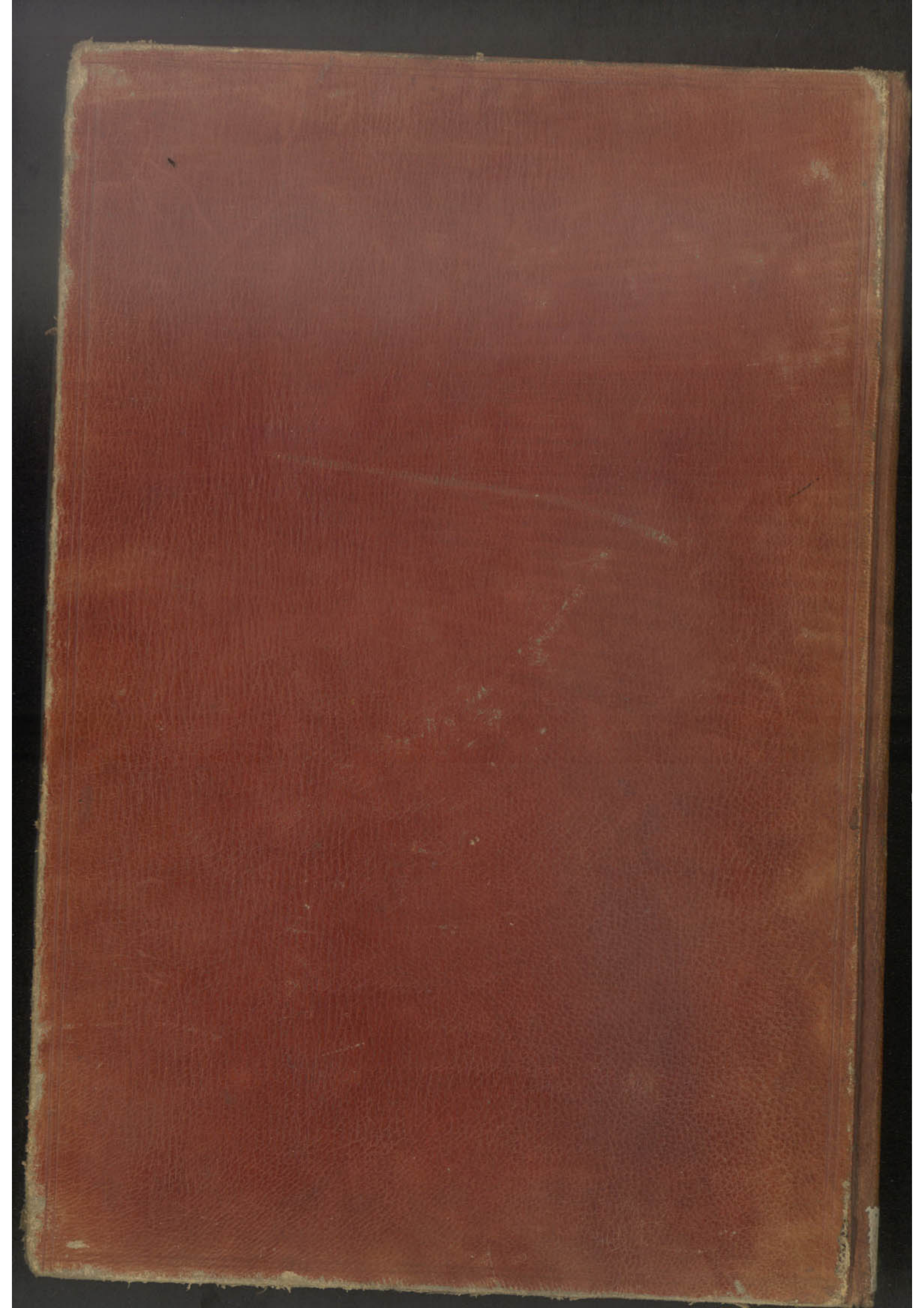
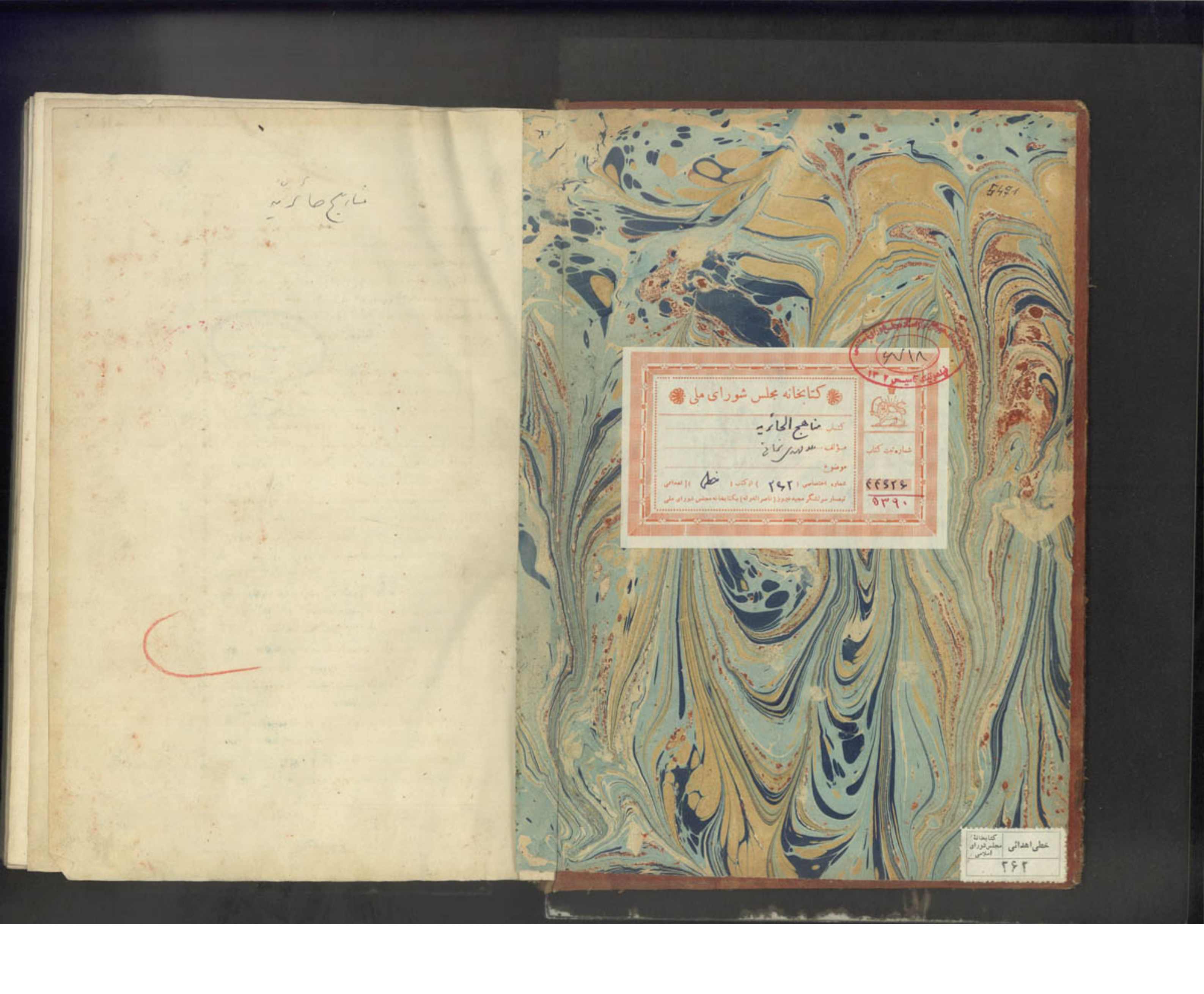
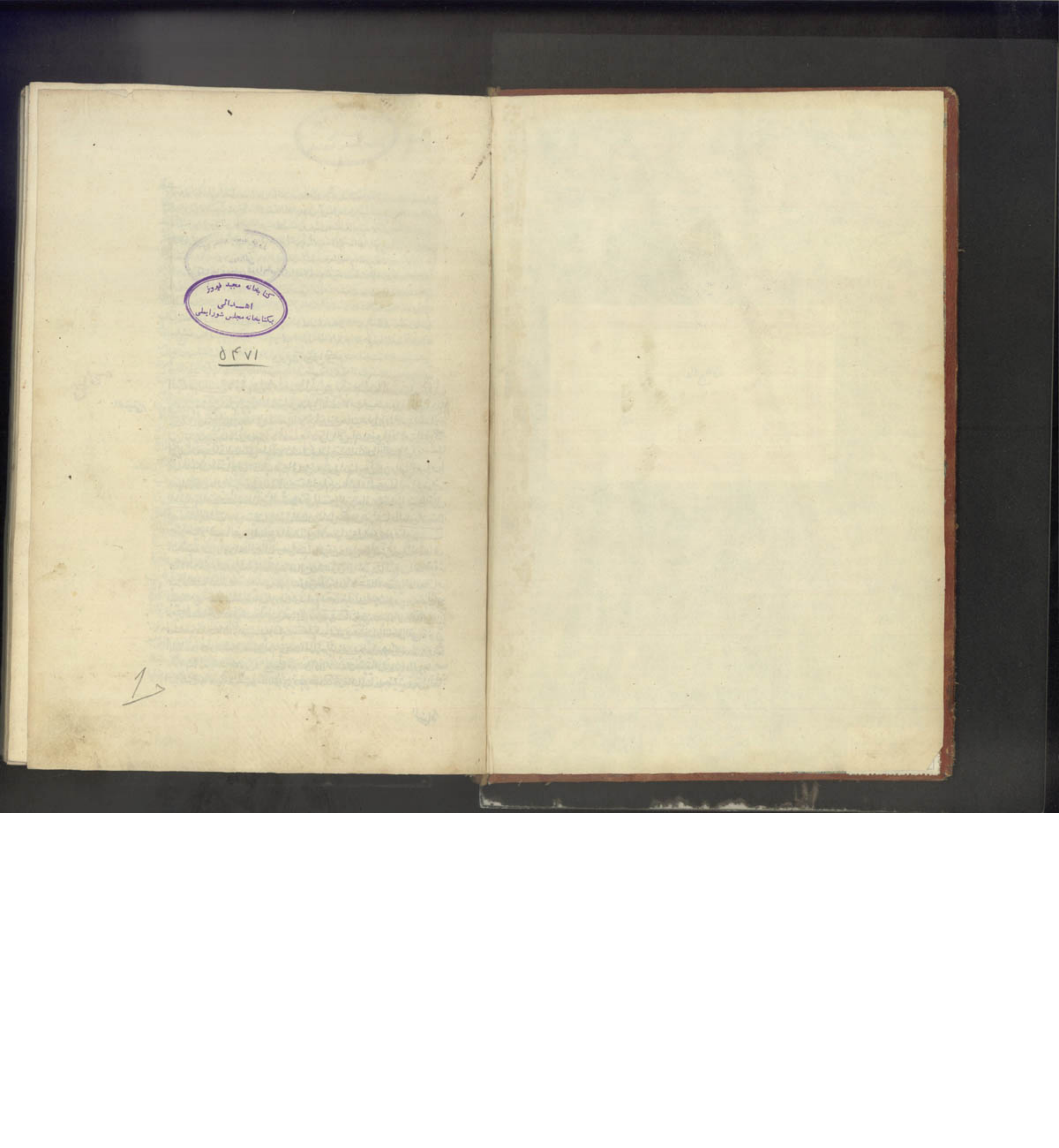



مناهج حائریه
کتابخانه مجلس شورای ملی
مناهج الحائریه
شماره ثبت کتاب
۴۴۵۲۶
خطی اهدائی
۲۶۲



کتابخانه مجید فیروز
اهدائی
بکتابخانه مجلس شورایملی
۵۴۷۱




بسم الله الرحمن الرحيم

في الاوامر

## الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه بحثان المبحث الاول

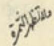
في الاوامر منهج اعلم انهم لما اختلفوا في مدلول لفظ الامر وصيغته على اقوال يأتي ذكرها
فلا بد ان يقع الكلام هنا في فصلين الاول في بيان مدلول مادة الامر ولفظه المركب
من ا م ر وفيه مقامات اربعة اما المقام الاول ففي بيان وضع مادة الامر ولفظه
المركب من حيث الطالب للفعل اعلم انه لا شك في كونها حقيقة اذا كان الطالب عاليا ومستعليا
انما الاشكال والنزاع فيما اذا كان غير عالي وغير مستعل ايضا سواء كان دانيا او مساويا
وفيما اذا كان عاليا غير مستعل وفيما كان مستعليا ولم يكن عاليا والحاصل النزاع في غير
العالي الغير المستعلي وفي العالي الغير المستعلي وفي المستعلي الغير العالي واختلفوا فيه على اقوال
احدها ان لفظ الامر حقيقة في القول الطالب للفعل مطلقا من غير اعتبار العلو والاستعلاء
وهو اختيار البيضاوي في المنهاج والعضدي والاصفهاني في ... على ما حكي عنهم وثانيها
انه حقيقة فيه اذا كان الطالب عاليا وهو اختيار المرتضى وابي اسحق الشيرازي والسمعاني
من الاشاعرة وجمهور المعتزلة والمراد بالعالي من له تفوق على الغير وثالثها انه حقيقة
فيه اذا كان الطالب مستعليا اي مظهرا للتفوق سواء كان الاستعلاء حقيقيا او ادعائيا او
بعبارة اخرى سواء كان المستعلي عاليا او دانيا او مساويا وهو اختيار ابي الحسين البصري وصاحب التنقيح
وغيرهما على ما حكي عنهم بل حكي هذا القول عن المشهور ورابعها انه حقيقة فيه اذا كان الطالب عاليا
ومستعليا فيكون مجازا اذا كان عاليا ولم يكن مستعليا او بالعكس وهو اختيار الفاضل القمي ره فان
المادة عنده موضوعة للعالي المستعلي نعم يحتمل هنا احتمال اخر لم يذهب اليه احد وهو كونه حقيقة في العالي
مطلقا سواء كان مستعليا ام لا وفي المستعلي ايضا مطلقا سواء كان الاستعلاء حقيقيا او ادعائيا والحق ما ذهب
اليه الاكثر من الحقيقة في المستعلي مطلقا والمجازية في غيره مطلقا وان كان عاليا لنا على حقيقته في قول الطالب

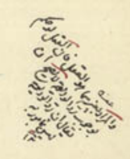
المستعلي




المستعلي مطلقا ولو كان دانيا عدم صحة السلب فانا نرى انه لو صدر من الداني او المساوي لفظ امرتك بكذا على وجه الاستعلاء
لم يقل احد من اهل العرف انه لم يأمره وانه ليس بآمر وعدم صحة السلب علامة الحقيقة وايضا اذا قيل فلان امر فلانا بكذا
او جعل فلانا مأمورا بكذا يتبادر الى الذهن انه صدر عنه طلب منه ولذا اذا طلب السائل من الاعلى شيئا بلفظ
الامر على سبيل التضرع يقال عرفا انه ليس الا دعاء لا انه امر مثل فلان ولا يصح ان يقال انه امره كما لو كان حقيقة في
المستعلي مطلقا ولو كان دانيا لما ذم اهل العرف ذلك الامر السافل فذمهم اياه كاشف عن عدم كونه حقيقة فيه لانا
نقول ان الذم ليس لعدم كون اللفظ حقيقة فيه بل لاجل ان شأن السافل ليس ان يأمر الاعلى كيف ولم يكن
قول السافل للاعلى كقول العبد لمولاه مستعليا امرتك بكذا امرا مجازا وذمهم اياه لا لانه لم يقل في
مولاي وعلم صحة هذا الاعتذار يكشف عن كون الطلب الصادر من المستعلي وان كان دانيا امرا وحيث ثبت الحكم
في الداني نثبته في المساوي تماما بعدم الفصل والشاهد على مجازيته في غير المستعلي وان كان عاليا صحة السلب
فانا نرى انه لو قال المولى لعبده بطريق الالتماس انك مأمور اليوم ان تفعل كذا ولم يفعل العبد فيصح ان يقول لم
اكن ما امرتك بل التمست منك ومع ذلك يعصيني والاولوية انه لو كان حقيقة في الطلب الصادر من العالي من
غير اشتراط اعتبار الاستعلاء لما صح قوله ان ما امرتك لانه لا يقال ان المولى ... لو لم يكن آمرا والعبد مأمورا
فكيف يصح ان يعاقبه على الترك مع انا نرى انه يجوز للمولى ان يعاقبه على ترك الفعل في المثال المذكور لانا
نقول لزوم الفعل ليس لازما للامر لان الامر ايضا ليس ملزوما للزوم الفعل بل النسبة بينهما عموم من وجه
ويدل على ذلك الرواية الاتية وهو قوله ص لولا ان اشق الخ اذ لو كان الامر حقيقة في العالي ولو مع عدم الاستعلاء
لما صح هذا الكلام لورود الامر بالسواك وبالجملة لا يكفي العلو فانه لو طلب شخص عال شيئا من
سافل بطريق التخضع والتسهيل لا يقال عرفا انه امره ويصح سلب الامر عنه وثانيا والرواية الواردة
عن النبي ص فانه ص قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان الاوامر الواردة في الباب على نحو الاستحباب
غير الاستعلاء موجودة فلو لا الامر موضوعا للمستعلي فقط لما صح سلب الامر عن السواك وقد يطلب
والنسبة بين الامر والوجوب عموم وخصوص مطلق بمعنى انه كلما يوجد يصدق فيه مادة امر يصدق
فيه الوجوب من غير شك ولا عكس الا ترى ان المولى اذا طلب من عبده شيئا بطريق الخضوع لا يقول
اهل العرف انه لم يجب على عبده شيئا ولكن يقال عرفا انه لم يأمره فائدة ومعنى ان السيد
الاستاد كما قال ان الاستعلاء له معنيان احدهما استعلاء الصوت وارتفاعها وثانيهما
الالزام والحتم اقول ان الاستعلاء له معنى واحد وهو الالزام والحتم اي جعل المتكلم المخاطب ملزوما
بكونه مطيعا له ومحكوما بحكمه وان شدة الصوت وغلظته كاشفة عن الالزام كما لا يخفى الا فان قلت
انه قد استعمل لفظ الامر في قوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار قومه في شأن موسى فماذا تأمرون
فانه اطلق لفظ الامر مع ان قومه لم يكونوا عالين ولا مستعلين وفي قول عمرو بن عاص لمعاوية امرتك
امرا جازما فعصيتني والاصل في الاستعمال الحقيقة واجيب عنهما اولا بانا نمنع الاصل المذكور
لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وثانيا بان المراد بالامر في المثالين المشاورة كما نص عليه
في مجمع البيان والكشاف ويؤيده ما حكاه بعض الائمة من الاجماع على ان الامر عند الاصولي الطلب على سبيل الاستعلاء
وثالثا بانه يجوز ان يكون فرعون جعل قومه مستعليا في هذا المقام اما لتعظيمه اياهم حين رأى نفسه محتاجا

اليهم واما الحيرة فمنهم وفرط وهم من زوال مملكته حتى تمنى ما كان يدعوا نفسه دونهم الا ايمانا فاستعطفهم رجاء
ان يمحوه الى ما يستقر به ملكه واما العلم بان علوه كان يهدم على الحقيقة الى غير ذلك من اسباب الاستعلاء
المحتملة مع ان هذه الاحتمالات لا يبطل شرط الاستعلاء المرجح بالدليل المذكور وراجعا بانهم لم لا يجوز طلبا
احدا من الامرين اعني منها العلو والاستعلاء العزم على قولهم كون الالتماس والدعاء والتمني والترجي امرا
وهو مقطوع بفساده كما صرح به بعض من القائلين بالقول الثاني استقباح قولك امرت الامير وامرت
سائله وعبادة او منع استنكار وصدر هذا القول من المستعلي الغير العالي عند اهل العرف وبهذا انا نقطع
بان الاستقباح والاستنكار العرفي انما يكونان لاجل ان شان الآمر ليس عدم الامر وتقدم ولذا يقولون
ان فلانا لما قد امر بفلان العالم الدعا على منبر وغير والحاصل يصدق على قول الادنى للاعلى امرت يكذا
على وجه الاستعلاء انه امر ولا يصح سلبه عنه عرفا وان كان ذلك قبيحا عندهم اذ القبح لا ينافي كون الاطلاق
حقيقة وللقول الرابع ان المتبادر من قولك فلان امر فلانا بكذا انه كان عاليا او مستعليا وبهذا
التبادر اطلاقي نظرا الى عدم صحة سلبه لمادة عن المستعلي الغير العالي فانك لو قلت لا على منك امرتك
بكذا على سبيل الاستعلاء يقال عرفا انه امره حتى يجب له سوء الادب كما مر فعلم ان مدار الامر على الاستعلاء
والتمسك بالسالم ومنعه التبادر مرجح ضعيف اذ الاصل معتبر لولم يعارضه اقوى منه وهو عدم صحة
السلب واما المقام الثاني فاعلم انهم اختلفوا في ان لفظ الامر وما يتراءى منه هل هو حقيقة
في طلب الفعل بالقول المخصوص الذي تاتي الاشارة الى تعريفه وقد مرت الاشارة اليه ايضا
من اعتبار العلو والاستعلاء وعدم اعتبارهما على الخلاف المذكور فيكون في غيره مجازا كما عليه الاكثر
او حقيقة في القول والفعل معا بالاشتراك اللفظي كما عليه بعض كالمرتضى ره وبعض الفقهاء ابل عن
ابن برهان انه قول كافة العلماء او حقيقة فيهما معا بالاشتراك المعنوي وهو طلب الفعل قولا كان
او فعلا او غيرهما كما عليه بعض منهم استاذنا الشريف ره والاظهر انه حقيقة فيهما بالاشتراك
المعنوي بمعنى ان الامر موضوع لطلب الفعل سواء كان الدال على الطلب هو القول او الفعل ولنا
على ذلك مضافا الى ان المتبادر من الامر هو الطلب ومن الآمر هو الطالب من غير تبادر كونه بالقول او
بالكتابة او بالاشارة او نحوها عدم صحة السلب فان الاخرس لو طلب شيئا بالاشارة على وجه الاستعلاء
لا يصح ان يقال انه ليس بآمر والمكتوب اليه ليس بمامور وكذا اذا فهم الطلب من النوم على وجه
الاستعلاء من الكتابة فانه لا يصح ان يقال ان الكاتب ليس بآمر والمكتوب اليه ليس بمامور وكذا
اذا فهم الطلب من النوم على وجه الاستعلاء اذ لا يصح ان يقال ان الطالب ليس بآمر والمطلوب منه
ليس بمامور ويشهد بذلك قوله سبحانه حكاية عن اسمعيل عم يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم عم
اني ارى في المنام اني اذبحك مع انه عم لم يكن مامورا الا في النوم وبالجملة عدم صحة السلب في
المذكورات دليل الحقيقة فادة الامر موضوعة لطلب الفعل من المستعلي سواء كان الطالب
عاليا او مساويا والدال على الطلب قولا كان او فعلا او كتابة او اشارة والقول بانه حقيقة
في الطلب بالقول خاصة ومجاز في غيره لتبادر القول من لفظ الامر وعدم تبادر غيره فلا دلالة امارة
الحقيقة والثاني علامة المجاز يدفعه عدم صحة السلب عن غير القول لكونه كاشفا عن ان التبادر اطلاقي





انه مامور من طرف... ليس
بمامور وكذا اذا فهم الطلب على وجه
الاستعلاء من الكتابة فانه لا يصح
ان يقال صح

ولا تظهر الثمرة بين القول بان الامر حقيقة في الطلب بالقول كالحاجب وبين القول بانه حقيقة في الفعل والقول
القول معا ولكن القرد الاظهر منه هو الطلب بالقول فما لو توقفا حقيقة على من خالف امره او ورد حديث
مشتمل على هذا المضمون فانه ينصرف الى الامر بالقول نظرا الى ان المطلق ينصرف الى الفرد المتبادر منه نعم تظهر الثمرة بين
القولين حينئذ لو كان حادثة الامر بدخوله لاحد من الالفاظ العموم فان العام يشمل الفرد النادر ايضا على القول
الثاني وان كان عند الاطلاق منصرفا وبطلان القول الاول فان مدخول العام عنده منحصر بالطلب بالقول
ولا ادلين على كونه حقيقة في القول مضافا الى التبادر عدم صحة السلب الاتفاق الذي ادعاه جماعة منهم
العلامة في التهذيب والنهاية بل صحة اطلاق لفظ الامر على القول المخصوص من دون حاجة الى التقييد
وهي من امارات الحقيقة وعلى كونه مجازا في الفعل عدم تبادره من لفظ الامر المجرد وصحة سلبه عنه مضافا
الى انه لو كان حقيقة فيه كما يكون حقيقة في القول يلزم الاشتراك والمجاز خير منه فاستعماله في الفعل يكون
مجازا مع ان الاكثر على المجاز فضلا عن محل الفتوى لا لامر بمعنى الفعل عن جمع الامر بمعنى القول الذي هو
بمعنى حقيقي قطعا فان جمع الاول هو الامور وجمع الثاني هو الاوامر ومقدمة في امارات الحقيقة والمجاز ان
اختلاف الجمع من امارات المجاز والاطراد من امارات الحقيقة وفي الجميع نظر والقائلين بالقول الثاني
وجوه منها ان لفظ الامر قد استعمل في كل من القول والفعل والاصل في الاستعمال الحقيقة اما استعماله
في القول فظاهر بل محل وفاق واما استعماله في الفعل فقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح البصر وما امر فرعون
برشيد وحتى جاء امرنا وفار التنور وقول اهل العرف امر فلان مستقيم او امره معضود الى غير ذلك و
اجيب عنه بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وبان المجاز خير من الاشتراك مع ان المراد بالامر في الآيتين
الاوليين هو الشان مجازا الا الفعل والاظهر من الآية الاولى ان يكون فعل الله واحدا ولسنا نسلك بالمر
افعال فعنا هنا ان شاننا شي واحد وهو انا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون في لمح البصر وفي
الآية الثانية الحمل على الشان اشمل لمذهب الشان اعم من الفعل مع ان المراد الفعل لكن لا نخصوص
كونه فعلا لا كونه شانا ومنها تردد الذهن عند اطلاقه بين الفعل والقول ولذا يصح استفهام عنهما
وهذا دليل الاشتراك اللفظي وفيه ان التردد تم ومنها ان الاستعمال في القول لو كان مجازا لوجب
تحقق العلاقة بينه وبين القول لان من شرط المجاز وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز ولا بد فالاول من المنع وفي
الثاني من العلاقة بينهما كما اجمع عليه اهل اللغة واما بطلان التالي فلانه لا علاقة بين القول والفعل ومنه
من العلائق المعدودة في كتب اللغة فاذا انتفت العلاقة انتفى كونه مجازا في الفعل واذا انتفت المجازية
ثبت كونه حقيقة فيه ايضا لعدم الواسطة بينهما واجيب عنه اولا ان العلاقة التي اخذ العلماء في تعريف
المجاز انما يحتاج اليها اذا لم يكن استعمال اللفظ في المعنى المجازي شايعا والا فلا وفيه نظر جدا وثانيا
ان وجود العلاقة وان كان لازما ولكن كونها بخصوصها معلومة لكل احد غير لازم بل لا بد من علاقة توجب صحة
استعمال اللفظ في المعنى المجازي وما نحن فيه من هذا القبيل بان يذهب الاكثرين الى كونه مجازا في الفعل يحصل
لنا العلم بان بينهما علاقة وان لم نعلمها بخصوصها اذ بعيد في الغاية كان يكون علماء الاعيان ينسبون
الحقيقة الى كونه في الفعل مجازا من غير علمهم بالعلاقة ومنها عدم صحة سلب الاطلاق عن غير القول عرفا وهو من

كالابل الحقيقة وفيه انه لا يثبت الاشتراك اللفظي فاحتمل به يمكن اثبات الاشتراك المعنوي ايضا مع ان الاشتراك
المعنوي اولى من الاشتراك اللفظي ثم ومنها التنبيه على امور الاول ان هيهنا اقوالا اخر فيما وضع
له لفظ الامر لكنها ضعيفة منها ان لفظ الامر مشترك معنوي بين امور خمسة فانه اذا قيل امر فلان تردد الذهن بين
القول والفعل والشيء والصفة والشان والمتردد آية الاشتراك واجيب بمنعه بانا لا نتم التردد بل يتبادر القول
الى الذهن سلمنا التردد لكن لا يثبت الاشتراك بتردد الآحاد بل بتردد العامة وهو هنا ممنوع ومنها انه مشترك
بين القول المخصوص والصفة والشان والشيء والطريق ومنها انه القدر المشترك بين القول المخصوص
والفعل والقدر المشترك هو الشان او الوجود او الشيء وقيل هو الفعل لانه اعم من ان يكون باللسان او بغيره
ومنها انه القول المخصوص والاداة العقلية على وجوب الافعال فيكون مشتركا بينهما وهو من الابتداع
واحتج القائلون بالاشتراك المعنوي بان اللفظ قد استعمل في المعاني المختلفة مع وجود الجامع بينها
فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينها لان الوضع للقدر المشترك اولى من الحقيقة والمجاز ومن
الاشتراك اللفظي ايضا وفيه ان المتبادر من لفظ الامر هو الفعل والقول واما غيرهما فغير متبادر من
لفظه وهو علامة المجاز هنا فالى صحة السلب بالنسبة الى غيرها الثاني قال السيد الاستاد ره المحقق
ان لفظ الامر في اصطلاح الاصوليين حقيقة في القول المخصوص لا غير واما في العرف واللغة فاحتمال كونه
مشتركا لفظيا بين القول المخصوص وغيره في غاية القوة الثالث ان عباراتهم في تعريف الامر بمعنى القول
مختلفة فعن اكثر المعتزلة انه قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وعن قوم من المعتزلة انه ارادة الفعل و
عن اكثر الاشاعرة والغزالي وبعضهم انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وعن جماعة انه خبر
عن استحقاق الثواب على الفعل وعن العلامة هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وعن قوم من
المعتزلة انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال
والمعتمد انه عبارة عما دل على طلب الفعل على وجه الاستعلاء لو صدر من المرتبة سوآء كان بالقول المخصوص
او بالفعل دون القول او بهما معا الرابع انه بناء على المختار من كون لفظ الامر حقيقة في القول والفعل
معا فهل يكون حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل ونحوها ومجازا في غيره او يكون حقيقة في
مطلق القول الدال على الطلب سواء كان بصيغة مخصوصة او بغيرها كيجب عليكم الصيام وكل غسل بعد
الوضوء الا الجنابة والطلب منك ذلك الحق انه مشترك بين الجميع بالاشتراك المعنوي لعدم
صحة السلب الا ترى ان المولى لو قال لعبده يجب عليك اخذ اللحم من السوق لا يصح ان يقال ان
العبد ليس بمامور والمولى لم يامره بذلك فان قلت ان القول بكون الامر حقيقة في نحو يجب
عليك فلان وكتب عليكم الصيام ونحوهما من الجمل الخبرية كيف يجتمع مع اتفاقهم بان استعمال
الجمل الخبرية في الامر مجاز قلت فرق بين استعمال الشيء في الشيء وبين صدق الشيء على
الشيء فاستعمال لفظ اسد مثلا في الرجل الشجاع مجاز بالاتفاق مع ان صدق شجاع على الاسد
على نحو الحقيقة اذ يقال انه شجاع حقيقة وكذا استعمال الجمل الخبرية في معنى الامر وان كان
مجازا لكن صدق الامر عليها يكون بطريق الحقيقة اذ يقال انه امر بالمعنى المذكور وهو القول
الدال على الطلب واما المقام الثالث فاعلم انهم اختلفوا في ان لفظ الامر وما يرادفه

هل هو موضوع

هل هو موضوع لما يدل على طلب الفعل خاصة او يكون موضوعا لمطلق الطلب سواء كان متعلقه
الفعل او الترك الاكثرون على الاول حتى صرح استادنا الشريف دام ظله بانه لم اقف على من خالف
في ذلك فقولك فلان امرني بالترك مجاز وكذا قولك اترك لا يكون امرا وقال بعض بل هو موضوع
للقدر المشترك على ما حكي وهو مطلق الطلب الالزامي سواء كان متعلقه فعلا او تركا فيصدق
على مثل قولنا اترك انه امر حقيقة اقول الحق هو التفصيل بان يقال ان متعلق الامر ان
كان مذكورا فهو موضوع لطلب متعلقه فعلا كان او تركا كقوله امرني بالضرب او امرني بالترك
وان لم يكن مذكورا كامرني زيد وفلان امر فلانا فهو موضوع لطلب الفعل لنا على التفصيل التبادر
فان المتبادر من الامر فيما ذكر متعلقه هو حكم الطلب وفي غيره هو طلب الفعل مع ان في صورة
ذكر المتعلق لو كان مجازا في طلب الترك لكان قولنا زيد امرني بالترك اما مستهجنا في العرف
ان لم يجز هنا المجاز او منافيا في الجملة ان جاز لان من امارات المجاز المنافرة وكلاهما
منفيان في المقام جدا فان قلت ذكر المتعلق قرينة لارادته فلا يصح التبادر قلت
انه لا نظر الى القرينة صارفة بل يلزم مع انتفائها المتعلق كما في اسد يرمي فانه عند ذكر يرمي يرجع الذهن عما
فهم اولا عند اطلاق الاسد وهنا ليس كذلك فانه لو قال احد انه امرني بترك البيع مثلا لا يفهم منافاة
بين اجزاء الكلام فان قلت قد تقرر في محله انه لو استعمل اللفظ في معنيين فصاعدا وكان بينهما قدر
مشترك قريب يصلح ان يكون اللفظ موضوعا له ولغيره فلابد وان يلاحظ فان كان اغلب استعماله في
القدر المشترك فيكون موضوعا له نظرا الى الغالب وان كان اغلبه في الخصوصية فيكون موضوعا لها
نظرا الى ذلك ايضا ولا ريب فيما نحن فيه ان الغالب استعماله في الخصوصية وهي الطلب الالزامي المتعلق
بالفعل فلابد وان يكون حقيقة فيها لا في غيرها بمقتضى القاعدة المسابقة قلت نحن لا نعلم ان
اطلاق الامر على هذه الخصوصية من باب اطلاق الكلي على الفرد حتى يكون اللفظ موضوعا بازاء الكلي
او يكون مستعملا في الخصوصية بخصوصها حتى يكون اللفظ موضوعا بازائها وحينئذ لا يعلم ذلك
فلابد من التوقف من هذه الجهة والرجوع الى سائر امارات الحقيقة والمجاز وقد عرفت ان
المتبادر من الامر فيما ذكر متعلقه هو طلب المتعلق سواء كان فعلا او تركا وفيما لم يذكر
المتعلق هو طلب الفعل دون الترك والمشهود المتبادر وهنا انا سلمنا المتبادر فيما لم يذكر
المتعلق لا مطلقا ودعوى الكلية ممنوعة مع انا لو سلمنا ان المتبادر من الامر هو طلب الفعل
لا الترك فنقول ان هذا المتبادر اطلاقي لا وضعي والقول [illegible] الوضعية على سبيل الاطلاق
ضعيف فلا يجوز التمسك بهذا الاصل قبل الفحص عن المعارض فلابد من الرجوع الى حصول مناط
الوضعية المتبادر والاطلاقية من صحة السلب وعدمها بالنسبة الى الافراد الغير المتبادرة وهو هنا
راجع الى المناط فالفرق حاصل لعدم صحة السلب فيما كان المتعلق مذكورا اذ لا يصح ان يقال في
نحو قوله امرني بترك البيع انه ليس بمامور به والمكلف ليس بامر والمكلف ليس بمامور وينبغي
التنبيه على امور الاول قد عرفت ان لفظ الامر استعمل في معان منها الطلب ومنها
الفعل كقولنا امر زيد حسن اي فعله ومنها الشان نحو امر عظيم اي شان ومنها [illegible]

الى غير ذلك من المعاني التي هي مذكورة في العميدي وغيره ولا اشكال في انه حقيقة في الطلب ومجاز في غيره
كما عليه جمع منهم الحاجبي في المنتهى وبعض شراحه او حقيقة في الكل كما عن بعض والاظهر هو الاول لوجوه
**الاول** الاصل وتقريره انه لو دار الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز كان الثاني اولى
واحتمال الاشتراك المعنوي في المقام منفي لانه لا بد له من معنى مشترك بين تلك المعاني كلها ولم نجد
بين الطلب والشان والفعل وغيرها قدرا مشتركا قريبا كما لا يخفى **الثاني** التبادر وتقريره ان المتبادر
من قوله امر زيد عمرا انما هو الطلب والتبادر علامة الحقيقة **الثالث** بالنسبة الى الفعل والشان
منعهما **الرابع** صحة وقوع الاشتقاق من الامر الذي بمعنى الطلب كامر يامر آمر ومامور وعدم صحة وقوع
الاشتقاق بالنسبة الى سائر المعاني **الخامس** اختلاف الجمع وقد مر تقريره سابقا **الثاني** ان الطلب
المعتبر في الامر معلوم وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات بخلاف الصيغة ولوجودها
من الناهي والغافل والنائم مع انتفاء الطلب منهم نعم هنا خلاف معروف وهو ان الطلب هل هو
نفس الارادة كما عن الامامية والمعتزلة او غيرها كما عن الاشاعرة الحق الاول لما اشار اليه العلامة
من انا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لما [illegible] معقول وقد اعترض عليه بان على
كلام الامامية والمعتزلة بانهم ان ارادوا باتحاد الطلب والارادة بحسب الاصطلاح فلا مشاحة وان ارادوا بحسب
اللغة والعرف فالارادة تدل على ميل النفس الى المراد سواء صدر من المريد ما يدل على التقاضي الى تحصيل
المراد من التابع اولا والطلب يدل على التقاضي المذكور سواء كان للطالب ميل الى وجوده او لا فيصح
ان يقال اريد ان تفعل كذا ولا اطلب منك واطلب منك ان تفعل كذا ولا اريد ان تفعل وفيه نظر [illegible]
فكم وفيه نظر لما سيظهر وللاشاعرة وجوه منها انه سبحانه امر الكفار بالايمان والطاعة والحال انه
تعالى لم يردهما منهم لانه تعالى عالم بعدم ايقاعهما منهم فيكونا ممتنع الوقوع لذلك والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا
وهو قبيح فلا يريدهما والا لكان تكليفا بالمحال واجيب عنه اولا بانا نمنع عدم جواز التكليف بهذا المحال
الاشاعرة تقول المستدل فيكون تكليفه [illegible] تكليفا بالمحال الذي يدخل في حجتهم لان التكليف بها واقع
اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم لانهم لا يمنعون التكليف بهذا المحال نعم لو قال المستدل بدله فيكون
ايقاعهما محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان اجود وثانيا بانا نمنع من عدم ارادة الايمان والطاعة من الكفار
والعلم لا يؤثر في المعلوم والا لكان علمنا بطلوع الشمس غدا مؤثرا فيه ولكان افعاله تعالى غير مقدورة له لتعلق
علمه تعالى اما بفعلها او بعدمه فان كان الاول لزم محالية الثاني وان كان الثاني لزم محالية الاول فلا يكون مقدورة
لان المقدور ما ساوى وجوده وعدمه عند الفاعل بمعنى انه اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل وهو هنا غير
متحقق وثالثا بانا نمنع من صحة الطلب على تقدير عدم صحة الارادة ومنها انه يصح ان يقال اريد
منك الفعل ولا امرك به فلو كانا متحدين لما صح ذلك وفيه ان نفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع
الفعل اختيارا مع انه قد يجاب بانهما لو كانا متغايرين لصح ان يقال اطلب منك ولا اريد مطلقا والتالي
باطل وقد اعترض عليه بانهما لو كانا متحدين لما صح ان يقال اريد الفعل من فلان وما طلبته منه والتالي
باطل فيظهر منه ان الارادة اعم من الطلب ومنها انه يصح ان يامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه
طلبا لاظهار عذره واجيب عنه بان الطلب والارادة متساويان في امر طالب العذر والجواب واحد وهو

انه وجد منه

انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولم يطلبه واخرى بانا لا نسلم ان الطالب للعذر لا يطلب ولا يريد ما
امر به وان افضى الى هلاكه اذ لا يجوز العاقل ان يطلب شيئا يفضي الى هلاكه لغرض لكن لعلمه بعدم صدور ما
امر به **الثالث** قال في [illegible] الامر ان نقل امر غيره بكلام نفسه فقال فلان [illegible] ولو نهى [illegible] ذلك قولهم فلان يامر بكذا
الوجه فيما ذكره ان المقتضي للعموم موجود والمانع غير معقول اذ ليس الا النقل وهو لا يصلح له ولا يخفى ان
اطلاق الامر على هذا النقل مسامحة واما المقام الرابع فاعلم انهم اختلفوا في ان لفظة الامر هل
يكون حقيقة في الوجوب او حقيقة فيه وفي الندب معا بالاشتراك اللفظي او حقيقة في القدر المشترك بينهما
على اقوال المعظم على الاول وذهب بعض الى الثاني وبعض الى الثالث والاظهر ما عليه الاكثر
لنا على ذلك وجوه **الاول** التبادر فان المتبادر من قول القائل فلان امرني بكذا ليس
الا الطلب على وجه الالزام والاصل في التبادر ان يكون وضعيا وعلامة للحقيقة وتبادر الغير دليل
على مجازيته غير المتبادر وهو مطلق الطلب والطلب على وجه الندب **الثاني** عدم صحة السلب
عن الطلب الالزامي وصحته عن الطلب الندبي فانه اذا قيل ان المولى امر بذلك لا يصح سلبه عن الامر
الالزامي ولكن يصح ان يقال انهم لم يامروا بالنوافل بل ندبوا اليها فعدم صحة السلب الاول دليل الحقيقة
وصحته في الثاني دليل المجاز لا يقال نحن لا نسلم كون صحة السلب في هذا المقام علامة المجاز لم لا يجوز
ان يكون لفظ الامر مشتركا لفظيا بين الوجوب والاستحباب ومع ذلك يصح سلب الامر بالمعنى الوجوبي
عن الامر بالمعنى الاستحبابي فلا يصح ما ذكرتم من كونه حقيقة في الوجوب ومجازا في غيره وذلك كلفظ
العين المشترك بين الجارية والباكية فانه يصح سلب العين بالمعنى الجارية عن الباكية بان يقال ليست
بعين جارية لانا نقول هذه المناقشة ليست بمسموعة في هذا المقام فان المعتبر في مقام التمسك بعلائم
لاثبات الحقيقة والمجاز هو فهم العرف ولا يصح عند العرف سلب العين عن الجارية مثلا على الاطلاق بل
في الجارية ليست بعين وان صح عند الدقة كان في ليست بعين باكية مثلا والمعتبر عند العرف هو
صحة السلب على الاطلاق من غير تخصيص وتدقيق فكلما ثبت صحة السلب على الاطلاق بحكم العرف
يكون مجازا **الثالث** الاصل فانا قد ذكرنا سابقا انه لو استعمل اللفظ في المعنيين او اكثر وكان
في البين معنى مشترك وكان الغالب استعماله في احد المعنيين يكون اللفظ موضوعا له بحكم الاستقراء
ومحل البحث من هذا القبيل نظرا الى انا نقطع بغلبة استعمال المادة في الطلب الالزامي وان كان
نادرا استعمل ايضا في الطلب الندبي وفي القدر المشترك ولا يخفى ان ما ذكرنا من الاصل انما كان على
مذهبنا والا فلا اصل في البين اذ لا شك ان الاصل على مذهب المشهور [illegible] يكون معتبرا نظرا الى
ان الاصل في الاستعمال عندهم الحقيقة وعلى مذهب من قال بوضعه للقدر المشترك يكون الاصل
معتبرا نظرا الى مبناه الضعيف وهو ان اللفظ لو استعمل في المعنيين مثلا وكان بينهما قدر مشترك
قريب يكون صالحا لوضع اللفظ له يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك نظرا الى ان كلا من
الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز على خلاف الاصل **الرابع** جملة من الايات الا انه
كقوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره حيث انه تعالى علق الحذر على مخالفة الامر وهو دليل
كونه حقيقة في الطلب الايجابي وكقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك حيث انه تعالى ذم الشيطان

لترك التجوز حين الامر وهذا ايضا دليل الوجوب الخامس جملة من الاخبار الاتية منها قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وجه الاستدلال ان مادة الامر لو لم تكن حقيقة في الالزام لما صح لسلب الامر عن السواك لكثرة ورود الاوامر الدالة على الندب وقد سلك ومنها قوله لجاريته بريرة اسمها بريرة حين اعتقها واعترضت على زوجها الذي هو كان عبدا لما بشر وشكى زوجها منها عنده بعد قوله لها ارجعي الى زوجك وقولها له أتأمرني بذلك يا رسول الله قال لا انما انا شافع فلولا الامر حقيقة في الطلب الايجابي لما صح لسلب الامر بقوله لا انما انا شافع لان الطلب الندبي قد صدر منه كما يشهد بذلك قوله انما انا شافع السادس انا بعدما اثبتنا ان الامر حقيقة في الطلب على سبيل الاستعلاء فثبت المطلوب في المقام من باب الالزام فان القول بالاستعلاء يستلزم للقول بالوجوب في هذا المقام نظرا الى عدم تخلف الاستعلاء عن الوجوب والعكس فان قلت التمسك بالآيات والاخبار لاثبات المدعى اما بتبادر الوجوب من لفظ الامر او باستعمال لفظ الامر في الوجوب ان كان الاول فليست الآيات والاخبار حجة او كل مستقل بل مرجعها الى التبادر وان كان الثاني فهو غير مفيد اذ الاستعمال كما يتحقق في ضمن الوجوب ايضا يتحقق في ضمن الندب قلت ان التمسك بها ليس لاجل التبادر ولا لاجل الاستعمال بل كما ترى ان تعليق الحذر في قوله تعالى فليحذر الذين آه على مخالفة الامر يدل على كونه حقيقة في الوجوب وكذا الحال في باقي الآيات والاخبار فان قلت كما ان الامر الوارد في الآيات والاخبار وبعض الادعية استعمل في الوجوب كذا استعمل في الندب ايضا مثل قوله ادعوك كما امرتني فاستجب لي كما وعدتني فان لفظ الامر في هذا الموضع استعمل في الطلب الندبي والاستعمال لو كان بنفسه دليلا على الحقيقة يلزم ان يكون الامر حقيقة فيهما معا والا فكونه حقيقة في الوجوب دون الندب ترجيح من غير مرجح قلت ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ونحن لا نتمسك به بل نتمسك بما ترى من الآيات وغيرها فان قلت غاية ما يلزم مما ذكرتم من الآيات والاخبار كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب شرعا واما وجوبه في اللغة فلا قلت نعم بعد ثبوت كونه حقيقة في الوجوب شرعا يثبت كونه حقيقة فيه في اللغة ايضا ترة باصالة عدم النقل واخرى بالاجماع المركب فان كل من قال بكون لفظ الامر حقيقة في الوجوب شرعا قال به في اللغة ايضا نعم للسيد المرتضى قول بكونه حقيقة فيه شرعا ومشتركا بين الوجوب والندب لغة ولكنه قال بذلك في صيغة الامر لا في مادته كما لا يخفى احتج من قال بوضع الامر للقدر المشترك بدليل التقسيم اذ يصح ان يقال الامر اما وجوبي او ندبي فالمقسم اما الامر الوجوبي والندبي او القدر المشترك بينهما لا سبيل الى الاول لبطلان اللزوم تقسيم الشيء الى النفس والى الغير فتعين الاخير وذلك اما ان يكون المقسم معنى حقيقيا للفظ او معنى مجازيا له لا سبيل الى الثاني ايضا لان الاصل والظاهر في التقسيم ان يكون تقسيما للمفهوم والمعنى الحقيقي اذ تقسيم المجازي خلاف الظاهر من التقسيم فلا يصار اليه الا بدليل وعليه فيجري ان التقسيم دليل على الحقيقة لولم نجد ما هو اقوى منه وقد عارضه في المقام اقوى منه وهي الادلة الاجتهادية التبادرية المحكمة فبعد قيام الدليل الاقوى على خلاف ما يقتضيه التقسيم فلا يفيد نفعه والعجب من بعض الفضلاء انه كيف تمسك في مقام اثبات مطلوبه بالتقسيم متمسكا بان الاصل فيه ان يكون تقسيما للمفهوم وفي مقام رد المتمسك به يقول ان التقسيم اعم من تقسيم المجاز

وجوه تعويله

واحتج لبعض ايضا بان المندوب طاعة والطاعة هي الفعل المأمور به فالمندوب فعل المأمور به ايضا لان الطاعة فعلها فاذا كان المندوب فعل المأمور به فيكون دالا على الطلب ثم امرا فيكون الامر حقيقة في القدر المشترك وفيه انا نسلم ان الطاعة هي الفعل المأمور به ولكنه غير مجد نظرا الى انه يشترط في انتاج شكل الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وهي غير مسلمة في المندوبات فيجوز كون فعل المندوب طاعة لا يقتضي الاطلاق الطاعة عليه ايضا كاطلاقها على الواجب لكن كل طاعة يكون مأمورا به غير مسلم واحتج من قال بوضعه للندب بقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه اذا صدر منه امر نعلم ان المراد به هو الندب او الوجوب فنقول ان هذا امر صدر منه يكون المأمور مخيرا بين فعل المأمور به وتركه اما الصغرى فبالعرض واما الكبرى فلقوله اذا امرتكم آه وفيه اولا ان هذا لو تم فانما يتم لو تعلق الامر بالمشية وليس كذلك لان الاتيان معلق على القدرة فيكون هذا ردا على المستدل بناء على كون صيغة الامر دالا على الوجوب وثانيا لو تم فانما يتم في اوامر النبي واما في غيرها فلا دلالة الا بالاجماع المركب غير ثابت وثالثا ان غلبة الامر ان يكون المراد من الاوامر الشرعية هو الندب واما الامر هنا فيكون من قبيل ذلك فلا دلالة فيه عليه بل لا يبعد ان يكون بيانا لما هو المراد من الاوامر يكشف عن ظهور الاوامر في غير المراد ولا لما معنى للبيان فتدبر الفصل الثاني في بيان مدلول صيغة افعل وما في معناها كاسماء الافعال نحو رويد واخواتها وكفعل المضارع المجزوم باللام نحو ليضرب وامثالها اعلم انهم اختلفوا في مدلول صيغة افعل وما في معناها على اقوال وقبل الخوض في المسئلة نقدم مقدمات الاولى في بيان معنى الايجاب وفي الفرق بينه وبين الوجوب اعلم ان الايجاب عبارة عن الطلب الحتمي الذي هو بسيط اجمالي اذا حللنا العقل وجدنا التغيير منه بعده بطلب الفعل مع المنع من الترك مترتبا للعقاب على الترك ليس من مدلول الصيغة اذ الايجاب لا يتوقف على كون الطالب من المطلوب منه عاليا لو طلب الادنى شيئا من الاعلى حتما يكون ايجابا ولكن لا يلزم استحقاق المطلوب منه الذم او اللوم او العقاب بل هو امر خارج منفك عنه نعم لو كان الموجب ممن يجب اطاعته فيتحقق الذم ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا وان عرفا فعرفا وهو باعتبار وجوب الاطاعة لا باعتبار كونه جزءا للايجاب ولا لازما له بل منفك عنه ثم اعلم ان الفرق بين الايجاب والوجوب هو ان الاول فعل الطالب ومتعلق والثاني امر متعلق بالمطلوب منه لازم عارض الفعل وفرقهما كالفرق بين اوجبه على فلان ووجب عليه فالوجوب فرع الايجاب ويترتب عليه وهما يكونان منفكين لا ينفك احدهما من الآخر واما ما زعم من انه قيل ان الايجاب لا يلزم منه الوجوب فالمراد به الوجوب الشرعي توضيح ذلك ان الوجوب هو كون الفعل بحيث يلزم الاتيان به واذا اضيف الى المأمور وقيل الوجوب الشرعي فهو كونه بحيث لو فعله الاتيان به وفي الشرع كونه بحيث يلزم الاتيان به شرعا ولا شك ان مطلق الايجاب لا يستلزم الوجوب الشرعي واما الايجاب اللغوي فلا ينفك عنه كما لا يتحقق الضاربية بدون المضروبية ولكنه تابع للايجاب بمعنى ان الايجاب ان كان من الشرع يتحقق الوجوب الشرعي وان كان من العقل يتحقق الوجوب العقلي وان كان من العرف يتحقق الوجوب العرفي وان كان من شخص معين فيتحقق الوجوب عنده فان كل من يقول للعبد اوجبت عليك هذا الفعل يصرح لك العبد بحيث يلزم الفعل بارادة القائل لما

يصدق عليه انه محتوم عليه بالفعل وهو كونه بحيث هو الوجوب اللغوي غاية الامر ان الوجوب الذي من جهة
الشرع والعقل لا يوجب استحقاق العقاب والذم ولكنه يوجبه على الغير الطالب **الثانية** انه ربما يتوهم
من قولهم صيغة افعل للوجوب او للايجاب ان المراد معناه الحقيقي بل المراد انه لازم معناه بمعنى ان هذه
الصيغة وضعت للاستعمال فيما اذا اريد الطلب الحتمي الذي لازمه الوجوب والايجاب فقد ظهر مما ذكرنا ان
اختلاف كلامهم في هذا المقام في التعبير حيث ان منهم من يقول صيغة افعل للوجوب ومنهم من يقول انها
للايجاب فان المراد واحد والعبارات مختلفة باعتبار ذكر كل منهم لازم المدلول **الثالثة** اعلم انه نقل عن
اكثر الامامية وطائفة من الشافعية والكعبي من المعتزلة القول بان الصيغة تدل على الطلب بالوضع وعن
المرتضى والجبائي وابي هاشم القول بانه يشترط في دلالة الامر على الطلب ارادته وهذا لا يدل عليه ولا اظهر
لدي لا حاجة اليه لا لكثير لما ابتناه سابقا **الرابعة** اعلم ان صيغة الامر تستعمل في معان كثيرة ترتقي
الى ستة عشر معنى وان امكن ارجاع بعضها الى بعض منها الايجاب كقوله سبحانه اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة ومنها الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقريب من الندب التأديب نحو قوله كل مما
يليك ولا تنظر الى لقمة اخيك فان الادب مندوب اليه نعم التأديب لتهذيب الاخلاق والندب لثواب الآخرة
ومنها الارشاد نحو فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان الدليل على انه غير مندوب ان الارشاد لمنافع
الدنيا من تهذيب الاخلاق والندب لمنافع الآخرة فهو قريب من الندب لان الندب طلب مصلحة الدينية والارشاد
لطلب مصلحة الدنيوية ومنها الاباحة نحو كلوا واشربوا ولا تسرفوا قيل هذا من باب اطلاق الكل على البعض
لان الجواز جزء معنى الوجوب ومنها التهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم ومعنى الانذار قريب من معنى التهديد
نحو قوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار والقرينة انه تعالى لا يأمر بعصيان العصاة والفرق ان التهديد
هو التخويف والانذار هو ابلاغ التخويف ومنها الامتنان نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وهو نوع
من الاباحة ومنها الاكرام للمأمور نحو قوله سبحانه ادخلوها بسلام آمنين والقرينة هي العلم بعدم التكليف
في الجنة ومنها التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين لانه معلوم ان انقلابهم حقيقة اخرى لا يكون
من مقدوراتهم لكنه تعالى شبههم بمن يؤمر بشيء وهو يأتي بالمأمور به ومنها التعجيز نحو قوله سبحانه
فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ومنها الاهانة نحو قوله تعالى
ذق انك انت العزيز الكريم اهانة بقوله ذق ولهذا استهزاء به حيث قال انك انت العزيز الكريم ومنها
التسوية كقوله سبحانه اصبروا او لا تصبروا ولهذا قال سواء عليكم ومنها الدعاء كقوله اللهم اغفر
ومنها التمني نحو قول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل فان المتمني
ان انجلاء الليل قبل اوانه من المحالات ومنها الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون ومنها
التكوين نحو كن فيكون ومنها الخبر بمعنى ورود الامر بمعنى الخبر كقوله اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي
صنعت ما شئت وقد يجيء صيغة الخبر بمعنى الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
اي ليرضعن وقوله سبحانه والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اي ليتربصن وقد يرد صيغة النهي بمعنى
الخبر كقوله لا تنكح المرأة المرأة وقد يجيء الخبر بمعنى النهي كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون **الخامسة**
في تحرير محل النزاع اعلم انه صرح بعض الفضلاء بان النزاع في كلا الصيغة افعل وما في معناها على

الوجوب يتصور



الوجوب يتصور على وجوه **احدها** ان العالي اذا طلب شيئا هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم عادة لغة
الذم والعقاب اللذين هما لازم معنى الطالب السافل للعالي حين الالزام فيكون حقيقة في ذلك ام لا **وثانيها**
انه مع النظر عن التأمل والقرينة هل تشتمل هذه الصيغة ونحوها على الفاظ العموم على الالزام ام لا مثل ان يسمع
احد من وراء الجدار لفظ افعل ولم يعرف المخاطب والمتكلم ولا يعرف حالهما فهل يفهم منه الالزام والحتم
ام لا **وثالثها** ان صيغة الامر وما في معناها هل يدل على ان قائلها يستحق على تارك الفعل على
المخاطب ام لا وبعبارة اخرى هل يفهم منها الالزام من العالي المستحق ذما للذم والعقاب ام لا
الذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة والوجه الاخير وانه يناسب ما صرح بمحل النزاع في كلام كثير منهم
الى ان قال وعليك بالتأمل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش وربما وقع الاشتباه بين
المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة انتهى وصرح بعض الافاضل بان
النزاع في ذلك وان يتصور بهذه الوجوه ولكن كلماتهم في المسئلة صريحة في ارادة الثاني دون غيره و
الفرق بين الوجوه الثلثة هو ان حصول الذم والعقاب خارج من مدلول الصيغة في الوجهين الاول والثاني
الوجه الاخير فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في الامر على الوجه الاخير فيكون استعماله في الالتماس و
السؤال مجازا وحقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الوجهين الاولين
اما على الوجه الثاني فظاهر واما على الوجه الاول فلانه يرجع الى الثاني اذ الذي ظهر من الصيغة في الوجه
الاول هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص الحاكم و
الحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القراين تفيد الوجوب اللغوي وهو الحتم والالزام وبضميمة
المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهو حصول الذم والعقاب على الترك فلم يكن الفرق بين الوجهين
الاولين ايضا لا مكان ان يقال في الوجه الاول بان دلالته على الالزام يحتمل ان يكون من جهة انه
الصيغة من العالي فلا يتم القول بانه لا دلالة على الالزام لغة في السؤال والالتماس ايضا ولا يظهر من ذلك حال
الصيغة اذا اسمعت من السافل انها حقيقة في الالزام او مجاز فيه **السادسة** اعلم ان الاقوال في
المسئلة كثيرة ترتقي الى ستة عشر قولا بل الى ثمانية عشر لكن اكثرها شاذة ضعيفة **الاول** ان صيغة
افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره وهو قول الاكثر **الثاني** انها حقيقة في الندب وهو عن
ابي هاشم وابي علي والشافعي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين **الثالث** انها حقيقة في الطلب المشترك بينهما المعنوي
العميدي والفاضل التوني صاحب الوافية والجويني وجماعة واختاره العلامة في المبادي والنهاية انها
الا انه صرح باتفاق الشرع للوجوب **الرابع** انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع للوجوب والندب و
الاباحة وهو عن بعض **الخامس** انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الوجوب شرعا وهو عن
المرتضى وابن زهرة **السادس** انها مشتركة بينهما وبين الاباحة والتهديد ونسبه بعضهم وهو عن
المحصول والتحصيل والمنتخب ونقله الآمدي في منتهى السؤل عن الشيعة **السابع** انها مشتركة بين الخمسة
الاباحة والتهديد ونسبه بعض العامة كالحاجبي وغيره الى الشيعة ولكن قال بعض اصحابنا ان هذا القول مما
انكره المحققون من الشيعة فنسبة الحاجبي اليهم انتهى **الثامن** انها مشتركة بين الاربعة السابقة و
الارشاد وهو عن بعض **التاسع** انها مشتركة بين الاولين والارشاد وهو عن قوم ونسبه في

الاحكام الى الشيعة على ما نقل عنه العاشر انها مشتركة بين الاولين والاباحة وهو عن جماعة الحادي عشر
انها مشتركة بين الاحكام الخمسة التكليفية وهو عن بعض الثاني عشر انها موضوعة لواحد من هذه
الخمسة ولا نعلم وهو عن بعض الثالث عشر انها حقيقة في الاباحة وهو عن مالك والشافعي واكثر
المعتزلة والاشعرية الرابع عشر انها مشتركة بين الاولين والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو عن بعض
الخامس عشر انها مشتركة بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو عن الاشعري السادس عشر
انها من الله تعالى للوجوب ومن النبي صلى الله عليه وآله اذا ابتدأ امر للندب واما امره الموافق لامر الله تعالى فللوجوب وهو عن
الابهري من المالكية وحكي عن الاشعري والقاضي ابي بكر والآمدي والغزالي التوقف بين الوجوب والندب وعن بعض
التوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين كونها مشتركة بينهما لفظا اذا عرفت
المقدمات فاعلم ان الكلام في صيغة افعل وما في معناها يقع في مقامات اما المقام الاول ففي بيان وضعها بحسب
الطالب بمعنى انها هل تكون موضوعة لصدورها عن العالي بحيث لو صدرت من غيره تكون مجازا او تكون موضوعة
للمستعلي بحيث لو صدرت من غيره تكون مجازا او تكون موضوعة للعالي منهما وللمستعلي ايضا كذلك بحيث
لو صدرت من غير العالي الغير المستعلي تكون مجازا او تكون موضوعة لمطلق الطالب بمعنى ان الواضع وضعها
للطلب المخصوص من اي طالب صدر فيه احتمالات والاظهر هو الاخير وفاقا للمحققين منهم استادنا الشريف ذكره
وسيد استاده فالصيغة المجردة لا تدل الا على مجرد الطلب فتكون حقيقة في السؤال والالتماس ايضا
وقد خالف في ذلك بعض منهم السيد الاستاد دام ظله قائلا الحق انه اذا صدرت صيغة من هذه الصيغ من
قائل من وراء الجدار ولم يعلم حال المتكلم انه عال ام لا ولا حال المخاطب انه دان ام لا يفهم منها ان المتكلم شخص
عال او وجوب الفعل على المخاطب وكلام سيد دام ظله انها تدل على كون المتكلم شخصا عاليا او وجوب الفعل
على المخاطب فتكون حقيقة في الامر مجازا في غيره من السؤال والالتماس لان علامة الحقيقة التبادر فان المتبادر من
الصيغة المسموعة من وراء الجدار ليس الا الطلب مع عدم الرضا بالترك مضافا الى عدم المنافرة عند صدورها
من غير العالي الغير المستعلي مع عدم رضاه بالترك نعم مع الرضاء بالترك يحصل المنافرة لكن لا لخصوصية الكلام
بل لرضاء الطالب بالترك وهو تمسك لاخر وجوه ذكرها السيد الاستاد دام ظله الاول ان التبادر فان المتبادر
من هذه الصيغة اذا سمعت من وراء الجدار هو الطلب عن العالي بالنسبة الى الداني طلبا حتميا الزاميا ولا
في التبادر ان يكون حقيقيا ولا على الحقيقة حتى يثبت الخلاف وفيه ان التبادر المذكور ثم كما عرفت من ان
المتبادر هو الطلب مع عدم الرضا بالترك ولا دلالة للصيغة عليه من هذا القدر الثاني عدم تبادر الالزام
والحتم من العالي من صيغة افعل اذا اطلقت مجردة من القرينة وهو علامة المجاز فيجب الالزام من العالي وفيه
مضافا الى منع عدم التبادر ان عدم التبادر في المقام لا يثبت به المجاز فيجب الامر مجازا لكون غير الامر من افرادها
النادرة والغير المتبادرة كالانسان ذي رأسين بالنسبة الى الانسان المطلق الثالث ان صيغة افعل لو كانت
موضوعة للقدر المشترك بين الامر والالتماس والسؤال وكان كل واحد منها فردا حقيقيا لما صح حمل الامر على
الصيغة اذ يجب ان يكون المحمول اما اعم من الموضوع كقولنا زيد انسان او بعض الانسان حيوان او مساويا له كقولنا
كل انسان ناطق ولا يجوز ان يكون اخص منه ولذا لا يطلق وصح حمل الامر على الصيغة بالاتفاق بان يقال صيغة
افعل امر كذا المتقدم فيه اما ان يكون الامر اعم من صيغة افعل او مساويا لها وعلى التقديرين يثبت كونها حقيقة



في الامر والحاصل صحة حمل الامر على صيغة افعل وعدم صحة حمل الدعاء والالتماس عليها اذ لا يقال صيغة
افعل التماس مثلا تدل على كونها حقيقة في الامر ومجازا في الالتماس والدعاء وفيه نظر نظرا الى انه يحتمل
ان يكون مدلول صيغة افعل طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك فح في هذا الحمل حينئذ اما ان يكون طلب
الفعل او ما وضع للمدلول او اعم منه وعلى التقديرين يثبت المدعى اذ يثبت بهذا الحمل كون مدلول الصيغة هو طلب الفعل
مع عدم الرضا بالترك ولا دلالة للسؤال والالتماس على طلبه ذلك مع عدم الرضا بل مضافا الى ان الاحتمال
على الصيغة على ما ذكرت هو الامر على مصطلح اهل العربية اي صيغة الامر فيصير هذا الكلام افعل صيغة الامر
هذا القدر لا يثبت كونها حقيقة في الامر باصطلاح الاصوليين وهو الطلب على وجه الاستعلاء كما
هو المدعى تتم وكيف كان فليست ثمة ثمرة تترتب على تحقيق ان صيغة افعل حقيقة في الامر ومجاز في غيره او
مشتركة بينها في الغير لان الاوامر الواردة في الكتاب والسنة الدالة على الاحكام لم تستعمل في شيء من السؤال
والالتماس قطعا كما لا يخفى واما المقام الثاني ففي بيان ان صيغة افعل وما في معناها هل تكون
موضوعة لطلب الفعل او لمطلق الطلب سواء كان متعلق الطلب فعلا او تركا الحق هو الاخير نظرا الى انها
موضوعة بحسب الهيئة لمطلق الطلب وبحسب المادة للمبدأ المخصوص الذي يكون الهيئة متحققة في ضمنه ان كان
فعلا كافعل ففعلا وان كان تركا كاترك فتركا مضافا الى ان المتبادر من اضرب ليس الا طلب الفعل مع عدم
الرضا بالترك ومن اترك ليس الا طلب الترك كذلك وهذا واضح لمن له ذوق سليم وطبع مستقيم واما المقام
الثالث ففي بيان انها هل تكون موضوعة للوجوب او لغيره قد عرفت انهم اختلفوا في معناها على اقوال
تبلغ الى ستة عشر اشهرها اربعة وضعها للوجوب لغة والشرع وكونها حقيقة في الندب مع من جماعة وكل
بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب عرفا شرعا
والحق ما عليه المشهور من القول بدلالتها على الوجوب لكن لا الوجوب الاصطلاحي المستفاد من كلمات بعض الفقهاء
بانها للايجاب ولا الالزام الذي يكون ملازما للاستعلاء بل الوجوب اللغوي الذي يكون عبارة عن طلب الفعل
مع عدم الرضا بالترك سواء كان على وجه الاستعلاء او لا يكون كذلك وبعبارة اخرى صيغة افعل تدل على الوجوب
اللغوي سواء صدرت عن المستعلي او من غيره فلو استعملت في الالتماس ايضا يكون حقيقة بناء على القول
القائل بكونها للوجوب يقول به في الالتماس ايضا ويقصد به الحتم والالزام نعم غاية الامر حصول الظن بالذم
والعقاب بالترك فيما كان الطالب عاليا يكون بقرينة المقام والكلام في دلالة الصيغة المجردة عن القرينة و
الحاصل ان صيغة افعل وما في معناها مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي وقد يفهم الوجوب
الاصطلاحي ايضا زيادة على الوجوب اللغوي بضميمة المقام كما ان العالي اذا طلب فعلا بصيغة افعل فانه
يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم ما تقدم الذم والعقاب اللذين هما لازمان للترك اتى من العالي
من الالزام وهذا هو مراد اكثر القائلين بكونها حقيقة في الوجوب ولنا على ذلك وجوه الاول
التبادر فان المتبادر من الصيغة المسموعة من وراء الجدار عرفا مع قطع النظر عن القرائن حتى
عن كيفية الصوت هو الطلب مع عدم الرضا بالترك كما لا ريب ان التبادر علامة الحقيقة
فيها مثبت خلافه واذا ثبت ذلك عرفا للتبادر فثبت في اللغة والشرع ايضا باصالة عدم النقل لا يقال
نحن لا نفهم من الصيغة الا طلب فعل ولا يخطر بالبال الترك فضلا عن عدم الرضا بالترك لانا نقول

الوجوب كان امرا بسيطا اجماليا وهو الطلب الحتمي الخاص وكذا عند العقل ينحل الى الطلب الفعل مع اذن كما ان
الماهيات المركبة مثل الانسان والكمين وغيرهما فهذا الطلب الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل ينحل الى الطلب
الفعل مع عدم الرضا بالترك والتوعيد بناء على الوجوب المدعى لاستعمال الشارع الصيغة وما في معناها في
الندب مثل قوله اغسل للجمعة والزيارة ونحوهما بان هذا الاستعمال مجاز ولا يتصور [illegible]
البيان عن وقت الخطاب فيهما فيما الظاهر وحجة ثم والحاصل ثم الدليل على تعيين الحقيقة وهو ما ذكرنا من
المتبادر فلا مانع في استعماله في المعنى المجازي بقرينة خارجية ولا يجب وجود القرينة في اللفظ بل لا في زمان
الخطاب لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى الحاجة وقد استدل بعض لاثبات كونها للوجوب
السيد اذا قال لعبده افعل كذا فهنا ادرك الوجوب بحيث لو لم يفعل العبد يعد عاصيا ويذمه العقلاء ويعللون
حسن ذلك الذم بمجرد ترك الامتثال وان لم يكن هناك قرينة ولولا ان المتبادر من الصيغة الوجوب لما
[illegible] ذلك لا يقال لعل ان يكون ذلك التبادر من باب انصراف اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي الى فرده الشايع
او من باب انصراف اللفظ المشترك الى المعنى الشايع ومثل هذا التبادر لا يدل على الوضع ولا يمنع من كون
المعنى [illegible] للفظ لانا نقول الاصل في التبادر ان يكون وضعيا فانه لا دخل [illegible] بالتبادر
على الحقيقة [illegible] لو قال السيد لعبده اذهب الى السوق فلم يذهب فاخبر المولى بعد ذلك بترك الذهاب
لم يذمه اهل العرف ولو قال المستحب [illegible] ولو قال اذهب الى السوق
فلم يذهب لعله سأل اهل العرف هل يجوز لك ترك الذهاب يجيبونه بالعدم بل نقول لا يختص ذلك بامر السيد
بل من جعل امره لو قال احد لغيره افعل كذا ولم يفعله يقطع بعدم رضاه عنه فلو كان القائل ادنى نقول قد
كسر قلبه ولو كان اعلى نقطع [illegible] واورد على هذا الاستدلال اولا بانا لا نسلم ان الذم من جهة الوجوب
فانا نرى كثيرا ما يذمون تارك المستحب وايضا قد يكون جهة الذم احتمال الوجوب ولهذا تارك الامر الدائر
بين الوجوب والاستحباب يستحق الذم عقلا وثانيا ان القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة
غالبا اذ الغالب ان العبد يعلم الوجوب بالعادة لعادته او عادة مولاه او فوت منفعة مولاه ولهذا لو
امر المولى [illegible] على السيد منه نفع ولا ضرر لما ذمه العقلاء اذا لم يفعل
وهذا ظاهر لا خفاء فيه وثالثا ان الدليل اخص من المدعى لان غايته ما يثبت منه ان الصيغة لو
صدرت من السيد ومثله تفيد الوجوب والمدعى انما هو اثبات وضع الصيغة من اي طالب
صدرت مع انه امكن ان يكون علوه قرينة عليه ولهذا لا يذم التارك لو كان الامر ادنى او مساويا
ورابعا ان الشارع استعمل الصيغة في امور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب فلو تبادر منها
الوجوب يلزم في المندوب الخطاب بما هو ظاهر وتاخير البيان واجيب عن الاول بان الذم من
لوازم الوجوب فلما ان نقول بان مرادنا من الوجوب ليس الا ما يلزم ما ذكرنا الذم لو كان القائل
بحيث لها عنه شرعا او عقلا وقوله يذمون تارك المستحب فلا شك انهم لا يذمون كل تارك
مستحب بل قد يذمون بعض الاشخاص بترك بعض المستحبات كما يذمون مجتهدا عالما لم يفعل طول
شهر رمضان سوى فرائضه ونام في ليالي القدر المشتهرة بتمامها والسر فيه ان بعض المستحبات في
بعض الاشخاص واجب عرفا وان لم يجب شرعا ولذا تراهم يعتقدون بانه لا ينام في جميع هذه الليالي

بدون العلم بذمهم

بدون العلم بذمهم باعتبار وقوعه عندهم عليه او نقول ان ذمهم ليس من جهة كونه تاركا للمندوب
بل من جهة استنباطهم عدم شوقه الى العبادة وتكاهله في تحصيل رضا الله وبانه من الموصلات [illegible]
فانه بعيد ولذا لا يذمون كل شخص [illegible] مع مثل قول السيد لك ان تفعل وافعل
ظاهره ليس كلاهما على حد واحد واما ثانيا فانا نستحق الذم على ترك الفعل الوجوب فحصل انه
لو امر لم نقل احد بوجوب دفع الضرر المحتمل حيث بلا احتمال الاستحقاق للضرر وعن الثاني
بان المفروض انتفاء القرائن فلتقدر انتفاءها لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد بان
الوجوب على تقدير انتفائها ايضا نعم ان الذم ليس لاجل الترك اذ لو كان للقرائن مدخلية في ذلك
[illegible] ولو كان ثبت تعرض وجود [illegible] عن عالم بما يصلح قرينة ورأى ان
سيده [illegible] فسئل عنه [illegible] بانه قلت له افعل فما فعله فانه يعد عنه اصلا بل فائدته ما يتحقق
من الشاهد بمجال اذا فرضنا انتفاء القرينة [illegible] وقوع القرينة [illegible] ورفع الانتفاء ربما
كان حكم النفس ببقاء الذم لا لانضمام القرائن وحصولها في النفس والواقع وان فرض انتفاؤها فحكم
وانتفت القرائن في الواقع وحكم الوجدان ببقاء الذم ينفع في اثبات المطلوب لانا نقول ان الوجدان
يحكم الذم على الترك بمجرد النظر الى الصيغة وصدورها [illegible] لانه تمام المطلوب [illegible] اصالة عدم النقل
ومن هنا يظهر ضعف ما قيل من ان غايته ما يثبت من التبادر المذكور هو الوضع للوجوب في هذا الزمان
والمقصود ثبوت الوضع له مطلقا فالدليل اخص من المدعى ولا ريب انه لو كان في عرفنا ان الامر للوجوب [illegible]
النقل وتعدد الوضع والاصل عدمهما لانا يقال اصالة عدم تعدد الوضع معارض باصالة تاخر الحادث [illegible]
الوضع للوجوب لا حادث والاصل تاخره لانا نقول ان الاول اولى بالترجيح لاعتضاده بالشهرة العظيمة
الشهيرة من الاجماع ههنا فان الظاهر عدم القائل بالفصل بين هذا الزمان وزمان الشارع والى ان الحكم
بتعدد الوضع حكم بوجود حادث والحكم بتقدم الوضع حكم بسبق موجود من الظن ان الاصل هو بقاؤه
عن الثالث اولا ان التمثيل بهذا المثال انما يكون لاجل ان النزاع المتوسط على الخلاف في المسألة في [illegible]
انما هي في الاوامر الصادرة من العالي لان الاوامر الشرعية التي هي على الاحكام كلها صادرة من العالي بلا
وشبهة وثانيا انا نجد ان [illegible] العالي يندب ويبيح ويكره ويحرم فنفس العلو لا دلالة فيها على الايجاب
نعم لو قيل ان الدال على الوجوب يجوز ان يكون الصيغة الصادرة من العالي لم يرد ذلك بل جوابه ما مر فاخر
لا سند لا مع ان ذلك كاف فيما نحن بصدده لما علمت من ان المطلوب اثبات وجوب اوامر الشارع وعن
الرابع ما مر من ان غايته تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا قبح فيه [illegible] انه لو طلب شخص ادنى
من غيره او مساويه منه الماء مثلا بقوله اسقني شربة من الماء لا على وجه الاستعلاء وكان المامور عالما
من الرجل او من غيره بان الطالب يصير هالكا دون ذلك لم يسقه ثم بعد زمان صار الطالب هالكا فاذن لو عاقب
الطالب الهالك المامور لاجل تركه السقي المذكور لما كان مستحقا اللوم عند العقلاء لو كانوا مطلعين على تلك
الكيفية بل يكون المامور عندهم مذموما بتركه السقي فلو لم يكن المامور يفهم من الصيغة الطلب مع عدم الرضا
بالترك لما ذموه ولكنهم يذمونه فذمهم له كاشف عن فهم الطلب المذكور من الصيغة وفهمه من الصيغة
ذلك اما ان يكون بالقرينة او بالوضع لا سبيل الى الاول لان المفروض انتفاؤها فتعين الثاني وهو المطلوب

الثالث جملة من الايات منها قوله سبحانه في سورة الاعراف واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه الاستدلال انه تعالى ذم ابليس لعدم
السجود المامور به بقوله اسجدوا لادم فلو لا صيغة افعل كاسجدوا للوجوب لما توجه الذم اليه ولكنه توجه
اليه بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام في الاية انكاري ليس على حقيقته لاستحالته طلب
الفهم على العالم بعواقب الامور لانه ملزوم لتحصيل الحاصل فتعين ان يكون للانكار والتوبيخ والاستفهام
الانكاري يفيد لمذمومية المنهي لانه لا يجوز الا على ترك الواجب فلو لم يكن الامر للوجوب لما كان الخالف مذموما ونهي
الكنز لكنه ذم وهذا دال على ان الامر يكون للوجوب وهو المطلوب واورد على الاستدلال بهذه الاية بوجوه احدها
ان حمل الاستفهام على الاستفهام الانكاري باعتقاد الخصم مجاز لا يصار اليه الا بدليل وليس فلا بد
ان يحمل على معناه الحقيقي وهو طلب الفهم نعم لما كان لمعناه الحقيقي فردان لا بد من حمله على احد فرديه
عند تعذر حمله على الفرد الاخر كما نحن فيه وتوضيح ذلك ان الاستفهام له فردان حقيقيان احدهما
الاستفهام النفسي والاخر الاستفهام للعجز المعبر عنه بالاستفهام التقريري فاذا تعذر في الاية حمل
اللفظ الدال على الاستفهام على احد معنييه الحقيقي وهو الاستفهام النفسي مثلا فلا بد من حمله على الاخر
وهو الاستفهام للعجز فالاستفهام في الاية تقريري لاتمام الحجة وكان الغرض منه اقرار ابليس باستكباره
حتى يظهر حاله على الملائكة واذا لم يكن الاستفهام للانكار والتوبيخ فلا وجه للتمسك بالاية لاثبات
المدعى لان السجود المامور به لعله كان مندوبا وانما استحق ابليس الذم لاستكباره او لا رادته ترك
المندوب استكبارا لتحقق كما يشهد عليه قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين وبالجملة الاستفهام
تقريري واستفهام للعجز والخالفة انما كانت من جهة الاستكبار ومنه لعنه الله حيث قال انا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين فالاية لا دلالة لها على المدعى لاحتمال كون الامر بالسجود ايضا ندبا
فان قلت ان المتبادر من الاستفهام يكون هو الاستفهام النفسي قلت نعم ولكن هذا التبادر
اطلاقي فان قلت ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا قلت هذا الاصل متبع ما لم يقم
دليل موجب لمنع البدء عن مقتضاه وقد قام هنا وهو عدم صحة السلب فانا نرى انه لو استفهم احد
للعجز لا يصح القول بانه لم يستفهم منه فعدم صحة السلب علامة الحقيقة فان قلت ان غاية ما ذكر
انما يدل على ان مادة الاستفهام موضوعة للقدر المشترك بين المعنيين المذكورين للاستفهام واما
كون ادات الاستفهام ايضا موضوعة لذلك ككلمة ما في الاية فلا قلت اذا اثبتنا كون المادة موضوعة
للقدر المشترك ثبت وضع الادات ايضا لذلك بقول النحاة ان كلمة ما للاستفهام فان قلت ان قولهم
وان كان مطلقا الا ان المطلق عند الاطلاق ينصرف الى الفرد الشائع المتبادر فاذن يكون قرينة
من وضع الادات وضعها للاستفهام النفسي لا غيره قلت هذا التبادر اطلاقي ودعوى وضعيته للاصل
ضعيفة فانا كما اثبتنا القدر الجامع في المادة نثبته في الادات ايضا نظرا الى انه لو علم شخص بان تحت عباء
الزيد مثلا سيفا ومع ذلك استفهم منه بقوله ما في جوف عبائك حتى يبين العجز حقيقة حاله لم يصح
القول بانه لم يستفهم فبالجملة حمل الاية على الاستفهام الانكاري مع امكان حمل الاستفهام على
احد فردي الحقيقة لا وجه له ومع الحمل على ذلك لم يكن الاستفهام دالا على الذم المعرف من ان

الذم على فرض

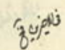
الذم على فرض كون الاستفهام تقريريا يكون احتماله غير لو كان الامر بالسجود للندب ايضا واجبة في
هذا الايراد الاول ما به قولنا ان المادة موضوعة للقدر المشترك مسلم ولكن قولك بان كلمة
ما ايضا كذلك تمسكا بعدم صحة السلب ضعيف نظرا الى ان عدم صحة السلب انما تكون فارقا
على المادة ايضا ولا يدل عدم صحة السلب الا على كون ما ورد عليه عدم صحة السلب حقيقة وما ورد عليه
عدم صحة السلب ليس الا على المادة نعم لو ورد عدم صحة السلب على الادات يكون الحديث المورد وافيا في
بابه فكان مع عدم اجراء عدم صحة السلب في الادات والهيئات كما مر الى ذلك فالثاني
الاستفهام وثانيا ان الذم والتوبيخ ليس الا على مجرد مخالفة الامر من حيث هو امر لا الاستكبار
عنه من المحتملات الاخيرة فان المتبادر من التعليل على النهي بحيث يوهم كون العلة مخالفة الامر
من حيث انه امر فقط وثالثا ان قولك ولعل السجود كان مندوبا وانما استحق ابليس الذم
لاستكباره الخ ضعيف لان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم ثم يرجع الاستكبار
بالنسبة الا شكر البعض الخالفة التبعية المعهودة بالذات لكونه من الخالفة الحاصل من
الخبر والعصيان وهذه الخالفة شيء بالاتيه من بينها وعلى المعرض الا انه ورد المتكلم
للذم والتوبيخ وفيه نظر ورابعها انا لو سلمنا كون الاستفهام التقريري ايضا كالاستفهام
الانكاري مجازا فلا نسلم انه يلزم حمله على الانكاري عند تعذر حمله على المعنى الحقيقي اذ المعنى المجازي فيما يحتمل
فيه متعدد وحمله على الاقرب اولى فحمله على الاستفهام التقريري اولى من حمله على الاستفهام الانكاري لانه
اقرب المجازين بالنسبة الى الحقيقة نظرا الى ان الاستفهام الانكاري تسميته بالاستفهام ليس الا بمجرد
التشبيه والا فليس هو الا الانكار والاعتراض والتوبيخ بخلاف الاستفهام التقريري الذي كان المقصود
به افهام العجز فانه في الحقيقة يكون مشاركا مع الموضوع له وان كان في الفصل مغايرا له فيشارك له في
الجنس فيكون دليلا على اقربيته ولو سلمنا عدم كونه اقرب فلا يكون ابعد منه فيكون سبيله سبيل الخالفة
في الاشكال بعلته لا يصح التمسك بالاية ايضا ويرد ان هذه الاقربية اعتبارية لا اعتبار بها انما المعتبر
انما هو الاقربية العرفية وهي مع الاستفهام الانكاري بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي وبتقرير اوضح
ان الاقربية قسمان عرفية واعتبارية والنسبة بينهما عموم من وجه اذ يجتمعان في مادة كالامر المنسلخ
عن الوجوب فان كونه واجبا عرفيا يكون اقرب المجاز بالاقربية الاعتبارية نظرا الى انه اشد كونه مصداقا الجنس
كما يكون اقرب المجاز ايضا بالاقربية العرفية نظرا الى انهم لا يفهمون من الامر بعد انسلاخ الوجوب عنه غير
ما ذكر من ما في المجاز المذكور ويفترقان في احرى كما نحن فيه فان الاستفهام الانكاري يكون اقرب المجاز بالاقربية
العرفية وليس له اقربية اعتبارية واما الاستفهام التقريري فهو اقرب المجاز بالاقربية الاعتبارية لا العرفية
والمعتبر انما هو الاقربية العرفية سواء كانت معها الاقربية الاعتبارية ام لا فلو كانت كانت معها
لها كما نحن فيه في الاية الشريفة وبالجملة لو اراد المورد منا قرينية التقريري على الانكار
الاقربية الاعتبارية فصغراه مسلمة ولكن الكبرى ممنوعة نظرا الى ان الاقربية الاعتبارية غير
معتبرة عندهم كونها مع المعارض فضلا عن صورة معارضتها مع الاقربية العرفية ولو اراد منه الاقربية
العرفية فالكبرى مسلمة ولكن الصغرى ممنوعة نظرا الى ان الاستفهام الانكاري اقرب الى الحقيقة بالاقربية

العرفية ومما لشهدنا أن البحث والنزاع إنما هما في صيغة الأمر والآية إنما دلت على أن الأمر للوجوب لا دلالة فيها على
أن الصيغة تدل عليه بل لا دلالة فيها على أن الأمر بمادته يدل على الوجوب إذ يحتمل أن يكون الدال عليه غير
الأمر التي كالوحي والإلهام بحيث لا يكون للفظ فيه مدخل أصلا ويحتمل أن يكون الدال عليه هو
اللفظ على أنه يحتمل أن يكون اللفظ الدال عليه هو الأمر بمادته كأن يقال آمركم بالسجود وأنتم مأمورون
بالسجود ويحتمل أن يكون اللفظ الدال عليه هو الإيجاب والإلزام كأن يقال أوجبت عليكم أو الزمت عليكم
أو نحو ذلك ويحتمل أن يكون اللفظ الدال عليه هو صيغة اسجد ومع قيام هذه الاحتمالات كيف يمكن
التمسك بالآية لإثبات شيء من المطالب بخصوصه مع أنه لا دلالة للعام على الخاص بواحدة من الدلالات
فإن قلت إن المراد بالأمر في الآية هو صيغة اسجد كما ترى في صدر الآية وصرح به جماعة
من المحققين فليس المراد المركب من المادة ولا الوحي والإلهام وإذا ثبت أن هذه الصيغة للوجوب ثبت
غيرها من صيغ الأمر للأصل وعدم القول بالفصل قلت ليس شيء يدل على أن المراد به في الآية ذلك إلا
مع قيام الاحتمالات المذكورة فإن قلت إن لفظ الأمر في قوله إذ أمرتك وإن كان محتملا
للاحتمالات المذكورة ولا يصح التمسك به لإثبات المطلوب لكنا نتمسك بالآية لإثبات المدعى لأن المتبادر
من قوله وإذ قلنا للملائكة اسجدوا الآية إنما هو القول باللفظ فمع هذه الآية والظهور [illegible]
أيضا لكن فنثبت المطلوب ولا يلزم الكذب عليه تعالى نظرا إلى أنه لو كان الدال على الأمر هو الوحي أو الإلهام أو
غير الصيغة يلزم الكذب [illegible] الكلام [illegible] القول حيث قال وإذ قلنا للملائكة اسجدوا
وأراد منه القول بالمعنى لا القول باللفظ مع أن المتبادر منه هو القول باللفظ قلت إن القول
إن كان بحسب اللغة موضوعا للقول باللفظ لكن بحسب العرف له وضع أعم من الوضع اللغوي ولهذا اتفق
استقرت عادتهم على استعمال القول بالمعنى سواء كان معه القول باللفظ أم لا ألا ترى أن المولى لو كان
عبده [illegible] زيد بلسان التركي فيقول العبد إن المولى قد قال لي اضرب زيدا مع أنه ما أدى الكلام
بلسان العربي أو بغيره وأمثال هذه العبارات في العرف والعادة كثيرة في الغاية فتوهم أن المستفاد من
القول إنما هو القول باللفظ لاستعماله في القول بالمعنى مع نصب القرينة ليس صحيحا نظرا إلى أنا
نقطع بأن القول في العرف والعادة يكون أعم منه ومن القول بالمعنى فكلام الشارع يكون محمولا
على ما هو [illegible] العرف عليه بل إن قلنا بتقديم اللغة حينما تعارض العرف واللغة فنقول أيضا هنا نقدم
العرف لأنا نقطع بأن [illegible] العرف في زمن [illegible] كان كذا عرف زماننا ولهذا نحن نقول بجواز نقل
الحديث بالمعنى [illegible] أن يقول الناقل قال كذا مع أنهم اختلفوا في هذه المسألة أيضا وسيجيء
توضيح المسألة في مسألة جواز نقل الحديث بالمعنى وعدمه وبالجملة التمسك بهذه الآية مع قيام
الاحتمالات المذكورة ضعيف في الغاية مع أن احتمال [illegible] بالأمر التي [illegible] أيضا في غاية الظهور إذ
[illegible] لأنه تعالى إذا توجه إلى غير البشر يكون على نحو [illegible] دون اللفظ كما يشهد بذلك قوله سبحانه قلنا
يا نار كوني بردا وسلاما والحاصل يمكن أن يكون المراد بأمرتك الإنشاء بما يدل على الوجوب ودعوى كون
الأمر حقيقة في الصيغة وموضوعا لها ممنوعة [illegible] سلمنا كون الدال على الطلب هو
صيغة اسجد كما صرح به بعض المحققين فنقول إن مجرد [illegible] الصيغة ودلالتها على الوجوب لا يكفي لإثبات

المقام لكنها

المقام لكنها كانت مع القرينة الدالة على الوجوب وكانت دلالتها عليه بالقرينة لا بنفس الصيغة فلا بد من
إثبات تجريدها عن القرائن وأنى لك بإثباته والحاصل أن الصيغة لعلها يومئذ كانت مقرونة
بما دل على الوجوب والتهديد بعد [illegible] كان من جهة [illegible] الصيغة بقرينة [illegible] تدل على الوجوب
لا من جهة دلالة نفس الصيغة فأجيب عنه بأن الأصل عدم القرينة [illegible] أصالة عدم
القرينة معارضة بأصالة عدم دلالة لفظ اسجد أيضا فقط مجردا عن القرينة على الوجوب
وثانيا أنه لا يصح التمسك بهذا الأصل في المقام لكون الشك في الحادث ولا أصل يجري
فيه وبيان ذلك أن الأصل المذكور إنما ينفي احتمال القرينة اللفظية وأما القرينة الحالية
التي تنقطع بعد [illegible] الخطاب فلا إذ لا شك في أن الخطابات تشتمل على حالة يحتمل
كونها دالة ويحتمل كونها ساكتة وعلى الأول يحتمل كونها مؤكدة ويحتمل كونها مؤسسة و
على التقدير الثاني يحتمل كون المراد من اللفظ معنى مجازيا له فتكون تلك الحالة قرينة صارفة
ويحتمل كون المراد منه أحد معنيي المشترك اللفظي فتكون تلك الحالة قرينة معينة ويحتمل كون المراد
منه أحد فردي المشترك المعنوي فتكون تلك الحالة قرينة مفهمة فمع قيام هذه الاحتمالات كيف
يمكن التمسك بأصالة عدم القرينة فإن قلت إن الأصل عدم الالتفات قلت لا يجوز التمسك
بهذا الأصل أيضا لأنه شك في الحادث إذ لا شك في حصول الالتفات من المخاطب حين الخطاب
إنما الشك في الملتفت إليه ولو سلمنا عدم القطع بالالتفات فالظن بالالتفات [illegible] في أن أصالة
عدم الالتفات لو كانت جارية لما كانت معتبرة إذ لا دليل على اعتبار ذلك لا من الكتاب ولا من
العقل وأما السنة والإجماع فهما منصرفان إلى صورة لم يكن فيها الظن على الخلاف فلا دليل
على اعتبار الأصل في الصورة المفروضة فإن قلت إن القرينة الحالية [illegible] كان [illegible]
[illegible] والأصل لا يجري في الشك في الحادث ولكن أصالة عدم القرينة معتبرة في القرينة الحالية
بالإجماع [illegible] باب التفهيم والتفهم [illegible] من باب الأحكام
الشرعية نظرا إلى أن خطابات [illegible] كلها كانت مقرونة بالقرينة الحالية قطعا قلت إن [illegible]
باب التفهيم والتفهم على فرض اعتبار القرينة الحالية [illegible] حين الخطاب يكون [illegible]
إليها قطعا [illegible] ودعوى الإجماع على عدم اعتبار القرينة الحالية مسلمة في الجملة وممنوعة أيضا
في الجملة [illegible] مسلمة في الخطابات الشفاهية المرتبطة بالأحكام الشرعية الفرعية وغير مسلمة في غيرها حتى
في الخطابات المرتبطة بالموضوعات المستنبطة وأنى لك بإثبات الإجماع فيها أقول لا يخفى أن
هذا الإيراد غير وارد لعدم اعتبار القرينة الحالية [illegible] والمنكر مكابر [illegible]
أنا لو أغمضنا العين عن جميع ما ذكرنا من الإيرادات المذكورة وسلمنا أن الدال على الوجوب هو الصيغة المجردة عن
القرينة فنقول إن النزاع إنما هو في دلالة صيغة افعل ونحوها في عرفنا [illegible] أصلا
[illegible] كون الصيغة حقيقة في الوجوب في عرف الملائكة وكونها في عرفهم حقيقة فيه لا يدل على كونها حقيقة فيه
في عرف البشر أيضا [illegible] بأصالة عدم النقل لأنا نقول إن التمسك بهذا الأصل في المقام ضعيف جدا
لأن هذا الأصل إنما يكون [illegible] الدليل أو [illegible] الظاهر أو [illegible] القاعدة أو [illegible] الاستصحاب [illegible]

الا بعيد ويناقض حينئذ اذ لو كان المراد بالاصل هو الغالب يكون المعنى ان الغالب الاتحاد ولا ريب ان دعوى هذا فرع
التتبع في العرفين فان وجد في الغالب الاتحاد فيمكن ح ان يبقى في محل الشك انه الاصل الاتحاد نظرا الى
التتبع والاستقراء وانى للمستدل بهذا الاصل معرفة عرف الملائكة فضلا عن التتبع حينئذ واما لو كان المراد به
الدليل فيصير المعنى ح ان مقتضى الدليل هو الاتحاد وليس الدليل الذي يقتضي الاتحاد كما ترى واما ايضا لو كان
المراد به هو القاعدة فيكون المعنى ان مقتضى القاعدة هو الاتحاد وانى يحصل للمستدل هذه القاعدة
اما ان كان المراد به هو الاستصحاب فيصير المعنى ان مقتضى الاستصحاب هو الاتحاد وهذا فرع حصول القطع بالاتحاد في زمان
الشك به في زمان ومن اين يحصل هذا القطع للمستدل ولو في زمان حتى يتمسك بالاستصحاب فظهر بجميع ما ذكرنا
ان التمسك بهذا الاصل انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة وهو غير ثابت واجيب عن هذا
الايراد اولا بانه بعد تسليم كون الدال على الوجوب في عرف الملائكة هو الصيغة المجردة فلا بد من التسليم بكونه
كذلك في عرفنا ايضا والا للزم الكذب عليه سبحانه في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا نظرا الى
ان طريقة العرف والعادة قد استقرت على لزوم كون الحكاية مطابقا للمحكي عنه حتى في الحقيقة
والمجاز كما ترى انه لو قال احد لغيره اني رايت اسدا يرمي ليس للحاكي ان يحكي بقوله ان فلانا رأى رجلا شجاعا اذ في
المحكي عنه مبالغة ليست في الحكاية فاذن قوله تعالى في الحكاية واسجدوا اما ان يكون حقيقة في الوجوب عرفا او
في غيره ان كان الاول فهو المطلوب والا للزم ما ذكرنا من الكذب لمخالفته لطريقة العرف وعادتهم وقد اشار الى هذا
الجواب الفاضل ايضا حيث اشار الى اصل الايراد فقال لا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا
مع عرف الملائكة ثم اشار الى الجواب فقال لان حكاية اقوال كل اهل لسان بلسان آخر انما تصح عن الحكيم اذا تكلم
بما يفيد المطلب من لسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم ايضا وهو ظ انتهى
اقول ما ذكره صحيح ان ثبت استقرار بناء العرف على لزوم المطابقة بين الحكاية والمحكي عنه حتى في كل
حقيقة ومجاز وحتى فيما يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد كما فيما نحن فيه ولكن ثبوتهما بكونه العلاقة
هي الشايعة واما في غيرها فلم يثبت ولكن المظنون ذلك وثانيا انك بعدما سلمت ان الصيغة المجردة
موضوعة للوجوب في عرف الملائكة فلا يخ اما ان تكون الصيغة ايضا كذلك في عرف البشر او لا ان كان الاول



فهو المدعى والا يلزم تعدد الوضع الذي يكون ملزوما لتعدد الحادث والاصل عدمه فان قلت ان هذا الكلام
لو تم فانما يتم لو كان الواضع هو الله تعالى واما لو كان الواضع هو البشر فلا ريب في حدوث حادث في عرفهم
انما الشك في هذا الحادث فكما يمكن ان يكون الحادث في عرفهم هو الحادث في عرف الملائكة كما يمكن ان يكون
هو غيره فحمل احدهما على مقتضى الاصل دون الآخر يكون ترجيحا من غير مرجح وان هذا الا تحكم بحت قلت
انه لو كان الواضع هو الله سبحانه لما تم المطلوب ايضا نظرا الى انه لا بد من اعلام الواضع ح اما بالوضع التي
او بغيره فاذن حدوث الاعلام مقطوع به انما الشك في الحادث اذ كما يمكن ان يكون الاعلام بما هو على مقتضى الوضع
السابق كذا يمكن ان يكون بغيره فحمل احدهما مقتضى الاصل دون الآخر تحكم بحت وفيه على فرض تسليم كون
الواضع هو الله تعالى فهذا الكلام في هذا المقام ضعيف جدا نظرا الى ان الوضع ليس هو مجرد الاعلام حتى
يقال انه شك في الحادث بل هو عبارة عن ملاحظة اللفظ والمعنى ثم جعل اللفظ مختصا بالمعنى ثم الاعلام
بهذا الاختصاص فاذن يكون كل واحد من الاعلام والملاحظة والاختصاص حادثا عليحدة لا مدخلية له لواحد منها

في الامرين

في الامرين فح القدر الذي نحن نقطع بحدوثه من الله سبحانه انما هو الاعلام بالوضع فقط واما الاختصاص
واعتبار اللفظ والمعنى وحدهما بالنسبة الى المعنى العرفي الثابت في السابق في عرف الملائكة في محل الشك
والاصل عدمها لكن هذا الكلام على فرض تسليم ان الدال على الوجوب في عرف الملائكة كان اللفظ دون القلب
وكونه بالصيغة لا بغيرها وكون الصيغة مجردة عن القرائن وقد عرفت ان كلا من هذه الامور في محل المنع
فلا يصح الاستدلال وسادسها ان المطلوب هو اثبات كون الصيغة المجردة حقيقة في الوجوب مع
قطع النظر من القرائن والآية انما تدل على كون الصيغة حقيقة فيه في خصوص اوامره سبحانه فالدليل
اخص من المدعى اذ غاية ما دلت عليه الآية ان امره سبحانه للوجوب ولا دلالة فيها على ان امر غيره ايضا كذلك
ولو سلمنا عدم مدخلية للآمر في خصوص امره تعالى فلا نم عدم مدخلية العلو في الوجوب اذ الآية لا ينفي
اشتراط ذلك في الدلالة على الوجوب لاحتمال كون الصيغة مستلزمة للوجوب لكون صدورها من العالي في
الآية من باب المقارنات لا انها قيد لا من باب كونه شرطا ولاحتمال كون صدورها منه شرطا في الدلالة
على الوجوب بعض صدورها من العالي يحتمل ان يكون من المقارنات لا انها قيد ويحتمل ان يكون من الشروط فح
تقديم احد الاحتمالين على الآخر من المستدل به ترجيح بلا مرجح وهو باطل وتحكم فح يكون الدليل ايضا
اخص من المدعى ولا يجوز لاثبات الاعم التمسك بالدليل الاخص كما لا يخفى واجيب عنه بان هذا
مدفوع بالاصل بل بالاتفاق على عدم الفرق فضلا عن ان المتبادر من التعليل على التهديد وهو قوله تعالى
اذ امرتك هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث امره تعالى وسابعها ان غاية ما
استفيد من الآية ان الامر بالصيغة كان يومئذ للوجوب ولا يلزم منه ان يكون في زمان الشرع ايضا
كذلك واجيب عنه باصالة عدم النقل ومنها قوله تعالى في سورة النور فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة انه تعالى هدد مخالف الامر وامر بالحذر
حذرا من اصابة الفتنة وهي العذاب الدنيوي او العذاب الاليم وهو العذاب الاخروي ولو لا ان الامر
للوجوب لما هدد مخالفيه بالتهديد المذكور ولما دل على وجوبه وبعبارة اخرى لو لا ان الامر مفيدا للوجوب وتركه
مقتضيا للعقاب لما حسن التحذير ولما كانت عبارة عن ترك العمل بمقتضى الامر فترتب الحذر على المخالفة
يؤذن بانها العلة فيه ولا يعنى بكون الامر للوجوب الا هذا وقد اورد على الاستدلال بهذه الآية ايضا بوجوه
احدها ان التمسك بهذه الآية لاثبات كون صيغة الامر موضوعة للوجوب يستلزم الدور المضمر
بواسطتين فان كون صيغة الامر وما في معناها حقيقة في الوجوب يتوقف على دلالة الآية على وجوب
الحذر على مخالف الامر ودلالة الآية على وجوب الحذر على مخالف الامر تتوقف على كون فليحذر الذين في الآية
دالا على الوجوب ودلالته على الوجوب تتوقف على كون الصيغة حقيقة في الوجوب وهو عين المتنازع فيه
فح يلزم كون الصيغة حقيقة في الوجوب موقوفا على كونها حقيقة فيه وليس هذا الا الدور المضمر بواسطتين
واجيب عنه مرة بالاجمال وهو ان استفادة وجوب الامر بالصيغة من الآية انما هي لسياق الآية لا من
صيغة فليحذر لئلا يلزم الدور واخرى بالتفصيل وهو ان يقال اولا بانا نمنع قولك بان كون الصيغة
حقيقة في الوجوب يتوقف على دلالة الآية على وجوب الحذر على مخالف الامر اذ لا يتوقف كون الصيغة حقيقة
في الوجوب على دلالة الآية عليه فان قوله تعالى فليحذر لو كان للارشاد لا للايجاب فالالزام تم المطلوب ايضا ولا

ويرى الكتاب الامر في الاية للارشاد فالاية اذا تكون في مقام بيان ان مقام المخالفة مقام الخوف
والحذر فلو لم يكن الامر للوجوب لما كانت مخالفته مقام الخوف لكن التالي باطل فالمقدم مثله نعم لو
كان قوله تعالى فليحذر للايجاب يدل على الالزام والارشاد للزوم كون مخالفة الامر مستحقا للعذاب بين احدهما مخالفة
الامر والاخر لترك الحذر وهذا مما لم يتفوه به احد لا نصا ولا اجماع على ان مخالفة الامر لا يستحق الا العذاب
الواحد لمخالفة الامر لا لغيرها فهذا ايضا دليل على كون الامر في الاية المذكورة للارشاد لا للايجاب والالزام
ثم بما ذكرنا من ان الامر بالحذر عن العذاب للارشاد اي ما دكنا ية عن كون المقام مقام العذاب وليس
الغرض هو الالزام بحصول الحذر منهم بالامر بالحذر الزاما اندفع الاشكال الذي توهم بعض ورود على
ظاهر الاية وهو ان المخالفة بعد وقوعها كيف يكون الحذر عن العذاب المترتب عليها الذي يستحق فاعلها
ما معنى الامر بالحذر عنه انه يمكن ان يكون المراد بالحذر التوبة المسقطة للعذاب فالامر بالحذر كناية عن الامر
الواجب نعم هو بعيد عن ظاهر الاية مضافا الى انه يمكن ان يقال ان الحذر عن العذاب يمكن حال المخالفة وقبلها
بايقاع عدم المخالفة بدل المخالفة في الزمان الذي وقعت فيه المخالفة مع انه يمكن ان يقال ان الامر فليحذر
هنا للتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله او التهكم اشارة الى انهم لا يقدرون على الحذر بعد المخالفة حتى يصير
الاستدلال بها اقوى ويحتمل ان يكون المراد بالذين يخالفون الذين يريدون المخالفة بعد وكثير بعيد
جدا وثانيا ان قولك ودلالة فليحذر على الوجوب يتوقف على كون الصيغة حقيقة في الوجوب وهو
محل المنازع غير ضعيف من وجهين احدهما ان صيغة فليحذر حقيقة في الايجاب والالزام
قطعا بمعونة كل احد من السياق وان لم يكن مطلق الصيغة حقيقة في ذلك وثانيهما ان الامر في الاية
حقيقة في ذلك ودال على الايجاب والالزام بدليل العقل فان العقل قاطع بان مقتضى الحذر والعذاب
اما موجود او ليس بموجود ان كان الثاني فلا معنى للامر بالحذر ولو ندبا فان مع عدم المقتضي للحذر لا يصح
صدور الامر عنها هل فضلا من الحكيم على الاطلاق وان كان الاول فلا معنى لندب الحذر حتى اذ لا يصح
لندب الحذر عن العذاب مع وجود المقتضي له لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فلابد
وان يكون الامر في الاية للايجاب والالزام فيثبت به المدعى من جهة استلزامه للتقدير فان قلت بما
قيل من ان مقتضى الحذر وهو العذاب ان كان معلوما فيلزم الحذر والا فلا يصح اما ان يكون عدم المقتضي له
معلوما او يكون كل من وجود المقتضي وعدمه محتملا ومشكوكا فيه فان كان الاول فلا يلزم الحذر ولو استحبابا
اذ عند علم المقتضي للحذر لكان الحذر سفها ولذا ترى انه يلام من يحذر من سقوط الجدار المحكم الصحيح
وان كان الثاني فليس اللازم الا حسن الحذر فالحصر في قولك بان المقتضي للحذر اما موجود او لا ثم لا نسلم
قد عرفت ان مع فرض احتمال وجود مقتضي الحذر لا يتصور غير شي الا حسن الحذر فقط ومحل البحث لعله
ان يكون من هذا القبيل اذ يحتمل ان تكون الاوامر كلها موضوعة للندب وكان الحذر عن مخالفة
المندوبات حسنا لانا نمنع انحصار حسن الحذر في صورة القطع بقيام المقتضي للعذاب بل يحسن عند
احتمال نزول العذاب او اصابة الضرر الدنيوي ايضا نعم الحذر يكون واجبا لو كان العذاب معلوما او مظنونا
ويكون حسنا وندبا لو كان محتملا بل مثل ذلك كثير الوقوع في الشرع كامرهم بترك الطهارة بالماء
المشمس للحذر عن اصابة البرص المحتمل وكامرهم بترك الاكل والشرب على الجنابة حذرا عن الفقر ويحتمل

ان تكون الاوامر

ان تكون الاوامر موضوعة للقدر المشترك فكان الحذر عن مخالفة الاوامر المطلقة حسنا لاجل الاحتياط
ولاحتمال ارادة الوجوب من بعض الاوامر اما بارادة احد فردي المشترك ويحتمل ان يكون موضوعة
لكل واحد من الندب والوجوب بالاشتراك اللفظي فيكون الحذر في الاوامر المطلقة حسنا لاجل الاحتياط
ايضا او لعله اراد من المشترك اللفظي معناه الوجوبي احيانا ثم لا يخفى عليك انه بناء على الاحتمالين
الاخيرين يحتمل ان تكون اصابة الفتنة والعذاب المحتملين لترك الواجب فقط ويحتمل ان تكون
اصابة الفتنة والضرر الدنيوي لترك المستحبات واصابة العذاب الاخروي لترك الواجبات قلت
اولا ان الاحتمال الاول ثم فان مرجعه الى عدم ثبوت المنافاة بين الاحكام الا ان الغلط الندب وبين
الحذر والادب ثم ضعيف في الغاية كيف لا والمندوب ليس الا ما يجوز تركه للمكلف فاذا كان في تركه
احتمال اصابة الضرر وكان الحذر حسنا للزم التناقض القبيح عقلا وشرعا فلا يصح ان يصدر من مثل
النبي عن جاهل فضلا عن الحكيم على الاطلاق لا يقال ورد مثل الاخبار الدالة على ندب ترك الطهارة
من الماء المشمس للحذر من البرص وترك الاكل والشرب على الجنابة للحذر عن الفقر الى غير ذلك من الاخبار
فكيف لا يمكن الجمع بين الاوامر الندبية وحسن الحذر لانا نقول ان هذه الاخبار كلها محمولة على المبالغة
لا للزوم التناقض وما ذكر من ترك الطهارة بالماء المشمس محمول ليس نظرا المقام لان البرص من الامراض
للامور الخارجية ليس للعلم والجهل فيه مدخل بخلاف ما نحن فيه فان الفتنة وان كانت من العذاب
الدنيوي ولكنها للبعث من الاثام الذاتية للامور الخارجية بل هو عذاب يترتب نزول في النشاة الاولى
دون الاخرة وثانيا ان قولك باحتمال كون الامر مشتركا معنويا او لفظيا وكان حسن الحذر من باب الاحتياط
ضعيف في الغاية نظرا الى انه بناء على ما ذكرت من احتمال ارادة الوجوب من الامر يكون مرجعه الى الشك في
التكليف وليس المقام مقام الاحتياط فان العقل حاكم بعدم التكليف في المقام والشرع ايضا كذلك لورود الادلة
الدالة على انه لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد البرهان والحاصل ان ما ذكرت من ان احتمال العقاب
قد يتحقق ولا يجب الحذر كالاسئلة المتقدمة مدفوع بانه هناك لم يتحقق احتمال العقاب والا لزم الظلم القبيح
لان العقاب منه تعالى قبيح ولا يحتمل صدوره عنه الا على ترك الواجب وفعل الحرام وثالثا لو سلمنا ان المقام يكون
مما يحتمل فيه وجود مقتضي الحذر فقولك بان اللازم على ذلك حسن الحذر ضعيف اذ اللازم حينئذ لزوم الحذر بحكم العقل
القاطع على لزوم دفع الضرر المحتمل ولو كان موهوما لكن لا كل موهوم حتى يلزم لا يصح بل الموهوم الذي كان
مسببا من الاسباب العادية الخارجية وما نحن فيه كذلك فيكون التحذر فيه لازما لا مستحبا لا توهم فاذا ثبت كون
الحذر لازما فثبت المطلوب وثانيها ان الاستدلال بالاية مبني على كون المراد بالمخالفة الامر ترك المأمور
والمبوك بل المراد بها الحمل على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره فدلالة الاية لا تستلزم الخاطب
كلمة عن ظاهر فان التهديد على المخالفة للاعراض والتولي عن المأمور به اذ لو لا المراد هو الاعراض والتولي لما
تعدى المخالفة بكلمة عن لان المخالفة تتعدى بنفسه والاعراض عن الشيء بالنفس الى التعدي بغيرها بكلمة عن دليل
على ارادة الاعراض منها والكلام الفصيح عن التعويه فلا يصح لا يدل على التهديد الا على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي
ولا يثبت لنا التهديد على المخالفة لا لاجل الاعراض كما يمكن ان يكون للاعراض عن الواجب المأمور به يمكن ان يكون للاعراض
عن الاوامر الدالة على الندب لو سلمنا عدم ظهور كلمة عن في الاعراض فلا اقل من ظهورها في عدم الاعراض فلا اقل من هذه

بالتهديد مجملا فلا يتم بها التمسك اذ كما يحتمل ان يكون التهديد على الاعراض يحتمل ان يكون لعدم اعتقاد ان يكون التهديد على
الاوامر الدالة على الوجوب وكلام المستدل لا يتم الا على الثاني وحاصل الايراد انا لا نسلم ان مخالفة
الامر عبارة عن ترك المامور به لاحتمال ان يكون عبارة عن حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب فيحمل على
الندب وبالعكس كما هو الظاهر من المتعلق بالقرينة وعبارة عن اعتقاد عدم حقية الامر او عبارة عن عدم اعتقاد حقيته
او عبارة عن تركه استكبارا كما يظهر من كلام بعض او عبارة عن مجموع ذلك ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن التمسك بها و
اجيب عنه بان المتبادر من المخالفة عرفا ليس الا ترك الاتيان بالمامور به وعدم الاتيان به واما تتم هذه الوجوه
انما كان يتم الاستدلال لو اتيانا في الاحتمالات المذكورة فبعيد من الفهم لا متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه
الا بدليل وليس اذ استعمال كلمة المخالفة في محاورات العرب متعلقة بالنفس وبالغير بمجرد ترك
الامتثال بالمامور به وقع كثيرا بحيث التصديق بعين لا يدل على ان التهديد للاعراض الغير لما اوردنا من كلمة
المخالفة وربما اجيب عنه ايضا بان تضمن الاعراض في الاية ليكون متعلقا بكلمة التجاوز انما يكون بجهة تركيب
النحوي [illegible] فلا يشترط في المخالفة اعتبار التولي وهيئات الاعراض لو فرض تضمنه في الاية فلا يضر الا ان يكون
او لا يكون به اذ ان كان الاول فيتبعه مطلب الخصم وهو كون التهديد على الاعراض والتولي لا لعدم الاتيان بالمامور به و
ان كان الثاني فلا وجه لهذا الكلام [illegible] المناط في معرفة تركيب النحوي ليس الا تصحيح المعنى دون اللفظ كما لا يخفى
وثالثها ان الدليل اخص من المدعى نظرا الى الامر في قوله تعالى عن امره مطلق لا عموم فيه فلا يعم جميع اوامره
وهو المدعى نعم لو كان مدخولا عن صيغ الاوامر بصيغة الجمع او الامر المصدر بسور الموجبة الكلية لكان التمسك بالاية
في مقام اثبات المدعى صحيحا ولكنه ليس كذلك فيكون مفاد الاية التهديد بسبب مخالفة الامر في الجملة لان النقيضة المهملة
في قوة الجزئية اذ لعل ان يكون بين الاوامر امر وجوبيا كان هذا التهديد لاجل مخالفته فلا يتم به المطلوب اذ
المدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر واجيب عنه اولا بان حجية الدليل هنا غير قادح لامكان التتميم في الجميع
بعدم القول بالفصل وقد صرح به بعض المحققين وثانيا ان الامر في الاية [illegible] للاطلاق اذ المصدر المضاف عند
عدم العهد يفيد العموم بل هو موضوع للعموم نحو ضرب زيد واكل عمرو وشتم بكر والاية افادت العموم ومنعه لم
الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني [illegible] بان دلالة
المصدر المضاف على العموم محل المنع منه لانهم بعدما اتفقوا على استعمال المفرد المضاف في المعاني الاربعة التي للمفرد
المحلى باللام وهي الاستغراق والجنس والعهد الخارجي والذهني اختلفوا في وضعه للعموم او لعدمه على اقوال
قول بوضعه للعموم مطلقا وقول بوضعه للجنس مطلقا وقول بالتفصيل بين المصدر وغيره فالمصدر المضاف موضوع
للعموم دون غيره والحق انه موضوع للجنس مطلقا كما ذكرنا والتمسك بصحة الاستثناء لوضعه للعموم ضعيف لان
صحة الاستثناء تدل على ارادة العموم من المستثنى منه ولا دلالة له على وضعه للعموم وذهب الى الاستثناء انه
لما [illegible] بالحس والعيان انه لا يصح الاستثناء عرفا في مثل قولك ضرب زيد غلامه حسن الا الغلام الحبشي مثلا فتم
واخرى ان المصدر المضاف عام بالنسبة الى اصناف الجزاء الا ان المراد منه المدلول المصدري والامر المضاف في الاية
محمول على ما يطلق عليه من الصيغ ومن نظر الى ان الاصل حمل المصدر على حقيقته ولا دليل هنا على صرفه عن الحقيقة
[illegible] ولكن يصح حمل الاطلاق على هذا الفرض على العموم اما لما ذكره من ان النكرة المضافة تفيد العموم مطلقا ولو لم
[illegible] او لما ذكره بعض الاجلة ما نقل عنه من ان اسم الجنس اذا استعمل ولم يكن قرينة تخصص [illegible] يقع عليه



حيث في انه للاستغراق ولان العموم مفهوم هنا عرفا او لانه لو لم يحمل هنا الاطلاق على العموم يلزم الاجمال وهو
خلاف الاصل نظير قوله تعالى احل الله البيع وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وثالثها [illegible] ورابعها ان الاية لو كان ما
لا يتم المطلوب اذ يصير المعنى حينئذ ان من خالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك الامر بحذر من خالف امرا واحدا
ومنها ان الظاهر من الاية ترتب الحكم على كل فرد لا على المجموع من حيث هو مجموع فتم اقول الحق في الجواب عن
هذا الايراد هو ان يقال ان المفرد المضاف وان لم يكن بحسب الوضع واللغة مفيدا للعموم ولكنه قد يفيد كالامر
في الاية من باب الشرط والتعليق وبعبارة اخرى العموم قد يستفاد من نفس اللفظ بحسب الوضع اللغوي كعموم
الجمع المحلى باللام وقد يستفاد من اللفظ بالعرض كما لو كان اللفظ موضوعا للجنس وتعلق به الحكم العرفي التكليفي فان
الحكم حينئذ ان تعلق بنفس الطبيعة ولكن الطبيعة لما كانت سارية في جميع الافراد فيكون الافراد كلها متعلقا
للحكم فيكون اللفظ مفيدا للعموم بالعرض بحيث يصح الاستثناء عنه كقولك اكل فلان حسن الا اكل الفلاني و
ضرب زيد حسن الا الضرب الفلاني والامر في الاية من هذا القبيل فان المخالفة تعلقت بطبيعة الامر السارية في جميع
افراده فتكون مفيدة للعموم بالعرض وبه يتم المطلوب والحاصل ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كانت طبيعة
الامر حقيقة في غير الوجوب لما تم التهديد [illegible] والوعيد والتهديد على مخالفة طبيعة الامر ورابعها
انا سلمنا دلالة الاية على العموم لكنها لا تدل الا على التهديد على مخالفة الاوامر من حيث المجموع كما [illegible] بان التهديد على
مخالفة مجموع الاوامر لا ينافي ندبية كل الاوامر بناء على استحقاق تارك المستحبات جميعا العقاب وفيه ان
المتبادر من الاية انما هو العموم الاستغراقي الافرادي دون المجموعي كما مر في هذا الايراد ويؤيد ما ذكرنا ما مر سابقا
من ان المفرد المضاف [illegible] يكون موضوعا للجنس واذا تعلق به حكم من الاحكام العرفية التكليفية يكون مفيدا للعموم
الاستغراقي الافرادي لسريان الطبيعة في جميع الافراد ويتم هنا بالعموم الحكمي والى هذا ينظر كلام صاحب المعالم
حيث قال ان الاطلاق كاف في المطلوب وخامسها ان القول بان تارك جميع المستحبات يستحق العقاب
سخيف لانه يلزم على قوله عدم الفرق بين المستحبات والواجبات التخييرية فان الواجب التخييري عبارة عما يستحق
تاركها العقاب اذا تركها الى بدل فاذا ترك الجميع صار مستحقا العقاب للواحد فتارك جميع المستحبات ايضا لو استحق العقاب
لزم ما ذكرناه من عدم الفرق فتم وسادسها ان المصدر المضاف لا يفيد العموم اما بالوضع او بالعرف او بالقرائن
مع كون الاية مشتملة على المخالفة التي تكون معناها عدم الاتيان بالمامور به فالاية تدل على لزوم الحذر على من
لم يأت بالمامور به بطريق السلب الكلي ولا دلالة لها على ان صيغة الامر بما هي معناها موضوعة
للوجوب حقيقة اذ لعلها كانت موضوعة للقدر المشترك والاية تدل على ان الوجوب انما هو من باب ارادة فرد من
المشترك المعنوي فعدم الاتيان بالاوامر على نحو السلب الكلي لما كان موجبا لترك ذلك الواجب كان الحذر
على مخالفة الاوامر جميعا لترك ذلك الواجب ايضا لعلها كانت موضوعة بازاء الوجوب والندب بالاشتراك
اللفظي والمراد منها الوجوب احيانا وكان ترك الجميع بطريق السلب الكلي موجبا للاخلال بذلك الواجب
فالامر بالحذر يكون لترك ذلك الواجب لا لكون مطلق الصيغة حقيقة في الوجوب ومع قيام الاحتمال
يسقط الاستدلال وفيه ان المتبادر من الاية لزوم الحذر على مخالفة الامر ولو كان امرا واحدا لا تفاق
يمكن ان يكون المراد من الامر بحذر المخالفين عن اصابة الفتنة او العذاب هو الامر به لا يساعده في الرد
القرائن الوجوبية لانا نقول هذا خلاف المتبادر من الاية ولا دليل كل احتمال لا يوجب سقوط

وجه الشبه ان العقاب في الواجبات التخييرية بترك الواجب وفي المستحبات لتهاون في الدين كما سيظهر في شرائط العدالة ١٢

الاستعلاء وسادسها ان الآية لا تدل الا على عدم جواز مخالفة الامر دون صيغة افعل ونحوها
اذ الآية انما تدل على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان صيغة افعل تدل عليه وبعبارة اخرى تدل
الآية على ان الامر بالمادة يدل على الوجوب لمكان المصدر المضاف والنزاع انما هو في الصيغة دون المادة
اجيب عنه بان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة ولذا لا يتجه ان يقال ان صيغة افعل ليس بامر
فالتهديد على هذا التقدير بما يصدق عليه الامر من الصيغ وفيه ان هذا ليس الا اصطلاح من بعض اهل العربية
كاهل العرف ولا ريب ان كلام الله تعالى ليس نازلا على اصطلاح بعض العلماء لا يبعد الظاهر من الآية عرفا ان
المراد بالامر ما صدق عليه الامر مما كان على وزن افعل وغيره مما قام مقامه في الدلالة على طلب الفعل ومنها
انا نقول هذا الكلام ايضا اخص من المدعى لان المدعى انما هو اثبات كون الصيغة وما في معناها
حقيقة في الايجاب والالزام مطلقا سواء صدق عليها الامر ام لا والدليل لم يثبت منه الا كونها حقيقة
في الايجاب والالزام فيما صدق عليه الامر ولا ريب ان الامر انما يتم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب
بها على وجه الاستعلاء المستلزم للوجوب الاصطلاحي واما اذا اريد منها مجرد الندب والارشاد او
الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر فاين هذا الدليل من اثبات المدعى على نحو الكلية والعموم نعم
يتم هذا الكلام وينطبق عليه المدعى لو كانت النسبة بين الامر والصيغة عموما مطلقا وليس الامر كذلك
فان النسبة بينهما عموم من وجه كما صرحوا به فيجتمعان في مادة ويفترقان في اخريين اما مادة الاجتماع فحيثما
اذا صدرت الصيغة من العالي المستعلي ومادة افتراق الصيغة عن الامر هي الطلب بالصيغة على وجه
الالتماس مع عدم الرضا بالترك ومادة افتراق الامر عن الصيغة هي طلب المستعلي شيئا بغير الصيغة و
الحاصل انهم اعتبروا في الامر العلو الا ان الظاهر من قولهم في تعريف الامر [illegible] العرف بانه
طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء او طلبا بالقول من العالي انهم يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما
في التعريف الاول فهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها
الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة
عليه حتى يجدي في المواضع الخالية من القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى
للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب فيكون نزاعا في ثبوته ان اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى
خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين وبالجملة لفظ الامر حقيقة في الطلب الوجوبي على سبيل الاستعلاء
كما هو الظاهر المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا
يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذا افردوا لكل منهما بحثا على حدة فما ذكرناه سابقا من كون الصيغة حقيقة
في الوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا لاجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في
الوجوب لما دللنا عليه سابقا وسابعها انا لو سلمنا دلالة الآية على تهديد من خالف امره و
كون المراد بالامر هو الصيغ لنقول ان الآية حينئذ انما تدل على تعيين المراد وهو اعم من كون الصيغة حقيقة في الايجاب
والالزام لاحتمال كونها حقيقة في الندب والآية كانت قرينة صارفة وكونها حقيقة في القدر المشترك وكانت الآية
قرينة معينة وكونها حقيقة في الندب والايجاب بطريق الاشتراك اللفظي وكانت الآية قرينة معينة وكونها
حقيقة في الوجوب وكانت الآية قرينة مؤكدة ومع قيام هذه الاحتمالات كيف يمكن اثبات كون الصيغة حقيقة

في الوجوب بمجرد

في الوجوب بالتمسك بنفس هذه الآية فان العام لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه مع انه يمكن التمسك
بالآية على عدم كون الصيغة موضوعة للايجاب والالزام نظرا الى انها لو كانت موضوعة لذلك لما صح
على ان الامر دائر بين حمل كلام الحكيم على ما يحتاج الى البيان حتى يلزم التأسيس وعلى ما لا يحتاج اليه حتى
يلزم التأكيد ولا ريب ان التأسيس اولى من التأكيد فتدبر جدا وثامنها ان الضمير في امره يحتمل
عوده [illegible] لاحتمال رجوعه الى الله سبحانه والى رسوله فلا يمكن الحكم بان امره تعم اوامر رسوله على التعيين
للوجوب واجيب عنه بان احتمال الرجوع هنا غير راجح بعد عدم القول بالفصل بين امريهما فان كل من قال
بالوجوب في امره تعالى قال به في امر رسوله ايضا وبالعكس ورد بوجود القائل بالتفصيل وهو الابهري
وفيه انه قول شاذ لا يلتفت اليه مضافا الى اصالة عدم النقل وانما يمكن دعوى ان كل للوجوب لو لم
يكن منه تعالى ولا من رسوله وتاسعها ان الآية انما تدل على ان المراد من الاوامر الصادرة منه تعالى
او من رسوله هو الايجاب والالزام واما الاوامر الصادرة من الائمة فلا دلالة للآية في وضعها
فالدليل ايضا اخص من المدعى وفيه انه لا فرق بين اوامرهم من حيث الوضع وما توهمه صاحب
المعالم وتبعه بعض من ان الاوامر الواردة في اخبار الائمة لا تدل الا على الاستحباب ضعيف كما يظهر
وعاشرها انا لو اغمضنا العين من جميع الايرادات المذكورة وقلنا بدلالة الآية على كون الصيغة حقيقة
في الايجاب لنقول ان الآية انما تدل على كونها كذلك عند الشارع وعند اهل عرفه واما دلالتها على كونها
كذلك في اللغة ايضا فلا واجيب عنه بان بعد ثبوت وضعها شرعا ثبت وضعها لغة باصالة عدم النقل
وحادي عشرها ان الآية لا دلالة فيها على نفي اشتراك الامر بين الوجوب والندب بل يحتمل لاحتمال ان يكون
كلمة او للتقسيم لا للترديد فالمراد بالفتنة الآفات الدنيوية فيكون المعنى ان المخالف لبعض الاوامر تصيبه
الفتنة والبعض الآخر العذاب الاخروي اما الآفات الدنيوية ومعتقدها فتصيب تارك المندوب كما صرح به
في بعض الاخبار ما اتفق لآدم [illegible] فانه اصابه ما اصابه واما العذاب الاخروي فتصيب تارك الواجب واجيب عنه
اولا بانه يلزم من الآية على هذا الفرض ان يكون كل من ترك المستحبات تصيبه الفتنة والعطف حاصل بخلافه
وثانيا انه يلزم استعمال المشترك في معنييه من غير قرينة وهو فاسد عند الاكثر وان جوزه بعض [illegible]
الآكلة او وهما لا تصلح لذلك لاحتمال التنويع ولا يمكن ان يقال ان امره سبحانه للندب لان تارك الندب لا يصيبه
العذاب فتعين ان يكون امره تعالى للوجوب فيلحق امر غيره بامره سبحانه باصالة عدم النقل وثاني عشرها
ان الاستدلال بالآية انما يتم لو كان الموصول فاعلا لقوله فليحذر وهو غير مسلم لجواز كونه مفعولا قام مقامه
فلا يتوجه الامر بالحذر الى مخالف الامر فلا يتم الاستدلال وفيه ان هذا ضعيف لان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى
من اسناده الى المفعول كما حقق في محله لا يقال ان الفاعل مضمر والموصول مفعول فيكون المأمور بالحذر
من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا لانا نقول ان المتسللين هم المخالفون عن امره فكيف يصح
امرهم بالحذر عن انفسهم مع ان اضمار الفاعل على تقدير وجود ما يصلح ان يكون فاعلا في الكلام خلاف الاصل على
ان ارجاع الضمير المفرد الى الجمع غير ملائم الا بتأويل كل واحد واحد وهو تكلف وعلى تقدير تسليمه يبقى قوله ان
تصيبهم بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين فان قيل الحذر كان منصوبا [illegible] او الفتنة قلنا
اصابة الفتنة ليست علة للحذر لامتناع اجتماعهما معه [illegible] لان المفعول لاجله من علل الفعل المعلل به

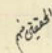
والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة وترتيبها عليه تقريبا سناد الفعل الى المفعول حيث وجب الحذر من
مخالفة الامر ايضا وذلك لانه لو وجب الحذر من مخالفة الامر وجب الحذر من نفس مخالفة الامر بطريق اولى
فتم ومنها قوله سبحانه في سورة والمرسلات واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعالى
ذمهم على مخالفتهم للامر وتركهم الركوع بمجرد سماعهم لفظ اركعوا مجردة عن القرائن خالية عن الصيغة والذم
على الايجاب لذمهم على الامتناع عما امروا به ومخالفتهم عقيب الامر بالركوع بقوله لا يركعون فانه ليس
على حقيقته وهو الاخبار فيتعين ان يكون للذم والذم لا يتوجه لولا الصيغة للوجوب واورد عليه اولا بمنع
كون الذم على ترك المامور به لاحتمال ان يكون على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى بعد ذلك
ويل يومئذ للمكذبين او على استكبارهم لانه قيل انها نزلت في بني ثقيف حين امرهم النبي صلعم بالصلوة
فقالوا لا نجبي فانها سبة علينا فقال صلعم لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود وحينئذ احتمال
كون الذم على ترك المامور به كلية بما خلاف الظاهر من الاية فان ظاهرها يدل على ان ترتب الذم
على مجرد الترك والويل على التكذيب الا الاحتمالات البعيدة غير قادحة نعم الاحتمالات تجيء ايضا
لو دخل في العمليات فاما في القطعيات فالاحتمال المضر فيها انما هو الاحتمال المساوي والراجح
واما المرجوح كما نحن فيه فغير قادح ودعوى مساواته في المقام مرجوحا ممنوعة لان المتبادر من قوله
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون انما هو الذم على مجرد مخالفة الركوع ولا سيما ويقول تعالى ويل
يومئذ للمكذبين على كون الذم للتكذيب ضعيف جدا اذ لا يدل على ذلك لجواز كون ذمهم من حيث
انكارهم مكذبين واختصاص الذم بهم فالويل للمكذبين ان كانوا غيرهم والحاصل الاية مما استحقاق
الكفار الذم والعقاب من جهتي المخالفة والتكذيب مثل اللفظ ذلك كالمشهد بالاول قوله واذا قيل لهم
اركعوا الاية ويشهد بالثاني قوله ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على
تكذيبهم الرسل في التبليغ او بيان استكبارهم بدليل آخر وهو [illegible]
[illegible]
المحظورات الصغيرة [illegible] ان الكفار الاية بظاهرها تدل على ان الكفار حال كفرهم كانوا مكلفين
بالفروع اي بالركوع وتكليفهم بالفروع في هذه الحالة تكليف بما لا يطاق لان الركوع عبادة والعبادة
بشرطها صحتها مشروطة بالاسلام فالتكليف بالعبادة حال انتفاء شرطها تكليف بما لا يطاق سلمنا ان
تكليفهم بالفروع في هذه الحالة ليس تكليفا بما لا يطاق ولكنه قبيح لعلم الامر بعدم وقوعها منهم لانتفاء شرط
الصحة ومع علمه بعدم الوقوع يكون التكليف سفها لا يصدر عن عاقل فضلا عن الحكيم على الاطلاق فيجب ان لا
يكون الذم لتكذيبهم الرسل او عدم امتثالهم على الامر بالركوع استكبارا وهذا لا ينافي دلالة الصيغة وضعا
فلا يتم الاستدلال على المدعى لان اثباته يتوقف على كون الذم على ترك الركوع عند سماع الامر وهو اركعوا وبعد لم
يثبت ذلك وهذا اما الجواب عن قولنا ان تكليف الكفار بالفروع في حال كفرهم تكليف بما لا يطاق الى [illegible] ان في
تكليف الكفار بالفروع يتصور وجوه احدها كونهم مكلفين بها حال الكفر بشرط الكفر وثانيها كونهم
مكلفين بها حال الكفر بشرط عدم الكفر وثالثها كونهم مكلفين بها حال الكفر لا بشرط الكفر وعدمه والذي
يكون هو التكليف بما لا يطاق انما هو الوجه الاول دون الاخيرين اذ جواز تكليفهم بها حال الكفر مشروطا بعدم
الكفر ظاهر لكن صدقا ما كونهم مكلفين بها لا بشرط الكفر وعدمه فيمكن ايضا بامكان اختيار عدم الكفر [illegible] الحكم مع

انه لولم

انه لو لم يكن تكليفهم بالفروع حال الكفر لا مشروطا بعدم الكفر ولا لا بشرط صح الذم ضرورة ان الواجبات المطلقة
كلها مشروطة على ان كلامنا في هذا المقام نظير الامر بالصلوة على من لم يكن على وضوء فكما ان المورد لا يقول
بلزوم التكليف بما لا يطاق حين صدور الامر بالصلوة في الحالة التي يكون المكلف على غير طهور فليس له ان يقول
بخلافه في تكليف الكفار بالفروع واما عن قولك ولكنه قبيح لعلم الامر انتفاء شرطه فبالنقض بالاصول العقائد
فان تكليف الكفار بها ليس كما هو في محل النزاع حتى الخصم مع ان الامر عالم بعدم الوقوع فلو قبح التكليف
بما علم بعدم وقوعه لقبح هذا التكليف ايضا فما هو جوابهم فهو جوابنا والجواب واخرى بالحل وهو ان علم الامر بعدم
الوقوع انما يكون موجبا لقبح التكليف اذا كان التكليف حقيقيا اي اريد من التكليف وقوع المكلف به واما
اذا كان ابتلائيا اي اريد منه مجرد اتمام الحجة فلا يلزم منه القبح اصلا بل هذا التكليف مشروط بعلمه بعدم
الوقوع وثالثها ان الصيغة بعينها للوجوب لانضمام اليها القرينة الدالة عليه بالاجماع فلعل الامر بالركوع
كان مقترنا بها وحينئذ مضافا الى ان الاصل عدمها يدفع ظاهر الاية هذا الاحتمال فان ظاهرها
انه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان الاعتبار لا بالقرينة ورابعها ان النزاع
في دلالة الصيغة مع قطع النظر عن صدورها من العالي وعدمه والاية وان كانت مشتملة على صيغة
بمحل مقتضاها الحمل بالقائل ولكنه غير مراد قطعا اذ ترتب الذم لا يتعقل الا اذا كان الامر عاليا مستعليا
بحيث كان الواجب على المامور اطاعته فاذن الدليل اخص من المدعى الا ان يقال بانا نعلم بعلم ضروري بالعقل
في افادة الصيغة الايجاب الا انه وانما هو في المقام من المقارنات لا من الشرائط فتدبر ومنها قوله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة وجه الاستدلال انه نفى التخيير اذا امر الشيء
فيبقى الوجوب وفيه مضافا الى ما مر من منع صدق الامر على صيغة افعل مطلقا وان المتبادر منه ثم اخص
من المطلوب ان قضاء الامر هو الالزام لا مجرد التوجه فلا يفيد ومنها قوله سبحانه ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وجه الاستدلال ان تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت
امري ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا والعاصي يعذب لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك الامر معذب ولا عذاب الا على ترك الواجب وفعل المحرم وفيه مضافا
الى ما سبق من الاختصاص بلفظ الامر ان المراد بالعصاة الكفار بقرينة الخلود فالاية لعدم جواز حملها على عمومها
ولزوم تخصيصها بمن يستحق الخلود يسقط بها الاستدلال في محل البحث والحمل على مكث طويل تجوز لا يصار
اليه بلا دليل فعموم الموصول لا يفيد لامكان تخصيصه وهو اما مقلع على المجاز او مساويه ومع ذلك ايضا
يسقط الاستدلال لقيام الاحتمال على انه قد قيل ان العصيان يتحقق في ترك المندوب ايضا وانه ليس
عبارة عن ترك المامور به والا لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم
تكرارا خاليا عن الفائدة فتدبر الثالث [illegible] من الاضداد منها قوله صلعم لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة مع ان الطلب على سبيل الندب قطعا قد تعلق به فالامر يكون للوجوب
وفيه ما مر من ان النزاع في الصيغة وفي الرواية هو الامر بالمادة مع ان هذا لو لم يكن ظاهرا منها لما كان
جزء من الصيغة ايضا ظاهر من الرواية [illegible] سقوط الاستدلال فتحظ انه لا دلالة في الرواية
على اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا فيكون المراد بقوله لامرتهم لالزمتهم

اوجبت عليهم بعزيمة نفى الامر و ثبوت الندب فتدبر و منها ما مر ايضا من خبر بريرة حيث
اعتقتها وكان لها زوج كان عبدا وهى لما علمت بالتخيير اختارت مفارقة زوجها فاشتكى زوجها الى
النبى صلى الله عليه وآله فقال لها صلى الله عليه وآله ارجعى الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت يا رسول الله اتأمرنى بذلك
فقال صلى الله عليه وآله لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لى فيه وجه الاستدلال انه لولا الامر للوجوب لكان اثبات الشفاعة
المنه وبعد قولها مع نفى الامر منافيا اذ استحباب قبولها يقتضى ندبية الرجوع وعدم الامر يقتضى
عدم ندبيته لو كان الامر للندب وفيه ما سبق من الاختصاص بلفظ الامر بل بامر النبى صلى الله عليه وآله اذ لا دلالة فيه
على ان سائر الاوامر للوجوب مع عدم وضوح سنده فتم و منها صحيحة الحلبى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن صدقة المال يأخذها السلطان فقال لا آمرك ان تعيد ولا ريب ان الاعادة مستحبة فالامر
للوجوب وفيه ما سبق من احتمال الاختصاص و منها احتجاجه صلى الله عليه وآله على ابى سعيد الخدرى حين
دعاه وهو فى الصلاة فلم يجبه بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم
وجه الدلالة انه ذم ابا سعيد حيث قال صلى الله عليه وآله وما منعك من الاستجابة وقد سمعت قوله تعالى استجيبوا
الآية دليل على كون الصيغة حقيقة فى الوجوب والا لما صح الذم وفيه مضافا الى عدم ثبوت الرواية
لعدم وضوح سندها انه لا دلالة فيه لجواز حمل الاستفهام على حقيقته فتم مضافا عن كثير من الايرادات
المتقدمة و منها خبر يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا يونس ملعون من ترك امر الله
انا اخذت تأديبه دم [illegible] اخذ بحرارة فنقض بعضنا الجليل وفيه ما سبق من الاختصاص بالامر
بل بامر الله تعالى فلا يتعدى الى غيره فتم على ان سنده ضعيف لمكان سهل بن زياد الضعيف وبكر بن صالح
ويونس بن ظبيان الذى قيل فى حقه بعض انه كذاب وضاع [illegible] ومنها خبر محمد بن مسلم و
زرارة قالا قلنا لابى جعفر عليه السلام ما تقول فى الصلاة فى السفر كيف هى وكم هى فقال ان الله تعالى يقول
واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة فصار التقصير فى السفر واجبا كوجوب
التمام فى الحضر قالا قلنا انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام
فى الحضر فقال عليه السلام اوليس قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح
عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره فى كتابه وصنعه
نبيه صلى الله عليه وآله وكذلك التقصير وجه الدلالة ان صيغة افعل لو لم تكن للوجوب لما صح منهما ذلك ولما قررهما الامام
على ذلك واجيب عنه مرة باختصاص مورده فلا يفيد العموم فتم واخرى بضعف السند نظرا الى عدم معلومية
طريق الصدوق الى محمد بن مسلم وزرارة معا نعم طريقه الى كل منهما منفردا عن الاخر صحيح على ما قيل معلوم وهو لا يجدى
كما صرح به بعض الخامس ان الصيغة اما حقيقة فى الوجوب فقط ام لا وعلى الثانى اما حقيقة فى غيره خاصة ام لا
وعلى الثانى فاما حقيقة فيه وفى غيره بالاشتراك اللفظى او المعنوى ولا وجه للاول منها بطل فتعين الاول
اما الثانى فلانها لو كانت حقيقة فى غير الوجوب خاصة فاما حقيقة فى احد المعانى الثلثة اعنى بها الندب او الاباحة
او التهديد او فى غيرها والثانى لم يقل به احد والاول يبطله وجود علامة التجوز فيه وهو عدم التبادر فى كل منها
اما الثالث والرابع فلا بطالهما الاشتراك اللفظى والمعنوى والحقيقة والمجاز اولى منه واما الخامس فظ
وفيه انه مبنى على ترجيح الحقيقة والمجاز على الاشتراك المعنوى وهو غير ثابت السادس انه قد ادعى جماعة من

المحققين منهم

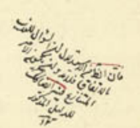


المحققين منهم المرتضى وابن زهرة والشيخ والعلامة من الخاصة والحاجبى والعضدى وغيرهما من العامة
الاجماع على ان الامر للوجوب فى الشريعة والاجماع المنقول بخبر الواحد العادل حجة واختصاص الدليل بالمدعى عن
[illegible] لامكان تعميم المدعى بالاصل السابع ان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يكون
له لفظ كسائر المعانى المحتاج اليها ولا لفظ الا صيغة افعل ونحوها اولا بالمعارضة بان الطلب و
الندب ايضا كالوجوب فى الاحتياج اليهما ولا لفظ الا صيغة افعل ولا ترجيح بل نقول ان الترجيح مع
صيغة الطلب لكونه اعم والعام قد يستعمل فى الخاص حقيقة من دون العكس وثانيا بمنع انحصار اللفظ
الدال على الوجوب فى صيغة افعل لوجود لفظ اوجبت والزمت فتم هما لفظان صريحان ولفظ افعل مثلا الثالث
ولكن الغرض دفع الحاجة وهو يحصل بالاشتراك ولا اتحاد الثامن ان حمل الامر على الوجوب يستلزم القطع
ببرائة الذمة فكان الحمل عليه مكان الاول اولى عقلا ونقلا وفيه مضافا الى ان الكلام ليس فى مقام
العمل والاحتياط ان اثبات الوضع بمثل ذلك مبين الفساد مع انه قد ادعى ان العبرة بان الحمل عليه على خلاف
الاحتياط محتجا بانه يوقعنا الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على اداء الامر على هذا الوجه و
منها اعتقاد قبح تركه وربما قد كره هذا الترك وكل ذلك قبيح لان كل من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويزه كون
المأمور به غير واجب [illegible] الاقدام على ما لا يؤمن من قبحه فى القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه وفيه نظر فى الجميع
التاسع ما يروى عنها للندب بوجوه [illegible] الاول قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال
انه فوض الاتيان بالمأمور به الى مشية المأمورين ومعلقة عليها وهو معنى الندب اذ الواجب غير مفوض الى
اختيار المأمورين واذا ثبت ذلك فى امر الرسول ثبت فى غيره من الاوامر الصادرة عن الائمة عليهم السلام ايضا [illegible]
المركب وضعا [illegible] فى الشرع ثبت فى اللغة ايضا باصالة عدم النقل وفيه اولا مضافا الى ضعف سند
الرواية ان المستدل بها انما تم باعتقاد المستدل لو كان الاتيان بالمأمور به معلقا على المشية وليس كذلك
لانه معلق على الاستطاعة لا على المشية فالظاهر من الرواية انما هو نفى التكليف بالاطاق ولا دلالة فيها
على مدعى الخصم لما عرفت من ان الاستطاعة غير المشية بل نعم بعض دلالتها على ان الامر للوجوب مع ان سياق
المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة فى الندب والا لما احتاج الى البيان وثانيا لو سلمنا كون الاستطاعة بمعنى
المشية وكون الاتيان بالمأمور به معلقا عليها لقلنا ايضا ان مجرد ذلك غير مجد بل المجدى كون الرواية دالة
على ان الاتيان بالمأمور به معلق على المشية مطلقا كان تكون الرواية اذا امرتكم بشئ فأتوا اذا شئتم وليس كذلك
لانها تدل على ان تعليق كل المأمور به على المشية وهذا غير مناف لوضع الامر للايجاب الثانى الثالث الرابع
فى الصيغة والرواية على فرض دلالتها تدل على ان مراده صلى الله عليه وآله اوامره الندبية ولا يلزم منه كون الصيغة موضوعة
له اللهم الا ان يقال ان الصيغة امر بتقريب تام ولكنه ضعيف بانه من اصطلاح من علماء الفروع وكلام
الشارع لا يتحمل البيان لثمرات الندب عن معناه الحقيقى والا لما كان لا احتياج الى البيان لانصراف
الصيغة اليه وحمل البيان على التوضيح والتأكيد خلاف الاصل فتم وربما يقال ان اداة الحقيقة من
ادوات الاهمال دون العموم وهو فى قوة الجزئية ولذا لو قال السيد لعبده اذا جاءك زيد فاكرمه لا يفهم
العبد منه الا لزوم اكرام الزيد فى مرة واحدة عند مجيئه لا عند كل واحد واحد من المجيئات وعليه فالرواية
تدل على ان بعض اوامره صلى الله عليه وآله للندب والمأمور به وامره صلى الله عليه وآله مخير فى [illegible] من اوامره بين الفعل والترك وهذا غير مناف

لكون الصيغة موضوعة للوجوب او للقدر المشترك بينه وبين الندب او لهما معا بالاشتراك اللفظي ولكن لا يخفى
ان هذا الايراد مما لا وجه له نظرا الى ان ادوات الامر لم يكن من ادوات العموم بحسب الوضع ولكن قد يفيد العموم
بالقرينة المعتبرة عرفا كالمحيز فان اهل العرف يفهمون التعليل من الرواية بمعنى انهم يفهمون ان علة
التحيير هو الامر حيثما يوجد الامر يوجد التحيير عرفا وخامسا انه لو تم ما ذكره من مفاد الرواية لما تدل
على مدعاهم لان المباح ايضا مفوض الى اختيار العبد فلا دلالة للرواية على كون ما امر به مندوبا او لعله
كان مباحا فتم وسادسا ان النزاع في الوضع والرواية انما تدل على المراد ولا ريب ان تعيين المراد
لا دلالة فيه على الوضع بشيء من الثلاث لاحتمال كون الصيغة حقيقة في الندب حتى تكون الرواية قرينة
مؤكدة وحقيقة في الوجوب حتى تكون الرواية قرينة صارفة وحقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب حتى
تكون الرواية قرينة معينة وحقيقة في كل من المعنيين بالاشتراك اللفظي حتى تكون الرواية قرينة معينة
ومع قيام هذه الاحتمالات كيف يمكن بها الاستدلال لاثبات الندب مع انه يمكن الاستدلال بها الى الاستدلال
نظرا الى ان الامر يدور بين التاكيد والتاسيس والثاني اولى فتم لا يقال هذا الايراد لا يقدح في
المقصود لان المقصود من عنوان هذه المسئلة المشكوك فيها انما هو تعيين المراد من الاوامر الشرعية
فاذا تعين المراد منها كفى في الوضع كائنا ما كان لانا نقول ان الرواية غاية ما فيها انها تدل على تعيين
المراد في اوامر الرسول واما اوامر غيره فلا دلالة لها عليها والتمسك بالاجماع المركب ضعيف لعدم ثبوته
السابع ان اهل اللغة لم يفرقوا بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو كان دالا على الايجاب لا لزم لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف
ما قالوا به وفيه ان مراد المستدل بعدم الفرق بينهما الا بحسب الرتبة اما ان يكون عدم الفرق بينهما في الصيغة الا
بحسب الرتبة بمعنى انها اذا صدرت من العالي يكون امرا واذا صدرت من الداني يكون سؤالا واما ان يكون عدم
الفرق بينهما في المادة الا بحسب الرتبة بمعنى انه لا فرق بين معنى مادة الامر والسؤال الا الرتبة وبعبارة اخرى معنى
مادة الامر والسؤال يكون كذا مفهوما ولا فرق بينهما بحسب المعنى الا الرتبة بمعنى ان مادة الامر لا تصدق الا اذا
كان الطالب عاليا ومادة السؤال لا تصدق الا اذا كان الطالب دانيا ان كان الاول كما هو الظاهر يرد عليه اولا
ان النزاع انما هو في مطلق الصيغة مع قطع النظر عن الطالب لا في الصيغة التي صدرت من العالي وصدق عليها
الامر كما هو الظاهر من عبارة المستدل حيث قال والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر سلمنا عدم ظهور كلامه في ذلك
ولكنا نقول ان النزاع على زعم المستدل اما في الصيغة مطلقا او في الصيغة الصادرة من العالي ان كان الاول فقوله
والسؤال انما يدل على الندب لا يلائم المصادرة على المطلوب وان كان الثاني يرد عليه ما ذكرنا من ان النزاع يكون
في الاعم لا في الاخص وما توهمه بعض من اختصاص النزاع بصورة صدور الصيغة من العالي فهو من النظر لما
مر من ان النزاع في الصيغة المجردة من حيث هي كذلك مع قطع النظر عن القرائن كما هو المصرح به في عبائر
جمع وثانيا ان قولك ان الصيغة اذا صدرت من العالي يكون امرا ومن الداني سؤالا لا يتم من النظر لانها
اذا صدرت من المستعلي تكون امرا وان كان المستعلي ادعائيا واذا صدرت من غير المستعلي لا يكون امرا وان
كان عاليا فان الصيغة الصادرة من العالي على وجه الالتماس والخضوع تكون سؤالا لا امرا وان ادعى الخصم
تنصيص اهل اللغة على ان الصيغة اذا صدرت من العالي فهي امر ومن الداني سؤال فنمنع منهم التنصيص عليه

اذ لم يجد عليه

وجوابه ان هذا الاصل
لا اصل له ١٢



اذ لم يجد عليه منهم تنصيص ومع التنزل والتسليم يمنع اعتبار تنصيص اللغوي في المقام اذ لا يحصل منه
الظن بل الظن على الخلاف وثالثا لو سلمنا جميع ذلك نقول ان قولك والسؤال انما يدل على
الندب فاسد لانا نمنع من عدم دلالة السؤال على اللزوم بل يدل عليه ولذا ترى المحتاج يطلب فان مدلول صيغة
افعل على ما مر انما هو الطلب الحتمي سواء صدرت من العالي على سبيل الاستعلاء حتى يكون امرا او من
الداني حتى يكون سؤالا نعم من لوازم الاول استحقاق الذم على الترك عند العقلاء دون الثاني فليس
استحقاق الذم جزءا من مدلول الصيغة بل هو لازم خارجي له وذلك ايضا ليس من مدلول لفظ الوجوب بل من لوازمه
العرفية وما ترى من انهم عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك فنظرهم الى لازمه الذي هو المقصود
الاهم في الاصول والتعريف باللازم غير عزيز والحاصل ان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال ايضا كذلك عليه
ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه فهذا هو معنى
الوجوب اللغوي فيه لا الوجوب الشرعي الاصطلاحي اللازم له الا ان يقال الا ان صيغة افعل عند لطلب
الفعل مع المنع من الترك بل لطلب الفعل على جهة الاستعلاء ومع المنع منه وهذا المعنى لم يتحقق في
السؤال ولو سلم فلا نسلم ان السائل استعمل الصيغة فيه بل انما استعملها في الطلب المقارن للتضرع و
الخضوع فقط كيف ولو كانت موضوعة لما ذكرت وقد استعملها السائل فيه على زعمك كان استعمالها على سبيل
الحقيقة وقد صرح ائمة المعاني بان استعمالها في السؤال والدعاء على سبيل المجاز وربما توهم ان الاصوليين صرحوا بان صيغة
افعل استعملت في خمسة عشر معنى وعدوا من جملة ذلك الوجوب والسؤال فيعلم ان السؤال عندهم مغاير للوجوب
السؤال للوجوب وفيه نظر ورابعا ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعض بعدم صحته كما صرح به
العلامة رحمه الله لو سلمنا ان الصيغة في السؤال موضوعة للندب لنقول ان قولك بالقياس في
الامر كذلك ثم اذ لا تلازم بينهما وكذا قولك ولا يلزم فرق آخر تم لما عرفت من ان هذا النقل منهم غير ثابت على
انه لا دليل على اعتبار النقل عن اهل اللغة اذا كان النقل ضعيفا والمنقول عنهم مهملا فان اعتبار قولهم
الظن وهو غير حاصل في المقام وان كان الثاني فيرد عليه اولا ان النزاع انما هو في الصيغة لا في
المادة وثانيا ان قولك بان الصيغة اذا صدرت من العالي يصدق عليها مادة الامر ومن
الداني يصدق عليها مادة السؤال ان اردت منه بيان اصطلاحهم فلا نزاع فيه اذ لا مشاحة في الاصطلاح
ان اردت منه بيان اصطلاح الاصوليين فان الصيغة الصادرة من المستعلي عندهم امر وان كان ادعائيا و
الصيغة الصادرة من الداني عندهم سؤال وان كان ايضا ادعائيا فان قلت ان كلامهم ليس كما ذكرت لانهم قالوا
ان الصيغة الصادرة من العالي امر ومن الداني سؤال قلنا ان الامر وان كان كما ذكرت الا انهم ارادوا من
العالي والداني المعنى الاعم من الحقيقي والادعائي فليس هذا الا ما ذكرنا وان اردت منه بيان المعنى العرفي فهو ضعيف لان مادة
الامر قد يطلق في العرف ويراد بها الشيء كقولك هذا امر عجيب اي شيء عجيب وقد يطلق ويراد بها الواقع كقولك نفس
الامر يعني الواقع وقد يطلق ويراد بها الفعل كقولك امر فلان مستقيم اي فعله وشره وقوله تعالى اتعجبين من
امر الله اي من فعله وقد يطلق ويراد بها الشأن كقولك لم امر قضى ان يقع على المسئول اي شأنا وقد يطلق ويراد بها
الطلب كقولك امرت فلانا اي طلبت منه ولكنها حقيقة في الاخير وحقيقة في جميع ومادة السؤال قد يطلق ويراد بها
الاستفهام كقولك اسئل من فلان وقد يطلق ويراد بها الطلب كقولك اللهم اني اسئلك وثالثا ان قولك و

السؤال انما يدل على الندب ثم لان المبادر من السؤال انما هو طلب فعل مع الرضا بالترك ولا ينفع بالوجوب
الا هنا فليس للندب بعد اذا ثبت ذلك في السؤال ثبت ايضا في الامر لعدم الفرق بناء على زعم المستدل
ورابعا ان قوله فكذا الامر ثم اذ لا تلازم بين السؤال والامر اذ لا منع في كون الامر للوجوب والسؤال
للندب انه قد عرفت ان ما نقلوه من اهل اللغة من عدم الفرق الا في الرتبة ثابت مع انه لا يوجب
حصول الظن الثالث انه ما فعله من ترك ضده داخل في الواجب فكل واجب مندوب ولا عكس
لان الواجب ملام على تركه ولا كذا المندوب فوجب حمل الامر حقيقة عليه لكونه متيقنا وغيره مشكوكا الى
ان اثبات الوضع بمثل ذلك غير صحيح لان الادلة الدالة على الوضع للوجوب تنفي كونها موضوعة للندب
واحتج القائلون بكون الصيغة حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق الطلب المشترك بين الوجوب
والندب بوجوه منها ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في
الندب كقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وتارة في القدر المشترك وفي الجامع بينهما كقوله تعالى افعلوا الخير
والخيانة والزيادة والاصل ان تكون موضوعة للقدر المشترك بينهما اذ لو لم تكن كذلك لكانت حقيقة في الجميع
على سبيل الاشتراك اللفظي او حقيقة في الوجوب مجازا في الاخريين او حقيقة في الندب مجازا في الاخريين
او حقيقة في القدر المشترك فقط على سبيل الحقيقة الاخيرة لان الاشتراك اللفظي مخالف لاصلين احدهما
الاصل الاعتباري وهو ان الاشتراك اللفظي محتاج الى الوضع الزائد على القدر المتيقن وهو امر حادث
مسبوق بالعدم والاصل عدمه وثانيهما الغلبة فان الحقيقة والمجاز والاشتراك المعنوي اغلب
من الاشتراك اللفظي واما الحقيقة والمجاز فايضا على خلاف الاصل بالنسبة الى الاشتراك المعنوي ويمكن
تقريب هذا الاصل بطرق ثلثة احدها الغلبة فان الاشتراك المعنوي اكثر من الحقيقة والمجاز فالظن
يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وثانيها ان المجاز بنفسه مرجوح بالنسبة الى المشترك المعنوي
وثالثها القاعدة المقررة عند العلماء من انه لو كان للفظ معنى حقيقيا ومعنى مجازيا واستعمل مجردا
عن القرينة فالاصل في الاستعمال هو ارادة المعنى الحقيقي وان لم يعلم ذلك المعنى بالتفصيل وهذا الاصل
مرجح محكم سواء كان الشك في المراد بعد العلم بالحقيقة والمجاز او في الوصف بعد العلم بالمراد وهذا
الاصل يحتمل ان يكون بمعنى القاعدة المأخوذة من اتفاق العلماء ويحتمل ان يكون بمعنى الظاهر نظرا
الى ان الغالب في الاستعمال ارادة الحقيقة ويحتمل ان يكون المراد به الاصل الاعتباري بمعنى انه لو لم
يرد من اللفظ معناه الحقيقي لزم ارادة المعنى المجازي منه وهو محتاج الى القرينة والاصل عدمها اذا
عرفت ان الاصل متعين وذلك فلو قلنا بان الصيغة موضوعة للجميع على سبيل الاشتراك اللفظي لزم
خلاف ما ذكر من الاصلين وهما الاصل الاعتباري والغلبة واما لو قلنا بوضعها للوجوب او الندب فقط
لزم خلاف اصول ثلثة الاصل الاعتباري والغلبة وعدم مراعاة الاصل المقرر في جانب القدر المشترك
واما لو قلنا بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط لزم خلاف هذا الاصل في الاخريين واما لو قلنا
بوضعها للقدر المشترك فلا يلزم خلاف الاصل اصلا والحاصل ان الصيغة بعد استعمالها في الوجوب
مرة وفي الندب اخرى مع وجود الجامع القريب بينهما فالاصل ان تكون موضوعة للقدر المشترك اذ لو كانت
موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك ولو لاحدهما فقط لزم المجاز فتكون موضوعة للقدر المشترك وهو طلب

الفعل حتى

الفعل وهذا للاشتراك والمجاز واجيب عنه اولا بان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير
اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا سابقا الادلة الدالة على الوضع للوجوب بخصوصه ولا تأبى ثانيا
ان مقتضى الاصل عدم كونها مجازا ايضا عند الوجوب فلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل المرجح
الى المجاز اذا تعارضا وثانيا بلزوم المجاز ايضا على تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك لان استعمالها
في كل واحد من المعنيين بخصوصه وبقيد الخصوصية مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية
فان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الفرد الخاص بخصوصه مجاز فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك
سواء كانت الصيغة في المعنيين حقيقة ومجازا او حقيقة في القدر المشترك خاصة على ان الاولى
هو اختيار ان التجوز اللازم على تقدير الحقيقة والمجاز اقل من التجوز اللازم على تقدير الوضع للقدر
المشترك لان التجوز في الاول يختص باحد المعنيين وهو الندب وفي الثاني حاصل فيهما جميعا استعمل
الصيغة فيهما بالخصوص لا يقال ان المجازين متساويان باعتبار ان استعمال الصيغة في القدر
المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعمالها في المعنى الاخير على الثاني فيتساويان لانا نقول
ان استعمالها في القدر المشترك الا نادر واقع في غاية الندرة والشذوذ واين هو من استعمالها
في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان الترجيح له لم
يتم عليه الدليل حتى هكذا في المقام واورد عليه بعض شذوذ استعمالها في القدر المشترك لا ينعقد
شائع لا ندرة فيه فالمجازان متساويان ولا رجحان لاحدهما على الاخر اقول الاحسن في الايراد عليه
هو ان يقال ان بناء دليل المستدل في التمسك بكون المجاز خلاف الاصل اما على الاستعمال الوقوعي
حتى يكون مراده ان الصيغة استعملت في الوجوب والندب فلو قلنا بانه حقيقة في احدهما او فيهما لزم
التجوز او الاشتراك او على الاستعمال الفرضي حتى يكون المراد انها لو كانت حقيقة في احدهما يلزم التجوز
لو استعملت في الاخر ولو كانت حقيقة فيهما يلزم الاشتراك وكذا جواب المجيب يحتمل فيه الامرين
فعلى الاول يكون ان الصيغة استعملت في خصوص كل من الافراد فلو كانت للجامع يلزم التجوز في كل
منها بل هو ازيد وعلى الثاني انها لو كانت حقيقة في الجامع يلزم التجوز لو استعملت في كل منها فهذه
احتمالات اربعة فان كان بناء الجواب على الوقوع فيتوقف تماميته على اثبات الاستعمال في خصوص
الفرد واني ذلك مع عدم الدليل عليه وان كان بناؤه على الفرض فلا يتم ما ذكره لوجه ان زيادة التجوز على
الوضع للجامع من حيث الاستعمال فيه وندوره لان الندرة تتحقق مع الوقوع دون الفرض
فالصواب في الجواب بناء على كون الدليل على الوقوع هو انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على
التجوز وهو على سبيل الكلية ممنوع كما سيجيء ان شاء الله تعالى وبناء على الفرض بما مر من الايراد عليه فتدبر
وثالثا ان دعوى ان الاصل يقتضي ان تكون الصيغة موضوعة للجامع بين المعنيين اذا علم انها
لو استعملت فيهما وكان بينهما قدر مشترك على نحو الكلية ممنوعة اذ لا اصل لهذا الاصل على سبيل الكلية
كما بيناه سابقا فنقول ايضا توضيحا للمقام ان مراد المستدل بالاصل هنا اما غلبة الاشتراك المعنوي
على الحقيقة والمجاز اللذين هما اغلب من الاشتراك اللفظي واما الاصل في الاستعمال الحقيقة واما
اصالة عدم القرينة واما مرجوحية المجاز لان الاول فان اراد منه ان الموضوع في غالب الالفاظ القدر

المشترك فنقول مسلّم بل مسلَّم في كل الالفاظ الموضوعة بالوضع اللغوي لان كل الالفاظ الموضوعة
اللغة يكون موضوعا للقدر المشترك بين افراده وكذا عن مجهول لان الصيغة ايضا لو كانت موضوعة
للوجوب يصدق عليها انها موضوعة للقدر المشترك بهذا المعنى وان اراد منه ان الغالب في الالفاظ
المتعددة المعاني التي تكون بينها قدر مشترك تكون الموضوع له هو القدر المشترك فالغلبة ممنوعة
فانّه لم يثبت ذلك بل التحقيق في المقام هو ما ظهر من ان اللفظ الذي اطلق على معنيين مثلا
وكان بينهما قدر مشترك ومناسبة لا يخلو اما ان يحصل القطع باطلاقه على الخصوصيتين وبعلم اطلاقه
على القدر المشترك او يحصل القطع باطلاقه عليهما ويحصل الشك في اطلاقه عليه او يحصل القطع باطلاقه
عليه وبعدم اطلاقه عليهما او يحصل القطع باطلاقه عليه وعليهما معا ولكن لا شك وان اطلاقه عليهما
هل يكون بقيد الخصوصية بمعنى انه يحصل القطع باطلاقه عليهما وعلى القدر المشترك معا ولكن حصل الشك
في ان اطلاقه عليهما من باب اطلاق الكلي على الفرد او من باب الخصوصية او يحصل القطع باطلاقه عليه
وعليهما ايضا او يحصل القطع باطلاق في البين ولكن لم نعلم ذلك بالتفصيل ففي الاول يكون اللفظ
حقيقة ومجازا بالقطع واليقين فان المفروض حصول القطع بعدم اطلاقه على القدر المشترك فلو
كان حقيقة فيه يلزم المجاز بلا حقيقة وهو على الاقوال الثلثة فيه ضعيف وفي الثاني يكون ايضا
كذلك للاصل وفي الثالث يحكم بكونه موضوعا للقدر المشترك والا لزم المجاز بلا حقيقة وقد عرفت ما
فيه وفي الرابع لا بد من التفصيل وهو ان اللفظ على هذا الفرض المذكور اما ان يقطع بغلبة اطلاقه
على القدر المشترك غلبة معتدا بها والمراد انما هو غلبة اطلاقه على القدر المشترك في نفسه وان كان
بلاحظة اطلاقه على الخصوصية نادرا او يقطع بغلبة اطلاقه على الخصوصيتين او يقطع بعدم الغلبة في
البين او يشك في التساوي والغلبة او يقطع بعدم الغلبة في القدر المشترك ويشك في التساوي والغلبة
في الخصوصيتين او يقطع بعكس ذلك او يقطع بتحقق الغلبة في البين ويشك في الغالب فهذه اقسام
سبعة مرتبا بقاتا الاول يحكم فيه بكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك نظرا الى انا تتبعنا واستقرينا
ووجدنا غالب الالفاظ الموضوعة للقدر المشترك انما غالب الاستعمال فيه ونادر الاستعمال في غيره فمحل الشك
يلحق بالاغلب لان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب والثاني يحكم فيه بكون اللفظ موضوعا للخصوصية
نظرا الى انا وجدنا غالب الالفاظ الموضوعة للخصوصيات نادر الاستعمال في القدر المشترك ونادرها على
خلافه والثالث والرابع يحكم فيها بالوقف كالسابع والخامس والسادس وقد مرّ الاشكال بينهما وما هو المختار
عندنا وفي الخامس لا بد ايضا من التفصيل لانه ينقسم ايضا الى الاقسام السبعة ففيما حصل القطع بغلبة الاستعمال
في القدر المشترك يحكم بكون اللفظ موضوعا بازائه نظرا الى الغلبة وفيما حصل القطع بغلبة الاستعمال في
الخصوصيتين بوصف الخصوصية كما في محل البحث بكون اللفظ موضوعا بازاء الخصوصية وفي البواقي التوقف
وبالجملة ليس المقام مقام ذكر هذه التفاصيل بل المراد منع الغلبة التي ادعاها المستدل فيجب ان يكون الحق
في المقام مع صاحب المعالم حيث قدم الحقيقة والمجاز على الاشتراك المعنوي وان اخطأ في تعميم هذه القاعدة
بما عرفت من اختلاف الاحكام في بعض الصور فتدبر وان كان الثاني ففيه اولا ان مورد هذا الاصل انما
هو فيما علم الوصف وشك في المراد لا فيما علم المراد وشك في الوصف كما نحن فيه وثانيا ان من مراعاة

الاصل يلزم عدم

الاصل يلزم عدم مراعاته لانا نقطع باستعمال الصيغة في الخصوصيتين بقيد الخصوصية فاذا دعى هذا
الاصل في القدر المشترك فلم لم يراع في الخصوصيتين اللهم الا ان يقول المستدل بان القدر الثابت استعمالها فيه
استعمالها فيها مع المكرر وهو لا يستلزم كون استعمالها في كل واحد منهما بخصوصه حتى يلزم ما ذكر بل
استعمالها في الفردين من حيث حصول الكلي فيهما مرابطا وهما مع الكلي وانما علمت الخصوصية من دليل خارج
ان كان الثالث ففيه ان القرينة لازمة على التقديرين لان استعمال الكلي في الفرد لا بد له من قرينة سواء
اريدت الخصوصية من الخارج او من حاق اللفظ وان كان الرابع ففيه ان اريد من غلبة المجاز غلبة نوع
المجاز بالنسبة الى الحقيقة ففيه ان نوع المجاز اغلب من الحقيقة كيف وان لكل من الحقائق مجازات كثيرة
حتى قيل لكل حقيقة خمسة وعشرون مجازات كاثرة وان اريد منها غلبة مخصوصة فالغلبة مسلّمة ولكنها
غير مجدية لانها انما تثمر فيما لو علم بالوصف وشك في المراد واما فيما علم المراد وشك في الوصف
فلا مع ان هذه الغلبة لو كانت مجدية في هذه الصورة لكانت معارضة بالغلبة المتوهمة
فلو لم تكن هذه ارجح لم تكن غيرها ارجح على انها واردة عليها ايضا نظرا الى ان استعمال الامر في
الخصوصيتين مجاز والمجاز باعتقاده نادر فتدبّر ومنها ان المتبادر من الامر بالصيغة عند
الاطلاق انما هو الطلب بل ربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع منه ولذا عرف النحاة واهل
الاصول الامر بانه طلب على سبيل الاستعلاء او العلو وفيه انا نمنع هذا التبادر منه لما بينّا من
ان المتبادر منه هو الوجوب والاشتهار بتعريف النحاة واهل الاصول ضعيف فان ما ذكروه
مبني على التسامح ويشهد بذلك الاختلاف العظيم في هذه المسألة مع ذهاب الاكثر الى الوجوب فمنها
كثرة ورود الامر في الاخبار متعلقا باشياء بعضها واجب بعضها مستحب من غير نصب قرينة في الكلام
وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك وفيه ان هذه الدعوى ممنوعة ومع التسليم نقول لا نتوقف
جواز ذلك على الوضع للقدر المشترك بل يجوز على تقدير الاشتراك وارادة عموم المجاز ايضا فتدبر ومنها ان
اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة
والسؤال لا يدل الا على مطلق الطلب فكذا الامر وفيه ما مر هنا اشكال وهو ان صيغة افعل فعل وهو موضوع للجزئيات
فكيف يتوهم انها موضوعة للقدر المشترك ودفعه ان الفعل وان كان موضوعا للجزئيات ولكنه بالوضع العام اي
العنوان الذي هو آلة لملاحظة الجزئيات عام فكلما كان عنوانا لا آلة للملاحظة فالفعل يدل على الجزئي
الذي يتحد من حيث هو جزئي له والخلاف انما هو في هذا العنوان بمعنى انهم اختلفوا في ان عنوان وضع
صيغة افعل هل هو مطلق الطلب حتى يدل على كل من جزئياته من حيث انه جزئي له او الطلب الحتمي حتى يكون مدلوله
هو جزئياته فعلى الاول لا يفهم الا تحقق حصة من مطلق الطلب وعلى الثاني لا يفهم الا تحقق حصة من الطلب الحتمي
وذلك كما في لفظ هذا فانه موضوع لجزئيات المفرد المذكر المشار اليه لا عن لكن لم يكن مشخصات هذا الجزئي معلومة
فلو كانت مشخصات هذا الجزئي مضمرة فيه في المعقول فلا يفهم من هذا الا حصة من هذا الكلي ومع سائر المشخصات ايضا
واما لو كانت مشخصاته مطلق المفرد المذكر لكان من مصداق المفرد المذكر مطلقا كان يدل على وجود حصة منه ايضا
وبما ذكرنا من دفع الاشكال يظهر ضعف ما ذكره استادنا الشريف قدّه تبعا للمحقق في كلام المتن ان الصيغة ومنها
عام والموضوع له ايضا كما في كلام بعض المدققين الشروانيات وجعلها تكون عاما والموضوع له خاص على

القول الثاني لا وجه للايراد الذي اورده بعض العلماء على القائلين بالاشتراك المعنوي من ان المجاز لازم
على تقدير وضعها للقدر المشترك ايضا بل هو اكثر وكذا الجواب الذي ذكره بعض آخر من هذا الايراد وهو
ان المجاز انما يلزم لو كان استعمال الصيغة في الخصوصية بقيد الخصوصية والاغلب على استعمالها فيهما من باب
اطلاق الكلي على الفرد فلا ووجه فساد هذا الايراد والجواب على القول بكون وضع الصيغة عاما والموضوع له
خاصا ان استعمال الصيغة في الخصوصية ولو بقيد الخصوصية يكون استعمالا حقيقيا وان قلنا بوضعها للقدر
المشترك فلا يلزم مجاز اصلا حتى يرد ما اورد واجيب عنه ما اجيب نعم واحتج المرتضى ره على انها مشترك
لفظا بين الوجوب والندب لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة و
التعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قاطع وما استعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة وحاصله
ما مر من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وعلى انها حقيقة في الايجاب شرعا باجماع الامامية الكاشف عن حمل
الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب مجردا عن القرينة وكون مناظرة بعضهم لبعض في
مسائل مختلفة بالاوامر المطلقة من غير نكير اذ متى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله ص
لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب
بالظاهر وذلك معروف من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن التابعين لهم وتابعي التابعين وما اختلفوا
او تناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا
عن مقتضى مجرد وضع اللغة في هذا الباب واما اصحابنا معاشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي
ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضع اللغة فلم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما
بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة انتهى كلام المرتضى
هنا بان الصيغة حقيقة في الوجوب شرعا منافية لما ادعاه اولا من استعمال الصيغة في الكتاب والسنة تارة في
الوجوب واخرى في الندب والاصل في الاستعمال الحقيقة لانا نقول لا منافاة بين الكلامين لان
كلا منهما انما يعدل عنها بدليل ومراده بهذا القول ان مقتضى ظاهر الاستعمال في جميع المذكورات
يقتضي كونها حقيقة فيهما لكن الدليل دل على انها في استعمال الشرع على خلاف ذلك الظاهر فلا ينافي
ما ذكره ثانيا من انها في عرف الشرع للوجوب ما ذكره اولا من ان الظاهر من الاستعمال الاشتراك والجواب
اما عن احتجاجه الاول فهو انا قد بينا سابقا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فيما اذا كان المستعمل فيه
متعددا بل قد بسطنا الكلام في ذلك في مسألة كون الاستعمال من امارات الحقيقة وعدمه فلا نطيل
الكلام هنا بذكرها ثانيا فمجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه ايضا معنى حقيقيا مع ان المتبادر
منها عند الاطلاق عرفا انما هو الوجوب والتبادر من امارات المجاز وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين والاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ضعيف جدا لما عرفت سابقا
من ثبوت الفرق بين ما اذا كان المستعمل فيه اللفظ معنى واحدا او متعددا ومن ان المستعمل فيه اذا
كان متعددا له اقسام واحكام قد ذكرناها فان قلت انا نعلم ان الاستعمال انما هو الاستعمال الحقيقي
والظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب قلت ان ادعي وجود هذه الغلبة في نوع الحقائق فالغلبة

ممنوع كونه

ممنوعة كيف لا مع ان لكل معنى حقيقي خمسة وعشرين مجازات وان ادعيتها في شخص الحقائق فالغلبة
مسلمة ولكنها لا تجدي لانها انما تفيد فيما اذا شك في المراد بعد القطع بالوصف ولو تنزلنا و
سلمنا ان هذه الغلبة انما تكون مفيدة فيما اذا شك في الوصف ايضا لنقول ان هذه الغلبة
معارضة بالغلبة النوعية فلو لم تكن الغلبة النوعية مقدمة فلا تكون هذه الغلبة مقدمة
ايضا فيقع التعارض بين الغلبتين فيتساقطان ويبقى الاستعمال على حاله ولو تنزلنا
وسلمنا ان الاستعمال بظاهره يقتضي الحقيقة لنقول ان هذا الكلام انما يصح اذا لم يعارضه
الظاهر دليل اقوى وقد بينا ان الوجوب هو المتبادر عرفا من الصيغة المجردة والتبادر بالنسبة
الى اصل الاستعمال دليل اجتهادي لا فقاهي وهذا الدليل الفقاهي حتى فان قلت يمكن التمسك بدليل
آخر لاثبات مذهب المرتضى ومن حذا حذوه وهو انه لا شك في ان السيد اذا امر عبده بصيغة الامر
يحسن استفهام العبد بانك هل ترضى بتركه ام لا وحسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال
ملزوم للاجمال والاجمال ملزوم للاشتراك اللفظي وهو المطلوب قلت اولا ان قولك بان
حسن الاستفهام دليل على وجود الاحتمال مسلم ولكن قولك بانه ملزوم للاجمال غير جيد لانا نرى
بالحس والعيان قيام الاحتمال مع عدم الاجمال كما لو كان اللفظ معنى حقيقيا ومعنى مجازيا و
استعمل مجردا فلا شك انه ظاهر في المعنى الحقيقي مع قيام احتمال ارادة المعنى المجازي نظرا الى
كثرة استعماله فيه كالمجاز المشتهر فانه ظاهر في المعنى المجازي مع قيام احتمال ارادة المعنى الحقيقي
مع ان اللفظ في مثل المواضع لا يكون مجملا على التحقيق بوجه من الوجوه وثانيا سلمنا ان
الاحتمال يكون ملزوما للاجمال ولكن قولك بان الاجمال ملزوم للاشتراك اللفظي ضعيف لان
الاجمال قد يحصل في المشترك المعنوي نظرا الى القطع بارادة الفرد من الكلي وعدم العلم بتعيينه
واما عن احتجاجه الثاني فهو ان الظاهر ان تمسكهم بالاوامر المجردة انما هو من جهة دلالة الصيغة
على الوجوب لغة لا شرعا مع ان تخصيص ذلك المعنى بعرف الشرع يستدعي تغيير اللفظ عن
موضوعه اللغوي وهو خلاف الاصل لان الاصل عدم طرو وضع جديد واما الاجماع لو سلم فلا ينفي
كونها حقيقة في اللغة ايضا وبالجملة ما احتج به السيد ثانيا لا يكون منافيا لما ذكرنا لاحتمال
تمسكهم على الدلالة للوجوب بل يكون ردا عليه نظرا الى انه اذا ثبت كونها حقيقة في الوجوب في عرف
الشرع فلا يخ اما ان يكون كذلك في عرف العام واللغة ايضا او لا فان كان الاول فهو المطلوب والا يلزم خلاف
الاصل وتعدد الاشتراك الى الوجوب واحتج من قال بانها مشتركة لفظا بين الوجوب والندب
والاباحة بما احتج به السيد على الاشتراك بين الاولين لغة من ثبوت استعمالها فيها والاصل فيه الحقيقة
وفيه منع الاصل هنا واحتج القائلون بانها مشتركة بينها وبين امور وهي الثلاثة المذكورة والتهديد
بنحو ما احتج به من قال بالاشتراك بين الثلاثة وفيه ما مر في جوابه بعينه واحتج من قال بانها حقيقة في
القدر المشترك من الثلاثة بمعنى انها للوجوب والندب والاباحة وهو الاذن بما احتج به من قال بانه للطلب
وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابه كجوابه واحتج المتوقف بانه لو ثبت كونها موضوعة
لشيء من المعاني التي يدعيها المثبتون لثبت بدليل والدليل المثبت منحصر في النقل اذ لا مدخل للعقل هنا

والنقل اما بالتواتر او بالاحاد والاول لا يوجد اذ العادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر
لمن بحث ولم يجتهد في الطلب ولو اطلعوا لما اختلفوا والثاني فلم نسلم تحققه لا يفيد العلم والمسئلة
علمية والجواب منع اشتراط العلم اولا فان المسئلة لغوية يكفي فيها الظن كما تقرر في محله ومنع الحصر
ثانيا لامكان معرفة الاوضاع بغير النقل والعقل ايضا كالتبادر ونحوه من الامارات واللوازم كما
حققناه سابقا فان الاستدلال باللوازم طريق لا ينكر بل ربما يفضي الى العلم وقد بينا ذلك و
بالجملة الحصر ممنوع لان ههنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي تمهد لها الدالة على المقصود
بالامر عند الاطلاق وتظهر بملاحظة ما ذكرنا صحة الباقين مع جوابها ايضا فائدة ذكرها
صاحب المعالم ره وتبعه بعض من تأخر عنه كالفاضل السبزواري في الذخيرة والمحقق الخوانساري في شرح
الدروس والمحدث الكاشاني وصاحب المدارك على ما نقل وهي ان الامر اذا اطلق في اخبار الائمة مجردا
عن القرينة يكون مجملا فلا يمكن حمله على الوجوب قال في المعالم يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن
الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد
وروده في الامر منهم ع انتهى اقول ان هذه المسئلة لما تكون من المسائل المهمة التي يبتني عليها معظم
الفقه فلا بد من تنقيحها فالكلام فيها يقع في مقامات عشرة اما المقام الاول ففي بيان معنى المجاز
المشهور وبيان ان المجاز المشهور الذي قد يعبر عنه ايضا بالمجاز الراجح اي شيء هو اعلم ان تحقيق الكلام في المقام
هو ان يقال ان اللفظ اذا استعمل لا يخلو اما ان يظهر منه المعنى الحقيقي عند سماع الاستعمال مجردا عن القرينة
او يظهر منه عند ذلك المعنى الحقيقي والمجازي معا او يظهر منه عنده المعنى المجازي فقط وعلى الاول ايضا
لا يخلو اما ان يكون ذلك الظهور بعد الالتفات الى المعنى المجازي باقيا على حاله او يصير ذلك الظهور بعد الالتفات
المبهم مرتفعا بحيث يكون ارادة كل من الحقيقة والمجاز محتملا احتمالا متساويا ولكنه بعد الملاحظة الى
الوضع يصير المعنى الحقيقي ارجح من دون التساوي او يصير ذلك الظهور بعد الالتفات الى المعنى المجازي
مرتفعا بحيث يكون ارادة كل منهما محتملا احتمالا متساويا لا يزول بعد الملاحظة الى الوضع ايضا فهذه
مراتب خمسة الاولى ان يكون اللفظ ظاهرا في المعنى الحقيقي وكان باقيا على ظهوره بعد الالتفات الى
المعنى المجازي الثانية ان اللفظ ظاهرا في المعنى الحقيقي ولكنه بعد الالتفات الى المعنى المجازي يصير مجملا
وبعد الالتفات الى الوضع يصير ظاهرا فيه الثالثة ان يكون اللفظ ظاهرا في المعنى الحقيقي ولكنه بعد
الالتفات الى المعنى المجازي يصير مجملا وبعد ملاحظة الوضع ايضا يكون باقيا على اجماله الرابعة
ان يكون اللفظ بمجرد السماع ظاهرا في كلا المعنيين الخامسة ان يكون اللفظ بمجرد السماع ظاهرا في المعنى
الثاني بحيث كان المعنى الاول مهجورا اذا عرفت تلك المراتب فاعلم ان المعنى المجازي في المرتبة الاولى
يسمى بالمجاز المرجوح وفي الثانية بالمجاز المساوي وفي الثالثة بالمجاز المشهور وقد يسمى بالمجاز الراجح ايضا
وفي الرابعة بالمشترك اللفظي بمعنى ان اللفظ يكون مشتركا لفظيا بينهما وفي الخامسة بالمنقول بمعنى
ان اللفظ قد نقل من المعنى الحقيقي الى ذلك المعنى المجازي ولا ريب ان هذه المراتب الخمسة انما تحصل من غلبة
الاستعمال وشهرته فيستحيل ان يتحقق النقل التعييني من غير ان يمضي عليه المراتب الاربعة والاشتراك



التعييني من غير ان يمضي عليه المراتب الثلثة والمجاز المشهور من غير ان يمضي عليه المرتبتين الاوليين
والمجاز المساوي من غير ان يمضي عليه المرتبة الاولى لاستحالة تحقق المسبوق قبل تحقق السابق عليه و
للزوم الطفرة لو لم يكن كذلك والضرورة قاضية ببطلان الطفرة والتداخل واما المقام الثاني ففي بيان
انه هل يمكن وقوع المجاز المشهور ام لا اعلم ان الحق هو الاول نظرا الى ما تقرر من ان الاصل فيما شك في
امكانه وعدمه هو الامكان بمعنى انه يثبت عليه اثار الامكان والمراد بهذا الاصل هو القاعدة الماخوذة
من طريقة العقلاء ومن هذا الباب قولهم ان عدم الدليل على الامتناع دليل على عدم الامتناع ولذا
لا يصح المعارضة بان عدم الدليل على الامكان دليل على عدم الامكان فكان هذا الاصل عند العلماء
مما وقع عليه الاتفاق مع ان المجاز المشهور واقع كما سيظهر في المقام الاتي والوقوع اخص من الامكان كما لا
يخفى واما المقام الثالث ففي بيان ان المجاز المشهور هل يكون واقعا ام لا الحق هو الاول خلافا للسيد
بحر العلوم ره فانه انكر الوقوع كما مر سابقا ويمكن الجواب عنه بوقوع النقل والاشتراك على سبيل
الوضع التعيني وهو غير منكر لذلك بل قائل بتحققهما على سبيل التعين ايضا فنقول انه ره بعد اعترافه
بتحقق النقل والاشتراك على نحو التعين يلزمه الاعتراف بتحقق المجاز المشهور الذي انكره لما اشرنا من عدم
امكان تحقق المرتبة الاخيرة من غير ان تتحقق المرتبة السابقة عليها والا لزم الطفرة او التداخل وكلاهما
باطلان واما المقام الرابع ففي بيان انه لو كان اللفظ معنى حقيقيا ومعنى مجازيا ومشهورا دار امرها على الحقيقة
لغلبة استعماله فيه بحيث صار من اللفظ بلا حظ الشهرة فيه لكن يحصل التردد في المراد منه بعد الالتفات
الوضع فهل يحمل هذا اللفظ على المعنى الحقيقي عند تجرده عن القرينة نظرا الى اصالة الحقيقة مطلقا سواء كان الشك
في قرينية القرينة والعدم كان في وجودها او في القرينية والعدم او يحمل على المعنى المجازي المشهور نظرا الى غلبة
استعماله فيه وندرة استعماله في غيره وكون الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب او يتوقف نظرا الى ان لكل
منهما جهة رجحان وجهة مرجوحية اما جهة الرجحان للمعنى الحقيقي فهو اصالة الحقيقة وللمعنى المجازي الغلبة
واما الجهة المرجوحية للمعنى الحقيقي فهي ندرة استعماله فيه وللمعنى المجازي فخلاف الاصل اختلفوا فيه
على اقوال ثلثة كما مرت اليه الاشارة في السابق احدها تقديم الحقيقة المرجوحة وهو لابي حنيفة
وتبعه بعض الفضلاء وثانيها تقديم المجاز الراجح وهو لابي يوسف وثالثها التوقف وهو
وهذا هو المعتمد لكن لا لتعارض ادلة القولين الاولين كما قيل بل لما مر من ان لكل منهما جهة رجحان و
جهة مرجوحية وعدم المرجح في البين فالواجب هو التوقف لكن لا احتمالا اي لا بمعنى انا لما رأينا
ان بناء العرف على التوقف فنكون من المتوقفين بل بمعنى انا لما لا نعلم بنائهم فنتوقف والمجاز
لو رأينا القرينة على ارادة المعنى الحقيقي او المعنى المجازي فهو والا فالاصل التوقف وكذا لو ادرنا
الاستعمال من غير نصبه قرينة على المراد يلزم الاجمال وهو قبيح لو لم ينصب القرينة من حيث
داع للقول الاول وجوه منها ما تمسك به بعض الفضلاء من الاستصحاب وعدم نظر
واضح نظرا للمستصحب اما الموضوع او الحكم او الحال وعلى التقدير الاول اما ان يستصحب ذلك الموضوع
عند القطع بالالتفات الى الغلبة او عند الشك في ذلك واصالة عدم الالتفات وتعيين
المعنى الحقيقي باصالة الحقيقة وعلى التقدير الثاني اما ان يكون المستصحب هو الحكم الفرعي او الحكم

الاصل وعليه فاما ان يستصحب الحكم الثابت قبل البلوغ الى مرتبة المجاز المشهور واما ان يستصحب الحكم
الاصل الثابت قبل تحقق الالتفات الى الغلبة فهذه احتمالات ستة تقرير الاول انه لا شك في
ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي بمجرد السماع وبعد القطع بالالتفات الى الغلبة يقع الشك في بقاء
الظهور والعدم ولا ريب ان مقتضى الاصل البقاء وتقرير الثاني انه لا شك في ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي بمجرد السماع
فقد وقع الشك في التفات كل من المتكلم والمخاطب الى الغلبة والعدم الذي يكون موجبا للشك في بقاء الظهور
دائر بين امرين فيندفع الشك الاول باصالة العدم والثاني باصالة البقاء وتقرير الثالث انه لا شك في انا اذا سمعنا
قول المولى مثلا اغسل الجمعة يتعلق بذمتنا الوجوب بمجرد السماع وبعد الالتفات الى غلبة استعمال الصيغة
في الندب يقع الشك في بقاء الوجوب السابق فيحكم ببقائه عملا باصل البقاء وتقرير الرابع انه لا شك في وجوب
حمل هذا اللفظ الذي يكون في محل البحث على معناه الحقيقي قبل الالتفات الى الغلبة الخارجية وبعد تحقق الالتفات
اليها يقع الشك في بقاء الوجوب فيحكم بالاصل بمقتضى البقاء وتقرير الخامس انه لا شك في وجوب حمل اللفظ
على معناه الحقيقي قبل البلوغ الى مرتبة المجاز المشهور وبعد البلوغ الى تلك المرتبة يقع الشك في بقاء الوجوب فلا بد
والاصل البقاء وتقرير السادس انه لا شك في حصول المؤانسة لهذا اللفظ بالنسبة الى معناه الحقيقي في الابتداء
وبعد البلوغ الى مرتبة المجاز المشهور يقع الشك في بقاء تلك المؤانسة وارتفاعها والاصل البقاء اذا
علمت تلك الاحتمالات بالتفصيل فاعلم ان الفاضل المذكور ان اراد من الاستصحاب ما قررناه اولا بالتقريب
الاول فيرد ان مجرى الاستصحاب انما هو فيما اذا شك في بقاء المستصحب وارتفاعه وهنا الظاهر ان بعد القطع
بالالتفات الى الغلبة يحصل القطع بارتفاع الظهور الذي يكون هو المستصحب فكيف يمكن اجراء الاستصحاب
فيه وان اراد منه ما قررناه ثانيا بالتقرير الثاني ففيه اولا ان الدليل اخص من المدعى لانه ثانيا ان ما
انما يثبت المطلوب في صورة الشك بالاستصحاب ففي صورة القطع يثبت بالاجماع المركب بعدم القول بالفصل
فتم وثانيا ان اجراء الاستصحاب في المقام مبني على اعتبار اصالة عدم الالتفات ولا دليل على اعتبارها فيما
لا يفيد الظن او كان الظن على الخلاف نظرا الى ان الغالب في امثال الموارد هو الالتفات الى الغلبة فيحمل الشك
على الغالب لان الظن يلحق الشيء المشكوك فيه بالاعم الاغلب وان اراد منه ما قررناه ثالثا بالتقرير الثالث ففيه
ان الشك لا يأتي ههنا طاريا والدليل الدال على حجية الاستصحاب انما يدل على حجيته في الشك الطاري
واما الشك الساري فلا كما لا يخفى على المتأمل ولا شك ان الشك في المقام ساري نظرا الى ان الشك الحاصل
بعد الالتفات الى الغلبة يكون موجبا لسريان الشك في المبدأ فكأنه شك في اصل المبدأ كما هو كذلك في الحقيقة
وان اراد منه ما قررناه رابعا بالتقرير الرابع ففيه اولا ان الحكم الثابت قبل الالتفات ليس موضوعه المعنى
بل موضوعه انما هو اللفظ بعنوان الثابت انما هو وجوب الحمل على ما هو اللفظ حيث انتفى اللفظ ينتفي الوجوب
فاين موضوع الحكم حتى يستصحب حكمه وثانيا ان هذا الشك ساري وقد قلنا ان الدليل على حجية الاستصحاب
انما يدل على حجيته في الشك الطاري لا في الساري وان اراد منه ما قررناه خامسا بالتقرير الخامس
ففيه انه لا شك في ان هذا اللفظ الذي صار مجازا مشهورا شيء واحد بحسب النوع والمادة وان كان بحسب الشخص
متعددا فنظرا الى ان اللفظ الصادر من زيد مثلا يكون غير اللفظ الصادر من عمرو وكذا اللفظ الصادر منه في
زمان غير اللفظ الصادر منه في زمان آخر فحينئذ نقول ان الحكم بان اللفظ يجب حمله على المعنى الحقيقي انه لا يخرج عن

لانه اما ان

لانه اما ان يكون هذا الحكم ثابتا لكل خصوصية من الخصوصيات بطريق العموم الاستغراقي فيكون ثابتا له
الزمان الذي صار فيه اللفظ مجازا مشهورا او يكون هذا الحكم ثابتا للامر الكلي الذي يكون قدرا مشتركا
بين الخصوصيات وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون هذا الحكم ثابتا لذلك الامر الكلي في الجملة او بطريق العموم
الاستغراقي فان كان في ضمن اي خصوصية تحقق هذا الامر الكلي الذي يكون قدرا مشتركا بين الخصوصيات
يجب حمله على المعنى الحقيقي او لا يكون هذا الحكم ثابتا للجميع ولا للامر الكلي بل يكون ثابتا للبعض فذلك
البعض اما ان يكون هو المجاز المشهور او غيره فان كان الاول ففيه اولا منع العموم نظرا الى ان عموم وجوب الحمل
حتى في الفرد الذي يكون هو المجاز المشهور ثم وثانيا ان الامر لو كان كذلك فالتمسك بالاستصحاب لغو اذ الحكم
كاف لاثبات المقصود على المفروض وان كان الاول من الثاني ففيه ان القدر المتيقن في البين موجود
وهو لزوم الحمل فيما عدا المجاز المشهور وان كان الثاني من الثاني ففيه ما عرفت فيه من منع العموم اولا و
منع الاحتياج ثانيا وان كان الاول من الثالث ففيه اولا منع العموم وثانيا منع الاحتياج وان كان الثاني
من الثالث فهو خارج عن محل النزاع واجراء الاستصحاب فيه على فرض الاحتياج مما نحن فيه
ومنها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل يدل عليه والمفروض انه ليس
فيه ان الحمل بهذا الاصل اما ان يكون من باب الظن او التعبد فان كان الاول فالظن غير حاصل وان كان الثاني ففيه
انه الاجماع او بناء العرف اذ غيرهما من الادلة لا دلالة لها على اعتبار هذا الاصل وكلاهما في المقام مفقودان
اما الاجماع فلان المسألة خلافية وفيها اقوال مر ذكرها واما بناء العرف فلا نرجح فلعدم ومنها اصالة
عدم القرينة بتقريب انه لو لم يكن المعنى الحقيقي مرادا للزم ان يكون المعنى المجازي مرادا ويلزم من ذلك الاحتياج
الى القرينة والاصل عدمها وفيه ان الشك في الحادث لا في الحدوث ومنها ما تمسك به ابو حنيفة في
الحكم بعد وجوب الحقيقة المرجوحة او الى البيوت الا ولوية قبل الاشتهار فكذا بعده عملا بالاستصحاب
وفيه اولا ما ظهر من ان الدليل على حجية الاستصحاب في هذا المقام اما العقل او النقل ان كان الاول ففيه
انه لا يجدي لضعف العقل وان كان الثاني باطل لعدم كثرة العلماء الى خلافه فالمقدم مثله بيان الملازمة ان معقول
العلماء ايضا عقل فلو كان الدليل هو العقل لحكم عقولهم ايضا على الاستصحاب فعدم حكم عقولهم هنا عليه دليل
على ان يعتقد وهم وليس من باب العقل وان كان الثاني فلنقول ان انصرافه الى هنا غير معلوم لو لم نقل بالعلم
بعدم الانصراف اذ الظاهر ان مورد الاخبار هو الاحكام الشرعية دون اللغات وثانيا انا لو سلمنا حجية
الاستصحاب في محل البحث لقولنا انه لا يمكن اجراء الاستصحاب في المقام اذ بقاء الموضوع شرط في الاستصحاب
وهنا لم يبق الموضوع لان الموضوع هنا هو الظن بتقديم الحقيقة المرجوحة قبل رجحان الاستعمال في المعنى المجازي
وهو قد زال بعد حصول الرجحان في المعنى المجازي فلا نحصل رجحان الاستعمال في المعنى المجازي صار سببا
لتزلزل اركان الحقيقة بحيث لا يدري علامة والمعنى المجازي وثالثا ان الاخبار لو فرض شمولها للمقام معارضة
بالكتاب لانه تعالى قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وحجية مضمون الاية اجماعية ولسان القوم فيما نحن
فيه هو التوقف فيجب التوقف ثم والقول الثاني ما تمسك به ابو يوسف على ما نقل عنه من الرجحان
في المجاز الراجح او في الطرفين ورجحانه انه يتبع وتوضيحه انا علمنا بالتتبع والاستقراء ان الحقيقة استعملت في
المعنى المجازي مع القرينة كثيرا حتى صارت مشهورة فيه ثم بعد صيرورتها مشهورة استعملت فيها مجردة

من جميع القرائن عن الشهرة نعم لو شك في ان المراد هل هو المعنى المجازي حتى يحصل الشهرة قرينة لارادة المراد منه
فينبغي ان يحمل على الحقيقة حين الشك على معناه المجازي الخاص فلا يمكن الحكم بالاعم الاغلب اذ المفروض ان الغالب
هو الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة وعلى ان مناط حجية الاستقراء اما حصول الظن كما هو الحق او التعبد
المحض ان كان الاول فلا نم حصول الظن منها بحيث يشمل الغالب بل الظن بالخلاف وان كان الثاني فلا نم التعبد
عن ثابت في المقام ومع فرض حصول الظن منه في المقام فهو معارض مع الظن الحاصل من الحقيقة وبيان اخرى
الغلبة معتبرة عند عدم المعارض وهنا بحث جيد منها الوضع مع النافي والاشتراء ويجعل الثاني فقط
الموجب للتوقف **واما المقام الخامس** ففي بيان انه هل صار صيغة الامر في الندب مجازا راجحا
في كلام الائمة ع كما ادعاه صاحب المعالم وبعض من تأخر عنه كالمحقق السبزواري وغيره ام لا الحق الثاني
نظرا الى ضعف ما ذكره صاحب المعالم ومن تبعه من الدليل الدال على التساوي بين الحقيقة والمجاز في كلام
المروية عن الائمة ع لوجوه احدها انا نمنع شيوع استعمال خصوص صيغة افعل في الندب بحيث
يساوي الحقيقة فان ما نرى من المندوبات كثير منها استفيد منها الندب باعتبار عدم الورود بصيغة
افعل بل بالاخبار الواردة في مقام الانشاء وكثير منها بل اكثرها مما حملت عليها الصيغة بتوسط صنف
الجزء وجواز العمل بالضعيف في المستحبات من باب التسامح ومن البين ان ارادة الاستحباب من
مثل ذلك غير معلومة وما نعرف منها بحمل على الندب من جهة الاجماع على الندب واقعا كوجود
معارض ومثله فيبقى ما نعرف قليلا استعمال الصيغة فيها في الندب وظاهر ان مثله لا يثبت المجاز الراجح
والحاصل ان المراد بغلبة الاستعمال في الندب ان كان بالقياس الى الاخبار الصحيحة فهو ممنوع وان كان
بالنسبة الى الضعاف فهو ايضا كذلك لان صدورها من الائمة ع غير ثابت فضلا عن استعمالهم اياها في الندب
وانما حملها العلماء على الاستحباب من باب المسامحة كما لا يخفى وثانيها ان كثرة الاستعمال وشيوعه
لو سلم فانما هو على حفظه روايات مجموع الائمة ع لا كل واحد واحد منهم ع ولا ريب ان ما ادعاه في المعالم
من شيوع الاستعمال في الندب بحيث صار الصيغة في الندب من المجازات الراجحة في اخبار جميع
الائمة ع انما يتم لو ثبت شيوع الاستعمال في اخبار كل واحد واحد منهم ع وهو في محل المنع واني لنا باثباته
مع انه يصح ان يقال لا شك في عدم حصول هذا الشيوع في اخبار النبوية وكذا في زمان الحسنين ع وعلي بن الحسين ع
بل وكذا في اوائل زمان الباقر ع وبعد هذه الازمان حصول الشيوع والغلبة والشهرة بالاستعمال محتاج
الى الدليل وحيث لم يوجد فيكون الاصل عدم حصول الشهرة في الحمل على الحقيقة فلا مفر من الحكم بالحمل في جميع
الاخبار المروية من جميع الائمة ع من حيث ان القدر المسلم انما هو شيوع الاستعمال في الندب بملاحظة مجموع
الروايات المروية من مجموع الائمة وذلك غير مجد لما عرفت اذ المعروف عدم تحقق الشيوع في جميع الاحاد حتى
يتوقف في جميع آحاد الاخبار الواردة عنهم ع والحاصل ان المراد من شيوع الاستعمال في الندب ان كان
بالقياس الى كل واحد واحد منهم ع فهو محل المنع كما عرفت وان كان بالقياس الى المجموع فلا يضر حمل الصيغة المجردة
عن القرينة على الوجوب في كل واحد واحد من الاخبار الواردة من كل واحد منهم ع اذ دائما الحمل على الوجوب
والمقتضي له وهو الوضع ثابت والمانع منه انما هو الغلبة والمفروض عدم تحققها في الاحاد وحكم المجموع من حيث المجموع
لا يسري الى الاحاد كما ان الحكم الثابت للمجموع المركب من حيث هو كذلك لا يسري الى كل واحد واحد من آحاده لا يقال

ان الاحكام الصادرة

ان الاحكام الصادرة منهم ع متعلقة بعضها ببعض لا يجوز ان يحكم احد منهم ع في شيء بالوجوب على خلاف ما يحكم به الآخر
مثلا فحينئذ ان ثبت بمجموع الاستعمال في المعنى المجازي في اخبار جميع الائمة ع من حيث المجموع فيثبت ايضا
كل واحد واحد منهم ع ايضا فيثبت المدعى وهو استعمال الاخر في اخبار كل واحد منهم ع في المعنى المجازي
لانا نقول هذا الكلام فاسد جدا لان اتحاد احكامهم التكليفية لا يستلزم اتحاد استعمالهم الصيغة
في الندب ايضا وثالثها ما ذكره بعض المحشين من ان شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم
تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة وفيه نظر نظرا الى ان مراد المستدل بهذا الاستدلال ان بعد ثبوت
شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة يعني ان استعمالهم ع الصيغة في الندب كان مجردا عن القرينة
الحالية والمقالية سوى الشيوع والاشتهار ويعلم بدليل منفصل انه مرادهم ع هو الندب فالحق في
الجواب عن الاستدلال ما ظهر من ان هذا الاستدلال انما يصح اذا ثبت استعمالهم ع في الندب بلا قرينة
حالية ومقالية وفهم ارادة الندب من دليل آخر منفصل عن اللفظ وهو غير معلوم بل ربما
ان مساواة المجاز المشهور مع الحقيقة ممنوعة الا اذا غلب الاستعمال في المجاز بحيث [illegible]
حقيقة في المعنى الثاني ومشتركا بين المعنيين والقول بالاشتراك هنا غير مع ان صاحب المعالم ره لم
يعترف ايضا وفيه نظر نظرا الى ما ظهر من انه لا يجوز منع المساواة ولا يلزم الطفرة او التداخل وكلاهما
باطلان وخامسها ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب جواز التعدي عن الحقيقة وصيرورة
مجازا راجحا وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير فلعل دعوى ان الغلبة
تمنع من الحمل على الحقيقة ممنوعة فان تخصيص العمومات قد شاع حتى اشتهر انه ما من عام الا وقد خص
مع اتفاقنا لكل ظاهر حتى صاحب المعالم ومن تبعه على وجوب حمله على العموم اذا تجرد عن القرينة وايضا
قد حكي التخصيص من جماعة من اهل اللغة على ان اكثر اللغات مجازات مع اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ
على الحقيقة وايضا نرى ان الالفاظ التي ادعوا ورودها حقائق شرعية فالمعاني الشرعية استعمالها
في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون للحقيقة الشرعية عند التجرد عن القرائن على
المعاني اللغوية ولم يتوقف منهم احد وصاحب المعالم منهم فكيف يتوقف هنا ولا يتوقف ثمة وسادسها
ان حكمه بالتوقف على سبيل الاطلاق كما يستفاد من ظاهر عبارته حيث قال ويشكل [illegible] ليس بجيد لانه
لا يخلو من ان تحقق الغلبة والصدور اما ان يكونا معلومي التاريخ او مجهولي التاريخ او يكون تاريخ الثاني معلوما
دون الاول او يكون بالعكس وعلى الثاني فاما ان يكون الاول مقدما على الثاني وبالعكس وفي الصورتين
من هذه الصور لابد من حمل الصيغة على الوجوب فلا وجه فيهما للتوقف وهما ما نعلم بتقديم الصدور
على تحقق الشيوع والغلبة وما نعلم تاريخ الصدور دون تاريخ تحقق الغلبة اما في الاول فواضح واما
الثاني فلاصالة تأخر الحادث المشكوك فيه وسابعها انه لا وجه للتوقف حتى على القول بترجيح
المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وعلى القول بالعكس ايضا وثامنها ان الاطلاع على هذا
الشيوع انما حصل لصاحب المعالم ومن تبعه بملاحظة الاخبار الكثيرة الواردة عنهم ع واما كل واحد
من الرواة فلم يكن مثلهم في الاطلاع على الغلبة التي حصلت بضميمة جميع الاخبار فكان اللازم عليه الحمل
على الوجوب لان المعتبر فهم الراوي لانه المخاطب دون غيره وفيه نظر نظرا الى انه يدعي ان الراوي [illegible]

فان المجاز الراجح ومعادلته انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما مع ملاحظة الوضع فمساواته مع الحقيقة ممنوعة

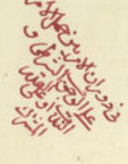
التوكيد والتشكيك عند صدور الصيغة المجردة عن القرينة الدالة على المراد ايضا كما انه حق ظهر له
المراد بالقرينة المنفصلة او بالدليل المنفصل فتم وثانيها انه قد انعقد الاجماع بل الاتفاق من
اصحابنا المتقدمين والمتاخرين على انه لا فرق بين امر النبي ص في الاخبار المروية عنه ص وبين اوامر
الائمة المروية عنهم ع في الحمل على الوجوب فما ذكره صاحب المعالم ومن تبعه واتفق على خلافه الاتفاق فانك
ان سبرت العلماء قديما وحديثا تجدهم حملوا اوامر الائمة ع على الوجوب لذا لو استدل احدهم بالامر
الوارد منهم ع على وجوب شيء سكت خصمه ولا يدعي التسامح في كلام الائمة وهو لا يدل على الوجوب نعم
لو ناقش فيه احد ناقش في السند دون الدلالة ويؤيد ذلك الاجماعات المحكية من المرتضى وغيره
على ان الامر في الشريعة محمول على الوجوب من غير فرق بين امره ص وبين اوامرهم ع وعاشرها
ما ذكره السيد الاستاد من ان تتبع الاخبار يكشف عن ذلك وامرهم ع على الوجوب مثل قول الصادق ع
لهشام بن الحكم اذا امرتكم بشيء فافعلوا وقول زرارة لا احتاج عليكم ولم يقل افعلوا ويؤيده الاجماعات
المذكورة المنقولة عن المرتضى وغيره على ان الامر في الشريعة محمول على الوجوب وان كان في اللغة للندب
او مشتركا من غير فرق بين اوامر النبي ص والائمة ع **تذنيبات الاولى** نقل عن جماعة من المحققين انهم
منعوا من دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء على الوجوب والحرمة متمسكين بانه اذا تعذر الحمل
على الحقيقة فاللازم الحمل على المجاز وهو كما يمكن بالحمل عليهما كذا يمكن بالحمل على الطلب الذي هو القدر المشترك
فلا مرجح لاحدهما على الاخر فيجب التوقف اجتهادا وان العمل بمقتضى الاصول والقواعد فقاهة ويمكن ان الظاهر منها
في المقامات الطلبية الحرمة والوجوب لانهما اقرب المجازات كما لا يخفى على ان محققي اهل البيان فيما حكي عنهم صرحوا
بان كلا منها في تلك المقامات على الاهتمام في الطلب الوجوبي والتحريمي اشد واكد من الامر والنهي الصريحين
عليه الا ترى قولهم ان البلغاء يقيمون هنا مقام الانشاء ليبرزوا الحاصل بوجه اكد على الاتيان بما طلب
منه كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تاتيني غدا بلفظ الخبر مقام ايتني بلفظ الامر تحمله
بالطف وجه على ايقاع الاتيان لانه لو لم يات غدا صرت كاذبا بحسب الظاهر لكلامك في صورة
الخبر وهذه النكتة هي الظاهرة من الاستعمال في تلك المقامات وان ذكروا النكات اخر وبالجملة
التامل في كلماتهم على الوجوب والحرمة مما لا ينبغي كيف واكثر الواجبات والمحرمات الشرعية مستفادة
من نحو هذا ولذا اعترف المحقق اليها في بذلك مع تامله فيه في موضع من الحبل المتين **الثاني**
ان بعد ما اثبتنا كون الصيغة حقيقة في الوجوب فهل هي حقيقة في الواجب النفسي او في الواجب العيني او في
الواجب الشرطي او في القدر المشترك بين الثلاثة او بين الاولين او بين الاخيرين والفرق بين هذه الواجبات
سيظهر وتظهر ثمرة المسالة فيما اذا ورد امر بشيء ثم اختلفوا في كونه واجبا لنفسه او لغيره او واجبا
مشروطا او كونه موضوعا للقدر المشترك بين الثلاثة او الاثنين الحق الاول لان المتبادر من الصيغة
ولذا لو قال السيد لعبده اشتر اللحم ليس للعبد الاهمال في مقام الامتثال باحتمال حمل مقدرا بانه
لعل ان يكون شراء اللحم واجبا لغيره او شرطيا لكان مستحقا للعقاب ومذموما عند اهل العرف والعقلاء
ولنوضح الحال في المثال نذكر لك مثالا وهو ان قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
الاية يحتمل فيه احتمالات خمسة احدها حمل الصيغة على الوجوب النفسي وتقييد الاية بصورة كون

المكلف محدثا

المكلف محدثا بمعنى انه اذا قمتم الى الصلوة وكنتم محدثين فاغسلوا الاية وثانيها حمل الصيغة على الوجوب
الغيري الذي يكون معنى مجازيا لها وتقييد الاية بصورة كونه محدثا وتقييد الصلوة بالواجبة
بمعنى انه اذا قمتم الى الصلوة المفروضة وكنتم محدثين فاغسلوا الاية وثالثها حمل الصيغة
على الوجوب الشرطي الذي يكون معنى مجازيا لها وتقييد الاية بصورة كونه محدثا بمعنى انه اذا
اردتم ان تقيموا الصلوة وكنتم محدثين فاغسلوا وجوهكم الاية ورابعها حمل الصيغة على
الندب وتقييد الاية بصورة كون الوضوء تجديديا بمعنى انه اذا قمتم الى الصلوة وما كنتم محدثين
يستحب لكم غسل الوجه الاية وخامسها حمل الصيغة على ما هو القدر المشترك بين الوجوب
والندب الذي يكون معنى مجازيا لها واول الاحتمالات ارجح من البواقي اما رجحانه بالنسبة
الى الاخر فلان الامر دائر بين التقييد والمجاز ولا شك ان الاول اولى من الثاني سيما هذا المجاز
الذي يكون نادرا في الغاية واما رجحانه بالنسبة الى الثاني فلان التزام التقييد الواحد مشترك
بينهما ولكن الثاني يكون ملزوما للمجاز والتقييد الاخر ايضا وهما خلاف الاصل واما رجحانه
بالنسبة الى الاخرين فايضا ظاهر هذا ما تقتضيه القاعدة والا فانا لا نفهم من الاية الوجوب
النفسي لمكان التعليق بل يمنع منها لمكان التعليق ان يكون الوجوب نفسيا فح اي حين تعذر حمل
الصيغة على الوجوب النفسي فهل الاصل ان يحمل على الوجوب الغيري او الشرطي او على الندب او على القدر
المشترك بين الوجوب والندب الحق انه لا بد من حملها على الوجوب الغيري لانه اقرب المجازات الى الحقيقة بحسب
العرفية بالنسبة الى الجميع وبالاقربية الاعتبارية بالنسبة الى البعض اما الاقربية العرفية فلان
المتبادر من الصيغة عند تعذر حملها على الوجوب النفسي عرفا الاتيان بالوجوب الغيري لا الشرطي ولا
غيره واما الاقربية الاعتبارية فلان الواجب النفسي يكون دالا على الالزام والطلب والاطلاق والنفسية
والواجب الغيري وان لم يكن دالا على كونه واجبا لنفسه ولكنه دال على الاطلاق والالزام والطلب والواجب الشرطي
لا يكون دالا على شيء من النفسية والاطلاق وان كان دالا على الطلب والالزام واما بالنسبة الى الندب
والقدر المشترك فليس في البين اقربية اعتبارية ولكن يكفينا الاقربية العرفية لا يقال انا لو حملنا الصيغة
بعد تعذر حملها على الواجب النفسي على الواجب الغيري يلزم المجاز والتقييد واما لو حملناها على الواجب الشرطي
لا يلزم الا تقييد ومجاز ولا شك ان الامر لو دار بينهما لكان الثاني اولى من الاول لانا نقول انه على فرض
الواجب الغيري ايضا لا يلزم الا مجاز وتقييد نظرا الى ان الحدث في الصلوة انما هو الصلوة الواجبة من حيث
احتياج الى تقييدها بذلك وهذا تامل فظهر من جميع ما ذكرنا انه لو ثبت الامر بوجوب شيء وشك
في كونه نفسيا او غيريا فالاصل ان يكون نفسيا وتبادر او صيغ اذا ورد من الشارع امر بشيء واختلفوا
في كونه واجبا لنفسه او لغيره ولم يكن هناك ما يدل على احد الامرين غير الامر فالاصل ان يكون واجبا لنفسه لا
يتوقف وجوبه على شيء اخر بل يجب مطلقا الا اذا دل دليل على كونه واجبا لغيره فح يتوقف وجوبه على وجوب
الغير وينتفي وجوبه بانتفاء وجوبه ويتضيق بتضيقه ويتسع متى تسعه ولنا على كونه واجبا لنفسه
ما مر من ان المفهوم والمتبادر من نحو افعل وجوب الفعل مطلقا من غير تعليقه على امر اخر فمن يدعي التقييد و
التعليق على شيء اخر يحتاج الى الدليل وحيث لم يوجد يدفع بالاصل احتمال وجوده وقد استدل على هذا

طريقة الاصحابية هذا الباب ممن صرح بهذا الاصل بالخصوص صاحب ... ابن خالد سيدي الاستاد
السيد بحر العلوم فيما حكي عنه ان مناط هذا الاصل في الغسل من الجنابة هو كونه واجبا لنفسه كما ادعاه جماعة
من الاصحاب لتعلق الامر به في الاخبار الكثيرة من غير تعليق على امر آخر نعم عن التمهيد انه اجاب عنه بانه
لما كثر الاشتراط وغلب استعماله في الاشتراط حتى صار حقيقة عرفية اطلقوا الوجوب لانه يعلم الاشتراط
ونقل جماعة هذا الجواب من التمهيد في مقام الجواب عن استدلال القائلين بكون الغسل واجبا
لنفسه بالاوامر بغسل الجنابة راضين به فعلى هذا يمكن المناقشة فيما اصلناه بان يقال ان
الامر ظاهره وان كان كما قلت به الا ان غلبة الاشتراط توجب التوقف في الاخذ بالظاهر
عند بعض ترجيح الغالب ولكن يمكن الجواب عنها بان دعوى الغلبة كلية ممنوعة وكلام التمهيد
يحتمل اختصاصه بما علم كونه شرطا وشك في كونه واجبا لنفسه ايضا وتعلق به الامر كالغسل فان
الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا لنفسه لا مطلقا فلا يقدح كلامه في الاصل الذي اصلناه اذ
وروده فيما نحن فيه حينئذ خاصة لا يقدح في الاصل وكلامه ليس بصريح ولا ظاهر على خلاف ما
اصلناه كلية لانه قال في الجواب عنه بانه لما كثر علم الاشتراط اطلق الوجوب مع غلبة الاستعمال
حتى صار حقيقة عرفية انتهى ثم لا يخفى عليك انه يلحق بالامر التصريح بالوجوب كان يقال هذا
واجب عليك ونحو ذلك هذا اذا ثبت الوجوب باللفظ واما اذا ثبت وجوب شيء بالاجماع
وشك في كونه واجبا لنفسه او واجبا لغيره ففي الحكم بكونه واجبا لنفسه بمعنى انه اذا اتى به مطلقا
كان مجزيا اشكال لان الذي يقتضيه الاصل في مقام الامتثال هو الاتيان به على القدر المعلوم
وعلى الوقت الذي يعلم بوجوبه فيه وهو الوقت الذي يجب فيه عند القائلين بكونه واجبا لغيره
وذلك لان الاصل عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن يمكن الحكم بعدم توقف وجوبه على ما يدعيه
القائلون بتوقفه عليه وتقييد اطلاقه به لان ذلك ايضا خلاف الاصل فهذا الواجب لنفسه من جهة كالواجب
لغيره من اخرى وكالواجب الذي اجتمع فيه الوجوب النفسي والغيري كالاسلام فانه مطلوب لذاته ولغيره وهو العبادات
التي لا تصح الا به وكالغسل عند القائلين بكونه واجبا لنفسه لا تفاتهم على توقف بعض العبادات عليه هذا كله
فيما اذا شك في كونه واجبا لنفسه او لغيره واما لو تعلق الامر بشيء وعلم بعدم كونه واجبا لنفسه وشك في كونه
واجبا لغيره او كونه مستحبا لنفسه فهل الاصل فيه الاول او التوقف فيه اشكال من ان الامر المطلق يقتضي الوجوب
والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما وجب سقوط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب فلا بد من التوقف
ومما قال به السيد بحر العلوم من انه لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيترك الاضعف قال وهو عند
التحقيق يرجع الى الدوران بين التقييد والمجاز فالتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد يقال
ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد ومن ثم
كان ذلك المدار عند التعارض انتهى وهذا حسن ان قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا لنفسه من جهة الاطلاق
لا غير والا كما لو قلنا بانه لدلالة اخرى اما بالالتزام او التضمن على كونه واجبا لنفسه كما يظهر من السيد بحر العلوم
حيث قال في جملة كلام له ان المتبادر من ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته ومطلوبا لنفسه انتهى فيشكل الترجيح
بما ذكر لان في التقييد يلزم دفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهور الاطلاق والثاني ظهور الخطاب في كون

الشيء واجبا لنفسه ولا يلزم في الحمل على الاستحباب الا مجاز واحد ولا ريب انه ينبغي حينئذ اما ترجيح المجاز او
التوقف وعلى اي تقدير يبطل ما ذكره الا ان يدعي ترجيح التخصيص باعتبار انه شايع بين الاصحاب فلعله
الذي يكون به اولى باعتبار كونه اظهر من المجاز مطلقا ولا يلزم ترك الظاهرين فتدبر ثم ان السيد بحر العلوم بعد ذكر
التحقيق المذكور قال ومثل هذا الدوران بين الوجوب الغيري مع تعيينه والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية الاشتراط الوجوب النفسي فيه لمكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة
لا ستحالته وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله
لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالته
على الوجوب اقوى من دلالة اللفظ على ارادته ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال بها على الوجوب وان
احتمل ان يكون ذلك القطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون
المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة
الا ان يعني الاشتراط وهو خلاف الاجماع او تعميم الخطاب بغير المحدث فيرتكب التقييد والمجاز معا ولا
ريب ان الترجيح لاحدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعفه
هنا بالاجماع فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد
ومثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بناء على صرفه عن الوجوب النفسي انتهى ثم انه لو تعلق الامر
بشيء وتعذر حمله على الوجوب النفسي ايضا فهل يحمل على الوجوب الشرطي او على القدر المشترك الاظهر
محمول على الوجوب الشرطي نظرا الى الاقربية العرفية ولذا لا يتبادر ان يكون قوله كم نظير عندنا لا فائدة يقتضي
هذه القاعدة محمولا على الوجوب الشرطي نظرا الى تعذر حمله على الوجوب النفسي لانا نقطع بعدم كون الطهارة
واجبا لنفسه وتعذر حمله على الوجوب الغيري ايضا نظرا الى انه فرع وجوب الغير والمفروض ان الاية
ليست بواجبة فاذا يكون الحكم بمقتضى القاعدة عدم صحة الاية بدون الطهارة ولكنا رفعنا
اليد عن هذه القاعدة للدليل الذي دل على ان الطهارة للاية تكون شرطا للصحة ثم انه لو
تعلق الامر بشيء وتعذر حمله على الواجب الشرطي ايضا فلا بد من حمله على الندب نظرا الى انه اقرب المجازات
لتعذر حمله على الواجبات الثلثة المتقدمة واذا تعذر حمله عليه ايضا فيحمل على الاباحة كما عن السيد بحر العلوم
ان الاصل في الامر الوجوب فالواجب يكون لنفسه فاذا تعذر الوجوب النفسي كان واجبا لغيره فان
امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يكن كان ندبا ويترتب ايضا فالاصل ان يكون مندوبا لنفسه فان امتنع كان
مندوبا لغيره فان تعذر انتقل الى الاباحة انتهى وفيه نظر **الثالث** ان الواجب النفسي عبارة
عما يكون فيه مصلحة توجب تعلق الطلب الالزامي به كالصلوة والزكوة ونحوهما والواجب الغيري عبارة
عما يكون فيه مصلحة لكن لا بحيث يكون متعلقا للطلب الالزامي لحسن ذاته بل يكون تعلق الطلب الالزامي
به لمصلحة في غيره ولاجل حسن الغير لكن وجوبه لا يكون معلقا على وجوب الغير كما توهم وتقدم الغسل
من طلوع الفجر في ليلة الصيام والواجب الشرطي عبارة عما يكون وجوبه مشروطا بارادة فعل الغير كالوضوء
بالنسبة الى صلوات النوافل وكالترجيح بالنظر الى الاستعمال فيها على المذهب الذي يقول
بالتسامح في ادلتها ... ويحتمل ان يكون المراد بالواجب الشرطي هو ما يكون شرطا لجواز الفعل





بل لا يتحقق في مقدمة الواجب اصلا ولكن الحق هو الاول كما سيظهر الرابع انه اذا ثبت كون الشيء
واجبا لغيره فلا اشكال في عدم وجوبه اذا سقط التكليف بذلك الغير الذي هو مقدمة له وكذا لا اشكال
في وجوبه اذا ثبت التكليف به وجوبا انما الاشكال في وجوبه قبل وجوب ذيه والثمرة تظهر في الاتيان
بمثل الوضوء قبل دخول الوقت للصلاة التي يجب الوضوء لها بنية الوجوب فان قلنا بجواز اتصاف الواجب
بالغير بالوجوب قبل اتصاف ما وجب له به جاز الاتيان بنية الوجوب والا فلا والمسألة خلافية وظاهر اكثر
الاصحاب الثاني حيث حملوا صلوة التطوع على القول بكون الطهارة واجبة لنفسها والقول بكونها واجبة لغيرها
على الاول الوجوب قبل دخول وقت الصلاة وعلى الثاني بنية الندب ومن ذلك ابن ادريس في السرائر انه نص هذا القول
قول الاصوليين ولعل مختارهم هنا صار وارد البيانات السابقة لعلة في وجوب ما هو واجب لغيره ليس الا وجوب ذلك الغير
ولذا لو سقط وجوبه سقط وجوب هذا قطعا والا لكان واجبا لنفسه فلا يجوز ان يتقدم المعلول على علته
وهو واضح بالبديهة وفيه نظر وفاقا لجماعة من المتأخرين منهم المقدس الاردبيلي والمحقق الخوانساري و
الفاضل السبزواري فانهم ذهبوا الى الاول قال الثاني والثالث في المحكي عنهما انه لا مانع من ان يكون الغسل
واجبا لغيره ومع ذلك يفعل وجوبا قبل دخوله اذا كان وجوب الغاية وقتها معلوما او مظنونا وزاد الثالث
فقال لا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع ذلك لم يجب اتيانه الا قبل زمان الحج
ولذا كان قطع المسافة قبل زمان الحج واجبا لم يصح فعله بنية الندب بل الوجوب بل نقول مثله في الصوم بعد
بالاغتسال من الجنابة سابقا عند الاكثر ولا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم
قبل دخول وقته فيجب فعله بنية الوجوب انتهى والتحقيق ان مقدمات الواجبات المضيقة يجب قبل وجوبها اي يحكم
العقل بلزوم الاتيان بها حتى انه لو كان تاركا للمبادرة بها يحكم بقبحه مستحقا للعقاب لان العبادة لا تتم
الا من جهة الامر وهي ليس كسائر المقدمات التي لا يحكم بوجوبها شرعا ولا تعلق الامر بها ولكن اللزوم المستفاد
من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه اذا لم يات بها فوت المامور به مطلقا فيشترط فيما اذا كانت المقدمة
عبادة قيام دليل من الخارج على مطلوبيتها ولو قبل دخول الوقت واما اذا لم يقم عليها دليل فلا يحكم بها الا عقلا ولا
شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كان عبادة فيشكل الحكم به لتوقف العبادة
على الامر والمفروض عدمه وبالجملة لا مانع من وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها والحجة التي ذكرناها
على الامتناع ليست بناهضة اذ المنع من كون العلة في وجوب المقدمة هو وجوب ذيها لا غير لجواز ان يكون لها امر
منه ومن مجرد العلم والظن بوجوب ذيها في المستقبل مع المطابقة للواقع وهذان حاصلان قبل الوقت فلا
يلزم تقدم المعلول على علته بقي وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها منهج لا خلاف في ان الامر
الوارد عقيب الحظر والكراهة او توهمهما محتمل للوجوب وغيره بل ادعى بعضهم عليه الاتفاق انما الخلاف في ان
الامر الوارد عقيب ذلك الذي هو ظاهر في ذلك الرفع والشيخ المسألة تقدم منه ما الاول ان الامر حتى ما يسبا
لحصر الامر الوارد عقيب الحظر وتوجيهه بالذكر مع ان القرائن الموجبة لاحتمال صرف الامر عن ظاهره كثيرة ملحق
في ذلك انه لما كان جميع من القرائن غير منضبط وغير منحصر في عدد معين بحيث كان ذكره متعذرا او متعسرا
شرعوا الذكر واما ورود الامر عقيب ذلك لما كان امرا منضبطا كليا يمكن ذكره فعنونوا له البحث كالكلام
الشهرة في المجاز المشهور حيث طالوا فيها البحث ان هذه الشهرة هل تصلح ان تكون قرينة صارفة ام لا والبحث هنا

في الامر عقيب الحظر

من جهة كون الشهرة

من جهة كون الشهرة فيما بين القرائن منضبطة كلية فلذا خصت بالذكر بخلاف سائر القرائن لعدم انضباطها هكذا
قال استاذنا الشريف ره وفيه نظر نظرا الى ان الشيخ ذلك انما هو اختلافهم في ان الامر في هذا التركيب هل
خرج من معناه الاصلي وصار حقيقة في غيره كما هو المشهور في كلام جماعة او صار مجازا فيه كما يظهر من
بعضهم لا بل هو باق على معناه الاولي وهو الوجوب كما ذكره ره وهو واضح الثمرة ان النزاع هل مختص
بمذهب من قال بكون الامر حقيقة في الوجوب فقط او يكون عاما منه ومن غيره بحيث يشمل القول بانه مشترك
او بعض المعاني ان النزاع وان امكن كونه عاما لكن الظ من الاكثر اختصاصه بقول من يقول بكونه حقيقة في
الوجوب فقط الثالث ان النزاع في الامر الوارد عقيب الحظر انما تكون فيما اذا كان الحظر الثابت قبله باقيا
والا كما اذا قيل لا تدخل اليوم في الدار ثم قيل بعد مضي ذلك اليوم ادخل الدار لم يكن من باب الامر الوارد عقيب
الحظر الا ان يقال لا تدخل اليوم في الدار ثم قيل في ذلك اليوم ادخل الدار الرابع ان العمومات المخصصة
كقوله لا تكرم العلماء واكرم زيدا العالم لم تكن من محل النزاع في المسألة لان المراد من الحظر هو الحظر
المستقل المستقر والحظر في العمومات ليس كذلك فان قولك اكرم زيدا العالم يدل على ان النهي في اول الامر
لا ان متعلقا بالزيد وشاملا له في الواقع كما سيجيء في بحث العموم والخصوص انه من ان اهل العرف
يفهمون من قولك اكرم زيدا العالم انه قرينة لبيان المراد من حرف جر عنا المنهي عنه فاكرام زيد العالم في
الحقيقة لم يكن محظورا حتى يصدق على قولك اكرم زيدا العالم انه امر ورد عقيب الحظر الخامسة
ان الظ والمتبادر من العنوان ان النزاع مختص بصيغة الامر ولا يشمل المواد فلو ورد بعد عليك
كذا او انك مامور بكذا او نحو ذلك عقيب الحظر لم يكن محل النزاع اذ لا شك في انه لا يستفاد من امثال
هذه العبارات الا الوجوب كما لا يخفى السادسة في تحقيق ان مقتضى الاصل الاولي في المقام ماذا اعلم ان
المصرح به في بعض العبارات وهو الاظهر ان الاصل حمل الامر في المقام على الوجوب لما دل على ان الصيغة من حيث هي
للوجوب حقيقة فيحمل ولذا المفقود قرينة فالاصل حملها عليه حيثما تطلق مجردة عن القرينة سواء وردت بعد الحظر
ام لا ومجرد الورود بعده لا يقتضي الاباحة ولا الاستعمال فيها احيانا يقتضيها كليته لمعارضته بالاستعمال في الوجوب
والقول بان التبادر الذي هو عمدة ادلة اثبات الاصل لا يجري هنا ممنوع بان من ادلة الاصل معارضات
لا يشترط فيها الانعكاس نعم لو ثبت كثرة الاستعمال في الاباحة بحيث صار من المجازات الراجحة كما ادعاه بعض
فيشكل التمسك بالاصل حينئذ على ما ذهب اليه المحقق من التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وعلى
ما ذهب اليه ابو يوسف من الحمل على المجاز الغالب يجب الحمل على الاباحة ولهذا مال الآمدي في المحكي عنه الى الاباحة
مدعيا ان اغلبها الرجحى للغلبة واما على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة فلا اشكال وقد عول
على هذا الاصل كثير من المحققين منهم الشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة وغيرهم الا ان الترجيح للاصل على
الظ بناء على ثبوت الغلبة او كفهم الغلبة والحاصل لو تم القول بظهور قرينة المجاز في المقام بحيث يحصل العلم
عرفا فلا اشكال فلا ينفع البد من الاصل كما قال به العبادي وبعض من تأخر عنه من
منع اصالة الحمل على الوجوب في المقام نظرا الى ان غاية ما ثبت من الادلة الدالة على كون الصيغة موضوعة
للوجوب حقيقة فيه كونها كذا اذا لم تكن بعد الحظر واما اذا كانت بعده فلا دليل على وضعها للوجوب فيتوقف
العلية سالما عن المعارض ان لم يكن حجة ولا على الوضع للاباحة لانا نقول هذا الكلام ضعيف من وجوه اما اولا فلانه

الكل من المحققين القائلين بدلالتها على الاباحة انهم قالوا بانها بمعنى مجازيا للصيغة لا معنى حقيقيا لها انهم نقل
بعض بانها صارت حقيقة شرعية في الاباحة وح ولكن هذا القول شاذ مع ان القائل به معترف بانها لو لم
تكن في الشرع للاباحة لكان المتقدم الحمل على الوجوب واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكر لما تحقق مجاز اصلا اذ يمكن
ان يقال ان لفظ الاسد في قولنا رايت اسدا في الحمام لم يثبت انه موضوع للحيوان المفترس بل للرجل
الشجاع كما قال به من انكر وقوع المجاز في اللغة وهو فاسد جدا واما ثالثا فلانه وضع اللفظ لمعنى اذا
كان مجردا ولاخر اذا كان بعد الحظر بعيدا ما لعدم وقوع وضع اللفظ لمعنى اذا كان كذا ولاخر اذا كان كذا او لقلة
وقوعه واما رابعا فلانه لو لم يكن بعد الحظر لكان لغيره فيلزم الاشتراك ان قيل انه حقيقة والنقل ان قيل
انه وضع له والمجاز حين يجعل مضافا الى انه يلزم ان يكون ح استعماله في الوجوب مجازا واستعمال اللفظ
الموضوع للاباحة حقيقة في الوجوب بلا مانع وهو غير قليل ولا كذلك استعمال اللفظ الموضوع للوجوب في
الاباحة هذا وقد صرح استادنا الشريف دام ظله بان الاصل الاولى في المقام انما هو التوقف لا الحمل
على الوجوب لان التمسك بالاصل في حمل الامر المفروض على الوجوب كما تمسك به بعض المحققين فاسد
نظرا الى ان المراد بهذا الاصل اما الدليل او القاعدة او الاستصحاب والكل والراجح لا سبيل الى الاول
لان حمل الاصل هنا على الدليل مما لا معنى له عند التامل ولا الى الثاني لان هذه القاعدة لا بد ان
تكون ماخوذة من اهل العرف والمحاورة ولا شك ان اهل العرف بانهم ليس على حمل اللفظ على معناه
الحقيقي الا عند ظهور ذلك المعنى ومحل البحث ليس من هذا القبيل لان المقام مقام وقوع الشك في ان
المراد بالامر هل هو معناه الحقيقي ام لا ولا الى الثالث ايضا لان المستصحب اما الظهور السابق واما
ما ظهر من الحكم الشرعي او علم القرينة او وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي في السابق وتقرير الاول
ان اللفظ قبل الالتفات الى وقوعه عقيب الحظر تماما كان له ظهور في الوجوب وبعد تلك الالتفات صار
بقاء ذلك الظهور وارتفاعه مشكوكا فيه فمقتضى الاستصحاب بقاء هذا الظهور ومنه يظهر ايضا
تقرير الاستصحاب الثاني وتقرير الثالث ان الامر قبل وروده عقيب الحظر تماما لم يكن له قرينة صارفة
عن ظاهره وبعد وروده عقيبه يقع الشك في كونه قرينة والاصل عدمه استصحابا بالحالة السابقة
وتقرير الرابع ان هذا الامر قبل وروده عقيب الحظر كان الواجب حمله على معناه الحقيقي نظرا الى مقتضى
القواعد اللفظية وبعد وروده عقيبه لك يقع الشك في بقاء الوجوب السابق وارتفاعه ولا
شك ان مقتضى الاصل البقاء والجواب عن هذه الاستصحابات كلها ظاهر اما عن الاول
فبمنع المستصحب هو الظهور ولا فانا اذا لاحظنا الامر الوارد عقيب الحظر يكون لنا حمله على معناه
الحقيقي مشكوكا فيه من الظهور حتى يستصحب ومع اعتبار ذلك الاستصحاب ثانيا لان
الدليل على اعتباره اما الاخبار او بناء العقلاء ان كان الاول فممنوع لا دلالتها على اعتباره في الموضوع
المستنبطة وان كان الثاني فمقبول ان بقاء هذا الظهور الذي يدعى في المقام مما لا يلتفت اليه عند
العقلاء واما عن الثاني فيظهر بملاحظة الجواب عن الاول واما عن الثالث فلما عرفت سابقا من ان
التمسك بالاصل في امثال المقام يتمسك به في تعيين الحادث بعد القطع بالحدوث وضرورة انا نقطع بحدوث
شيء وهو وجود الامر عقيب الحظر ولكن نشك في انه قرينة صارفة ام لا فالتمسك بالاصل في عدم كونه قرينة

صارفة تمسك به

صارفة يتمسك به في تعيين الحادث بعد القطع بالحدوث وهو باطل كما مر غير مرة وبالتامل فيما ذكرنا يظهر
الجواب عن الرابع ولا الى الرابع لان التمسك باصالة الحقيقة بهذا المعنى والراجح اما من باب السببية المحضة
نظرا الى بناء الشرعية كاليد والفراش فمعناها وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي ما لم يحصل القطع على خلافه
او من باب السببية المقيدة اعني بها وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي ما لم يحصل الظن على خلافه او من
باب الوصف والظهور اي يجب حمل اللفظ على ما هو الظاهر منه من معناه الحقيقي او المجازي ان الاقوال
لا دليل لنا على السببية مطلقا لا على السببية المطلقة ولا على المقيدة بشيء من الكتاب والاجماع والعقل
والسنة فتعين الثالث ولا شك ايضا ان محل النزاع مما يكون في حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشكوكا
فيه بين الظهور والظن حتى يحمل اللفظ عليه بمقتضى الاصل الاولى في المقام هو التوقف هذا خلاصة كلامه
وفيه نظر يظهر بعد التامل فيما ذكرنا في الجواب عن العميدي ومن تبعه عند ايراده الثاني فتدبر على ما
اصلناه في المقام فتدبر السابع اعلم ان اللفظ قد يفيد معنى بوضعه ولا يفيده اذا اقترن مع لفظ
آخر وانما يكون ذلك لاحد الوجهين احدهما ان يكون معنى ذلك اللفظ الاخر منافيا للمعنى الموضوع له
لاسيما للاول وثانيهما ان لا يتنافيا ولكن حصل للتركيب وضع اخر غير الاول اما اولا وبالذات واما بالطبع
وكثرة الاستعمال او الشيوع فان كان مثل ذلك اللفظ من قبيل الوجه الاول فيقال انه مجاز ما الثاني
قرينة له وان كان من قبيل الوجه الثاني فيقال ان هذا التركيب حقيقة في ذلك المعنى الا اذا لم يصل حد
التبادر ولكن حصل الرجحان لذلك المعنى الجديد فيقال انه مجاز مشهور ويجعل الشهرة قرينة لا يقال لكم
انه اذا كان معنى احد اللفظين منافيا لمعنى آخر فيقال انه مجاز والثاني قرينة له على سبيل الاطلاق لانا
نقول مسلمنا انه اذا كان احد اللفظين منافيا لمعنى آخر فالاصل حينئذ هو الحمل على التجوز او على الحقيقة من
جهة الوضع للتركيب اذا احتمل حينئذ ذلك لانا نقول نحن نبحث عن مثل ذلك بان مثل ذلك اللفظ ينقسم
الى قسمين احدهما ما يعلم منه معنى التركيب نحو رايت اسدا يرمي فانا نعلم وضع الهيئة التركيبية
الى الاسد اي معنى كان والاصل فيه التجوز لان المفروض ثبوت الوضع التجوزي اي وجود العلاقة واحتمال
وضع آخر للهيئة او المادة يدفعه الاصل وبالجملة فالاصل في هذا القسم التجوز وثانيهما ما لا يعلم
فيه وضع خاص للهيئة التركيبية بل يحتمل ان يكون معناها ذلك المعنى المنافي لمعنى المفرد الاصلي نحو هل
جاء زيد حيث ان الفعل فيه بمعنى الانشاء الذي هو غير حقيقي لان حقيقته هي الاخبار عن الماضي ويحتمل
ح ان يكون جاء مجازا للمنافاة الاستفهام مع الاخبار ويحتمل ان يكون حقيقة لاجل وضع هيئة تركيب الفعل
الماضي مع ادات الاستفهام للانشاء والاستفهام عن معنى ما الحدث وقضية الاصل في مثله الى الامرين على السواء
اذ وضع التركيب الجملة معلوم ويحتمل ان يكون الموضوع له هو ذلك المعنى اي وضع مجموع الهيئة
والمادة لهذا المعنى المفهوم من التركيب حتى يكون حقيقة ويحتمل ان يكون الجملة موضوعة
لجواز ارتباط معنيي الجزئين فقط ولكن لما لم يكن ربط بين الاستفهام والاخبار يحمل الفعل على معناه
المجازي ولا ترجيح في البين فيتوقف والتمسك باصالة عدم النقل في الهيئة لترجيح الحقيقة ضعيف
انه لم يعلم هنا للهيئة معنى حتى يقع بالاصل المذكور نعم التمسك به حسن فيما اذا علم ان هذا المعنى مستفاد
من الجملة كما مر سابقا كثيرا وهنا يمكن ان يكون هذا المعنى مستفادا من المنافاة المذكورة وكذا التمسك با

والمراد به نوفشا به الاستفهام وهو طلب الفهم ١٢

عدم وضع آخر حقيقي للمفردات لترجيح المجوّز ضعيف ايضا لانا لا نقول بوضع آخر للمفرد نوعيا بل نقول بوضع
المركب وهو محل ... وهذا الوضع معلوم قطعا وان كان نوعيا غاية الامر انه لا يعلم الموضوع له ولا يجري
فيه الاصل فان قلت ان الاصل يجري هنا ايضا لانا لو قلنا بان هذا المعنى المفهوم من التركيب هو
الموضوع له للتركيب يلزم خلاف الاصل الآخر وهو تغيير معنى المادة واما لو قلنا بان ذلك من باب التجوز
ومعنى المركب الحقيقي غيره فلم يلزم ذلك فهو اولى قلت ان خلاف الاصل لا يرجح على آخر بلا شك انما هو
الثاني لحلا فاصل آخر اذا عرفت المقدمات فاعلم انه لا شك ولا ريب ان كون شيء واجبا او حراما او
مكروها لا ينافي تعلق الوجوب به ثانيا ولذا لم يقل بالمنافاة احد وان قال بعض بان الامر المذكور بعد
حظر الوجوب مجازا وورود عقيب ذكر قرينة على المجوز فبالجملة لا خلاف بينهم في عدم المنافاة بينهما
بل اختلفوا في ان الامر في هذا التركيب هل خرج عن معناه الاصلي وصار حقيقة في غيره كما عن بعض او
صار مجازا كما عن ظاهر بعض آخر ام لا ثم القائلون بالخروج اختلفوا في المعنى الثاني ولذا حصلت
في المسئلة اقوال مختلفة ترتقي الى السبعة منها كونه حقيقة في الوجوب مطلقا وعدم نقل الحظر له لا عدم
خروجه عن معناه وهو عن الشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة وثاني الشهيدين والبيضاوي وعزاه بعضهم بل
نسب الى اكثر المحققين ومنها عدم خروجه عن معناه الاولي لغة وخروجه الى ما كان قبل النهي شرعا مطلقا
نقل عن صاحب الحبل المتين ومنها خروجه الى ... اذا علق الامر بزوال علة النهي لا في غيره نقله العضدي
ونفى عنه البعد ومراده ان دلالة الامر ... لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي ومنها
خروجه الى الندب حكي عن بعض ومنها خروجه ... الاباحة حكاه بعض عن الاكثرين ومنها
خروجه الى القدر المشترك بين الاباحة وبين الوجوب وهو الرخصة اختاره صاحب الوافية ومنها التفصيل
في الوارد وهو ان المخاطب اما ان يعلم من حال المتكلم ان مقصوده من الامر المفروض رفع منع السابق ام لا فعلى
الاول الامر يفيد الاباحة والتخيير في الفعل والترك الذي يترتب رفع الحظر السابق وعلى الثاني فان كان الفعل
المأمور به اما ان يكون مما يشتاق اليه الطالب للمأمور به فعلى الاول ايضا يفيد التخيير وعلى الثاني يفيد
الوجوب الا اذا اقيمت قرينة تدل على التخيير وهذا التفصيل اختاره استادنا الشريف ره ومنها
التوقف وهو منقول عن امام الحرمين والاظهر هو القول الاول للاصل الذي اصلناه سابقا وحاصله ان
المقتضي وهو الوضع موجود والمعارض مفقود اذ ليس الا كونه بعد الحظر وهو لا يصلح للمعارضة
لما عرفت من جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال منها الى الاباحة وغيرها فان الاحكام الخمسة
متضادة في نفسها بعضها مع بعض ومع قيام المقتضي المقام يتعين من الكلام بما ظهر في الجواب عن
السيد عميد الدين ومن وافقه فيما ادعاه وقد استدلوا ايضا لاثبات ذلك بوجوه اخر منها
احدها ان السيد اذا قال لعبده اخرج من الحبس الى المكتب افاد الوجوب مع وروده بعد الحظر
ثانيها ان امر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع للوجوب مع انه ورد بعد الحظر
ثالثها ان الحظر العقلي اكثر من السمعي فاذا ورد بعد الحظر العقلي افاد الوجوب فان العبادة قبل
ورود الشرع بها محرمة واذا وردها الامر كان للوجوب فكذلك الامر الوارد بعد الحظر الشرعي بالطريق
الاولى ورابعها قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم

حتى يبلغ الهدي

حتى يبلغ الهدي محله واجيب عنها كلها اما من الاول فبان المفهوم منه الاباحة لو فرض انتفاء القرينة
عنه والا فلا وقول المولى من قبيل الثاني مضافا الى انه يمكن الجواب عنه ايضا بان يقال ان محل
النزاع هو ما اذا حظر من شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون اكتفاء فيه بشيء آخر غير حقيقته
المختصة اما التوضيحية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به مرخص فيه وليس بواجب ان الوجوب
لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر لا يمنع من ثبوت الوجوب بسبب آخر فحينئذ نقول ان مثل
قول السيد للعبد بعد نهيه عن الخروج من الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان ما
ليس متعلقا بعين ما نهى عنه بل المحظور خروجه من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمأمور به
خروجه ذاهبا الى المكتب ... لا يضر في مثل هذا ... دلالة الامر على الوجوب لتغاير المأمور به والمنهي عنه
واما من الثاني فبان الامر بالصلوة والصوم بعد رفع المانع لو رفع الحظر لا للوجوب بل لثبوت الوجوب بما هو
لثبوته قبل الحظر وعدم النسخ فرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة الامر على الوجوب في شيء مع انه
يمكن ان يقال في الجواب ان الوجوب ثبت بدليل لا بالامر ورفع الظواهر بالادلة القاطعة غير عزيز واما
من الثالث فمنع الاولوية لظهور الفرق بين المقيس والمقيس عليه عرفا واما عن الرابع فبان الامر في
قوله تعالى فاقتلوا المشركين لرفع الحظر كما قلنا في الجواب عن امر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع
المانع منها فالوجوب هنا ايضا انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ وهذا ليس من دلالة الامر
على الوجوب في شيء واما وجوب الحلق بعد المنهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لا ... من الامر
ودليل قول الثاني على الجزء الاول الاصل وعلى الجزء الثاني اما غلبة الاستعمال فيه شرعا الموجبة لحكم العرف
النقل او غلبة الاستعمال فيه شرعا الموجبة لالحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب والظاهر واجيب عن الاول
بمنع الغلبة ... فضلا عن النقل كيف مع ان اصل استعمال الامر بعد الحظر والكراهة ليس بعيد بوجب حصول
الحقيقة فكيف باعلان الوضع الجديد وعن الثاني بمنع حصول الغلبة اذ لم يعلم اكثرية الاستعمال فيه ذلك بل
نقول اكثر الاستعمال في الوجوب ... الاباحة غاية الامر عدم تعينها قبل النهي ولو سلمنا الغلبة فالاصل آخرها
وعن الثالث بمنع التبادر ... دليل قول الثالث والرابع والخامس بعينه هو دليل قول الثاني على الجزء
الثاني بجزائه ... للرابع بان الندب اقرب المجازات الى الحقيقة فيحمل عليه عند تعذرها وفيه مضافا الى
منع التعذر ومنع الحمل على الاقرب منع الاقربية عرفا وللخامس قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا ولان الامر
دائر بين ان كان محظورا والشبه بعد الخروج عن الاحرام غير واجب اتفاقا فالتجنيب يكون في غير هذه الصورة
ايضا لا يدل على الوجوب حتى لا يلزم الاشتراك وفيه مضافا الى ان الاتفاق قرينة على عدم ارادة الوجوب
من الامر في الآية ولهذا الكلام في مقام توجد القرينة وقد عرفت ان خروج الظواهر بالقاطع غير عزيز ان
هذه الآية معارضة بالآية السابقة الدالة على قتل المشركين وحينئذ ... لعدم المرجح ولا
ان يكون الامر للوجوب مطلقا ودعوى ان كثرة الاستعمال في الاباحة في مثل قوله فاذا طعمتم فانتشروا
فاذا تطهرن فاتوهن فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله ... عن ادخار الاضاحي فادخروا
وامثالها مرجحة للقول بها ضعيفة بامرين منع الغلبة ودليل قول السادس وجود القرينة وهي
المسبوقية بالمنع المحقق او المحتمل قال في الوافية والحق ان صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر او الكراهة او

في مقام مظنة الحظر او الكراهة بل في موضع يجوز السائل فيه احدا منهما كان يقول العبد هل انام او اخرج او نحو ذلك فيقول المولى افعل كذا لا يدل الامر الا على رفع ذلك المنع التحريمي او التنزيهي المحقق او المحتمل الشامل من جزء المنع منه والظاهر انه مجاز في هذا المعنى والتبادر لاجل القرينة وهي مسبوقية الصيغة بالمنع المحقق او المحتمل وتعليقها على رفع ذلك المنع فهذا المعنى كالاذن في الفعل امر مشترك بين الاباحة والندب والوجوب والنهي وقد يجعل القرينة علاقة الاستعمال بجعلها المحوطة حتى تكون هي سبب التبادر لا التبادر الحقيقي حتى يكون حقيقة والجواب عن ذلك ظاهر فانك بعد ما عرفت من منع القرينة وعدم المنافاة بين الوجوب اللاحق والمنع السابق يظهر لك قول صاحب الوافية كما يظهر لك ضعف جعل القرينة علاقة الاستعمال بما مر من منع الغلبة ومنع حصولها حد الوجوب ملاحظتها التبادر وكيف يدعي عروض الغلبة في مقام ادعاها جماعة بالنسبة الى قبل النهي وجماعة اخرى بالنسبة الى الاباحة مع انه ليس موضع علم الاستعمال فيه في القدر المشترك لاحتمال ارادة الخصوصية لتحققها قطعا ويرد مثل ذلك على الاباحة ايضا اذ كلما يكون مباحا فهو كذلك قبل النهي فمن اين لا يكون هو المراد دليل قول الاستاد هو التبادر العرفي وجوابه تمامه في دليل قول الثاني على الجزء الثاني عشر مما ظهر في دليل قول الثاني مضافا الى ان التبادر في المقام المفروض من القرينة الحالية ودليل المتوقف تصادم الادلة وتعارضها وعدم المرجح في البين وضعفه لا يسمع المرجح هنا بل في كل مقام يصلح ان يكون مرجحا

**تنبيهات الاول** ان الظاهر من بعض العبارات ان الامر الوارد بعد توهم الحظر كالامر الوارد بعده ولا تفصيل بين المسلمين **الثاني** ان الظاهر منهم ان الامر الوارد بعد الكراهة او توهمها ايضا كالامر الوارد بعد الحظر ولا تفصيل في البين **الثالث** ان المصرح به في بعض العبارات انه لا خلاف بينهم بان الامر بعد الحظر الى لا خلاف بينهم في ان النهي بعد الامر لا يدل على الوجوب للتحريم بل اختلف فيه هو لا فان النهي الوارد بعد الوجوب يحمل عند بعضهم على التحريم او الاباحة حكي عن بعض الناس فيما لابد في تقدم الوجوب قرينة على الاباحة وعن بعض اخر الاول فارقا بين الامر الوارد بعد الحظر وبين النهي الوارد بعد الامر بان النهي المذكور يحمل على التحريم دون الامر المفروض على الوجوب مستدلا في مقام بيان الفرق بوجهين **الاول** ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل **الثاني** ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع وفي الوجهين نظر ولكن نظرا لدي لا حجة ان النهي حتى يكون موجبا للتحريم بالدليل الذي مر ذكره في الاخر من الاصل ومن ذلك مثل تحريم السفر الى بيت المقدس بعد وجوبه نعم بعض القائلين بالاباحة في الامر الوارد بعد الحظر يقول بالتحريم في النهي الوارد بعد الوجوب فكانهم رجحوا جانب النهي على جانب الامر وغلبوا جانب الحكم بما ذكر في الوجهين وقد عرفت انهما في محل النظر فتدبر **منهج** لا فرق بين الامر بالامر بالشيء في حق الثالث فلو قال المولى لعبده مر زيدا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر لزيد مثل ان يقول ليفعل زيد كذا ثم لو امر العبد زيدا بفعل كذا بعد امر المولى لكون الزيد مأمورا من جانب الاثنين الامر الاصلي والامر بالواسطة ولو لم يبلغه الواسطة بالامر فهو مأمور من جانب الامر الاصلي لا غير والحاصل ان الامر



امر بالثالث ويدل على ذلك وجوه خمسة **الاول** التبادر ومنها اهل العرف عند رؤيتهم بعد الاطلاع على قول السيد مر زيدا ان يفعل كذا يفهمون كون الزيد مأمورا من جانب المولى لان المتبادر منه وان كان الخفاء مستلزما للاضمار وهو لفظ من قبل **الثاني** عدم صحة السلب بعد انه لا يصح ان يقال ان زيدا ليس بمأمور بفعل كذا او انه لم يؤمر بذلك **الثالث** ذم العقلاء لمن ترك المأمور به مع الاطلاع بامر المولى فان الزيد اذا اطلع على الامر بعد ان بلغه الامر الثاني ولم يفعل المأمور به معللا بان الامر الاول اي المولى امر في تحقق حقه وهو الثاني لذمه العقلاء معللين بانك قد اطلعت على انك مأمور بامر المولى فلم تركته ولم ما اتيت بالمأمور به بل اذا اطلع الزيد على الامر قبل ان يبلغه الامر الثاني ولم يفعل واطلع عليه المولى صح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك **الرابع** انك لو قلت لصاحبك مر زيدا ان يفعل كذا فاخبره الزيد على ذلك الفعل ثم اعترض به عليه بانك ما امرتك به فلم فعلته لذمك العقلاء معللين بانك امرته بفعله وجه لهذا الاعتراض لا يقال ذم العقلاء في جميع الموارد المذكورة لاحتمالهم ان يكون المراد من قول القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او جعن قبل نفسك عليه ان يفعل كذا لانا نقول ان هذا الاحتمال بعيد يرجع في نظر العقلاء من اهل اللسان بالمتبادر من هذا القول عندهم ليس الا ما ذكرناه وان كان مستلزما للاضمار كما مر ولهذا يذمون العقلاء تارك الفعل مع اطلاعه بصدور هذا القول من المولى الخامس انه لو لم يكن الامر بالامر امرا بالثالث يلزم عدم كون العباد في اغلب الاحكام مأمورين بامره لانه تم ما امرهم الى الرسول [illegible] بذلك لكن التالي باطل فالمقدم مثله فتدبر احتج المنكرون بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد الامر الى العبد ولذا لو قال القائل لعبده لا تتجر لم يكن هذا القول منه مناقضا لكلامه الاول واجيب عن الاول بان الاجماع موجب لرفع البعد عن الظاهر اذ قد مر ان اجماع طرح الظواهر بالقواطع وعن الثاني بان القرينة في المقام تدل على ان المراد بالامر هنا للارشاد ولذا نقول باستحباب عبادة الصبي ويضعف كونها محض التمرين وللمسئلة ثمرات كثيرة **منها** انه لو قال زيد لعمرو مر بكرا ان يبيع هذا الفرس الذي في ملكي فباع الزيد قبل ان يأمره العمرو بالبيع او تصرف فيه اذ لو كان الامر بالامر امرا كان البيع صحيحا موجبا لانتقال الثمن والمثمن الى البايع والمشتري والا لم يصح الا بعد الامضاء **ومنها** انه لو توقف الصبي تمام كمال البلوغ من غير ان يحدث عنه الحدث بعد الوضوء فعلى القول بان الامر بالامر امر يجزي هذا الوضوء لانه لا يطلب من المكلف الا وضوء واحد وقد طلب من الصبي بناء على كون عبادات الاطفال شرعية لا تمرينية نظرا الى قاعدة كون الامر بالامر امرا فتم واما على القول بان الامر بالامر ليس امرا فلا يجزي هذا الوضوء لان الاجزاء فرع الطلب لم يحصل بالنسبة اليهم الا قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع والامر بالامر ليس امرا فليس طلب بالنسبة اليهم **تنبيه** الامر بالعلم بالشيء هل يستلزم حصول ذلك الشيء في حالة الامر ام لا الاظهر الثاني لان الامر يدل على طلب تحصيل المأمور به في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني قد طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المستفاد من مثله عرفا انه هو الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فتدبر **منهج** اختلفوا في ان صيغة افعل مجردة هل تدل على طلب الماهية او على التكرار او على المرة على اقوال والمثمر الاول وقبل الشروع في المقصود نقدم مقدمات الاولى

اعلم ان لفظ المرة قد تطلق ويراد بها الدفعة وقد تطلق ويراد بها الوحدة والمراد بالدفعة هو ايجاد الماهية دفعة عرفية سواء اوجدها المكلف في ضمن فرد واحد او في ضمن افراد كثيرة مجتمعة والمراد بالوحدة ايجاد الماهية في ضمن فرد واحد لا غير فالنسبة بين الدفعة والوحدة عموم وخصوص مطلق فان الوحدة بهذا التفسير اخص من الدفعة فمادة الاجتماع بينهما هي ايجاد الماهية في ضمن فرد واحد في آن واحد فانه بالنظر الى ايجاد الماهية دفعة يصدق عليه الدفعة وبالنظر الى ايجادها في ضمن فرد واحد يصدق عليها الوحدة واما مادة الافتراق فهي ايجاد الماهية في ضمن افراد كثيرة مجتمعة دفعة عرفية اذ بالنظر الى ايجاد الماهية دفعة عرفية يصدق عليه الدفعة ولا يصدق عليه الوحدة نظرا الى ايجاد الماهية في ضمن اكثر من فرد فتم وقد اشار الى هذا الفرق الفاضل القمي في بعض حواشيه على القوانين المحكمة في مقام الفرق بين المرة والتكرار والوحدة والتعدد قال لا ان عرفنا وافقا بين المرة والتكرار والوحدة والتعدد فان المرة والتكرار من صفات الفعل والاتصال والانفصال باعتبار الزمان فان المرة هي وقوع الاثر في آن من دون تعقيبه بوقوع آخر والتكرار هو وقوع في آن مع تعقيبه بوقوع آخر في الآن الثاني بخلاف الوحدة والتعدد فانهما يتصف بهما الصفات والذوات ايضا ولا ريب ان التكرار يستلزم التعدد دون العكس واما الوحدة فلا يستلزم المرة واما المرة فهي الاتحاد مع تعدد الفعل من حيث انه فعل ولكنه قد يجامعه باعتبار المتعلق كعتق رقبات متعددة بكلمة واحدة مثل انتم احرار فانه من حيث انه ايجاد كطبيعة العتق في آن واحد من دون تعقيبه بايجاد آخر يصدق عليه المرة ومن حيث انه يصدق عليه انه فعل واحد يستلزم الوحدة ولكن من حيث المتعلقين وتعدد متعلقاته يحصل اعتاقات متعددة انتهى كلامه ثم اعلم ان الوحدة قد تكون لا بشرط وقد تكون بشرط اللا التقييدي وقد تكون بشرط اللا التعليلي والمراد بالاول ان الامر الى طلب الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد لا يكون امتثالا ولا عصيانا والمراد بالثاني ان المطلوب هو ايجاد الماهية في ضمن فرد واحد مع عدم جواز الزيادة بحيث لو اتى بالزائد لصار عاصيا الغير الاتيان بالاول ايضا ولم يتحقق الامتثال اصلا والمراد بالثالث ان المطلوب هو ايجاد الماهية في ضمن فرد وترك ايجادها في ضمن فرد آخر بحيث لو اتى بالآخر يكون بالنسبة الى الثاني اثما وان لم يستلزم فساد الاتيان بالاول ولم يوجب عدم تحقق الامتثال رأسا وهكذا على حال الوحدة حال الدفعة بحسب هذه الاحتمالات الثلثة فصار الاحتمالات الستة المتعلقة بلفظها ستة ثم اعلم ان التكرار ايضا احتمالان احدهما التكرار التقييدي والآخر التكرار التعدد المطلوب والمراد بالاول ان الماهية ايجادها مطلوب في ضمن جميع افرادها الممكنة فلو اتى بالفرد الاول فلا بد وان ياتي بالثاني والثالث وهكذا بحيث لو لم يات بالثاني لم يتحقق الامتثال اصلا وان اتى بالفرد الاول والمراد بالثاني ان الطلب المتعلق بالماهية يكون حالها كحال العام الاستغراقي بمعنى ان المقصود من الطلب ايجاد الماهية في ضمن جميع افرادها فكل فرد اتى به حصل منه الامتثال وكل فرد لم يات به حصل العصيان فبعد انضمام هذين الاحتمالين الى الاحتمالات الستة السابقة يصير الاحتمالات ثمانية ثم اعلم ان من قال بان صيغة افعل موضوعة للماهية التي هي القدر المشترك بين المرة والتكرار يحتمل ان يكون مراده بهذا الاشتراك ان الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين المرة بمعنى الدفعة والتكرار ويحتمل ان يكون مراده انها موضوعة للقدر المشترك بين المرة بمعنى الوحدة والتكرار فبعد انضمام هذين الاحتمالين الى الثمانية يصير عشرة كاملة

التنبيه الثاني

الثانية في ذكر الفرق بين الاحتمالات العشرة اعلم ان الفرق بين احتمالي التكرار من التقييدي والتعدد المطلق ظاهر من جهة ان المكلف بناء على الاحتمال الاول لو لم يات بجميع الافراد الممكنة من الماهية لم يحصل الامتثال اصلا ولكن لم يعص الا عصيانا واحدا موجبا لعقاب واحد واما بناء على الاحتمال الثاني فقد عرفت ان حاله كحال العام الاستغراقي فان اتى بالواحد حصل بقدره الامتثال وان اتى بالاثنين والثلثة حصل الامتثال بمقدار ذلك الثاني وهكذا كل واحد من الماتي به مستقلا والعصيان ايضا كل واحد مما لم يات به ايضا بالاستقلال واما الفرق بين المرة بمعنى الدفعة والمرة بمعنى الوحدة فيظهر في صورة الاولى فان نفرض انه اتى بفرد واحد من الماهية دفعة فهذه موجبة لحصول الامتثال على احتمال المرة سواء فسرت بالدفعة او بالوحدة وسواء اريد بالدفعة او بالوحدة اللا بشرط او بشرط لا بكلا قسميه الثانية نفرض انه اتى بفردين او ازيد على سبيل التعاقب فهذه الصورة موجبة موجبة لحصول الامتثال ايضا اذا اريد بالدفعة او الوحدة معناهما على طريق اللا بشرط واما اذا اريد بهما معناهما بشرط لا التقييدي فلا يحصل الامتثال اصلا بل يعاقب لعدم الاتيان بالمأمور به واما اذا اريد بهما بشرط اللا التعدد المطلوب فيحصل الامتثال بالنظر الى المرة الاولى واما بالنظر الى المرة الثانية فانه لا يكون الماتي به مأمورا به ولكن كون المرة الثانية صحيحة او فاسدة مرجعه الى مسئلة ان النهي في العبادات والمعاملات مستلزم للفساد ام لا فكل من قال بالفساد في تلك المسئلة قال به هنا وكل من لم يقل به لم يقل به هنا ايضا الثالثة ان ياتي بافراد متعددة دفعة واحدة في آن واحد كمن نذر ان يعتق عبدا ثم خاطب الى عبيده بقوله انتم احرار لوجه الله فهذه الصورة موجبة لحصول الامتثال اذا فسرت المرة بالدفعة باحتمالاتها الثلثة وكذا اذا فسرت بالوحدة اللا بشرط واما اذا فسرت بالوحدة بشرط اللا التقييدي فتوجب لعدم حصول الامتثال رأسا مع كون هذه الصورة موجبة للعقاب نظرا الى عدم الاتيان بالمأمور به كما مر واما اذا فسرت بالوحدة بشرط اللا التعدد المطلوب فمرجع المسئلة الى مسئلة اجتماع الامر والنهي نظرا الى ان قوله انتم احرار لوجه الله قول واحد صادر من المتكلم مع كونه ذي جهتين جهة مطلوبية وجهة مبغوضية فمن جهة كونه موجبا لايجاد عتق فرد ما يكون مأمورا به ومن جهة كونه موجبا لايجاد فرد زائد على الواحد يكون منهيا عنه والحاصل كون ما نحن فيه من باب اجتماع الامر والنهي مما لا ريب فيه ضرورة ان العتق الواجب انما ان يكون عبارة عن اجراء نفس الصيغة وهي انتم احرار وعن امر يترتب عليها وهو الامر المترتب عليها ترتب المسبب على الاسباب فان كان الاول فالصيغة مما اجتمعت فيها جهتا الامر والنهي كما لا يخفى وان كان الثاني فهل ان نقول بكون الامر بالمسبب امر بالسبب ام لا على عدم كون الفعل التوليدي مثلا التحقيق في المقام ان فعل المكلف ليس الا اجراء الصيغة والعتق الذي هو المسبب عن الصيغة امر يترتب عليه ليس فعلا للعبد ام لا نقول على انه على الاول فالصيغة هي المأمور بها ايضا وان كان الثاني فاما ان نقول بكون الامر بالمسبب امرا بالسبب ام لم نقل به بل نقول بان المسببات من الافعال التوليدية من افعال الفاعل كالاسباب فان قلنا بالاول فالامر ايضا ظاهر لان الصيغة ايضا تصير مأمورا بها وان قلنا بالثاني فنقول ان العتق المسبب الذي صدر عن المولى قد اجتمع فيه الامر والنهي كما لا يخفى اذا عرفت رجوع ذلك الى مسئلة اجتماع الامر والنهي فنقول ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فالمفروض من عتق عبيد متعددة لم يحصل الامتثال اصلا بل يجوز ان يعاقب المولى لانه كان

في مقام مظنة الحظر او الكراهة بل في موضع تجويز السائل احدهما كان يقول العبد هل انا مأمور
اخرج او مخوف ذلك فيقول المولى افعل كذا لا يدل الامر الا على رفع ذلك المنع التحريمي او التنزيهي المحقق
او المحتمل لتبادره رفع المنع منه والقول انها مجاز في هذا المعنى والتبادر لاجل القرينة وهي مسبوقية
الصيغة بالمنع المحقق او المحتمل وتعليقها على زوال علة المنع فهذا المعنى كالاذن في الفعل امر مشترك
بين الاباحة والندب والوجوب بين ... وقد يجعل القرينة علة لاستعمال يجعلها المجوزة حتى يكون من
سبب التبادر لا التبادر الحقيقي حتى يكون حقيقة والجواب عن ذلك ظاهر فانك بعد ما عرفت
من منع القرينة وعدم المنافاة بين الوجوب اللاحق والمنع السابق يظهر لك قول صاحب الوافية
كما يظهر لك ضعف جعل القرينة علة لاستعمال بما يرد من منع الغلبة ومنع حصولها حد الوجوب ملاحظتها
التبادر وكيف يدعى عن عرف الغلبة في مقام ادعاها جماعة بالنسبة الى قبل النهي وجماعة اخرى بالنسبة
الى الاباحة مع انه ليس موضع علم لاستعمال فيه في القدر المشترك لاحتمال ارادة الخصوصية لتحققها
قطعا ويرد مثل ذلك على الاباحة ايضا اذ كلما يكون مباحا فهو كان قبل النهي فمن اين لا يكون هو المراد
ولبيل قول الاستاذ هو التبادر العرفي وعدم تمامه في دليل قول الثاني على الجزء الثاني غير ... ظاهر
في دليل قول الثاني نعم نظرا الى ان التبادر في المقام المفروض من القرينة الحالية وردليل الموقف تصادم
الادلة وتعارضها وعدم المرجح في البين وهذا الاصل هو المرجع هنا بل في كل مقام يصلح ان يكون مرجحا
**تنبيهات الاول** ان الظاهر من بعض العبارات ان الامر الوارد بعد توهم الحظر كالامر الوارد بعده ولا تفصيل
بين المسألتين **الثاني** ان الظاهر منه ان الامر الوارد بعد الكراهة او توهمها ايضا كالامر الوارد بعد الحظر
ولا تفصيل في البين **الثالث** ان المصرح به في بعض العبارات انه يلحق بالامر بعد الحظر الذي
لا خلاف بينهم في ان النهي بعد الامر لا يدل على الوجوب بل التحريم بل الخلاف عنه هو لا. فان النهي الوارد
بعد الوجوب هل يفيد التحريم او الاباحة حكى عن بعض الثاني مستدلا بان تقدم الوجوب قرينة على الاباحة
وعن بعض اخر الاول فارقا عن الامر الوارد بعد الحظر بين النهي الوارد بعد الامر ... فلا يدل النهي
المذكور على التحريم دون الامر المفروض على الوجوب مستدلا في مقام بيان الفرق بوجهين **الاول** ان
حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي
الفعل وهو خلاف الاصل **الثاني** ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة
المتعلقة بالمأمور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع وفي الوجهين نظر ولكن ... 
لدي لا حاجة الى النهي حتى يكون موجبا للتحريم بالدليل الذي مر ذكره في كلام من الاصل وذلك مثل تحريم
التوجه الى بيت المقدس بعد وجوبه نعم بعض القائلين بالاباحة في الامر الوارد بعد الحظر يقول بالتحريم في
النهي الوارد بعد الوجوب فكانهم رجحوا جانب النهي على جانب الامر وغلبوا جانب الحرام بالتكرر في الوجهين
وقد عرفت انها في محل النظر فتدبر **منهج** الاقوال في ان الامر بالامر بالشيء في حق الثالث فلو قال
المولى لعبده مر زيدا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر لزيد مثل ان يقول ليفعل زيد كذا نعم
لو امر العبد زيدا بفعل كذا بعد امر المولى لكون الزيد ح مامورا من جانب الاثنين الامر الاصلي والامر
بالواسطة ولما لم يبلغه الواسطة بالامر فهو مامور من جانب الامر الاصلي لا غير والحاصل ان الامر ...

فائدة الامر بالامر

الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الثالث



امر بالثالث ويدل على ذلك وجوه خمسة الاول التبادر ونعم اهل العرف حين ورود امر بعد الاطلاع
على قول السيد مر زيدا ان يفعل كذا يفهمون كون الزيد مامورا من جانب المولى لا يتبادر منه ان
كان الفاعل مسلوبا الا بانا واسطة وهو لفظ من قبيل الثاني عدم صحة السلب فانه لا يصح ان يقال ان زيدا
ليس مأمورا بفعل كذا وانه لم يؤمر بذلك **الثالث** ذم العقلاء لمن ترك المأمور به مع اطلاعه بامر المولى فان الزيد
اذا اطلع على الامر بعدان يبلغه الامر الثاني ولم يفعل المأمور به معللا بان الامر الاول على المولى امر فيه
بل امر في حقه غيره وهو الثاني لذمه العقلاء معللين بانك قد اطلعت على انك مامور بامر المولى فلم تركته
ولم تأت بالمأمور به بل اذا اطلع الزيد على الامر قبل ان يبلغه الامر الثاني ولم يفعل فاطلع عليه المولى يصح
ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك **الرابع** انك لو قلت لصاحبك مر زيدا ان يفعل
كذا فاطلع الزيد على ذلك ففعل ثم اعترضت به عليه بانه في ما امرتك به فلم فعلته لذمك العقلاء معللين
بانك امرته بفعله وجه لهذا الاعتراض لا يقال ذم العقلاء في جميع الموارد المذكورة لاحتمالهم ان يكون
المراد من قول القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا اوجب من قبل نفسك عليه ان يفعل كذا لانا نقول ان هذا
الاحتمال لعيد مرجح في نظر العقلاء من اهل اللسان بالتبادر من هذا القول عندهم ليس الا ما ذكرناه وان كان
مسلما للاحتمال كما ترى ولهذا يذمون العقلاء تارك الفعل مع اطلاعه بصدور هذا القول من المولى **الخامس**
انه لو لم يكن الامر بالامر بالشيء امرا بالثالث يلزم عدم كون العباد في غالب الاحكام مامورين بامر الله لانه تعالى امرهم
بل امر النبي صلى الله عليه وآله بذلك لكن التالي باطل فالمقدم مثله فما احتج المنكرون بقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعلق الامر الى العبد
ولهذا لو قال القائل للعبد لا تتجر لم يكن هذا القول منه مناقضا لكلامه الاول واجيب عن الاول
بان الاجماع موجب لدفع البعد عن الظاهر اذ قد مر ان اجواز طرح الظواهر بالقواطع وعن الثاني بان القرينة
في المقام تدل على ان المراد بالامر هنا للارشاد ولذا نقول باستحباب عبادة الصبي وتضعيف كونها محض
التمرين وللمسألة ثمرات كثيرة منها انه لو قال زيد لعمرو مر بكرا ان يبيع هذا العرض الذي في ملكي
فان علم الزيد قبل ان يأمره العمرو بالبيع او تصرف فيه اذ لو كان الامر بالامر امرا كان البيع صحيحا موجبا
لانتقال الثمن الى المثمن الى البائع والمشتري والا لم يصح الا بعد الامضاء ومنها انه لو توضأ الصبي
ثم ادرك البلوغ من غير ان يحدث حدثا بعد الوضوء فعلى القول بان الامر بالامر امر يجزي هذا الوضوء لانه
لم يطلب من المكلف الا وضوء واحد وقد حصل من الصبي بناء على كون عبادات الاطفال شرعية لا تمرينية
نظرا الى دلالة كون الامر بالامر امرا فتم واما على القول بان الامر بالامر ليس بامر فلا يجزي هذا الوضوء فان
الاجزاء فرع الطلب لم يحصل بالنسبة اليهم لانه قال مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع والامر بالامر ليس بامر
فليس طلب بالنسبة اليهم **تنبيه** الامر بالعلم بالشيء هل يستلزم حصول ذلك الشيء في حالة الامر ام لا
الاظهر الثاني لان الامر يدل على طلب ايجاد المأمور به في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل
اعلم اني قد طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المستفاد من مثله عرفا انه هو
الاقرار وان لم يتم على ذلك القاعدة فتدبر **منهج** اختلفوا في ان صيغة افعل مجردة هل تدل على طلب الماهية
او على التكرار او على المرة على اقوال والحق الاول وقبل الشروع في المقصود نقدم مقدمات الاولى

فائدة وتكميل

اعلم ان لفظ المرة قد تطلق ويراد بها الدفعة وقد تطلق ويراد بها الوحدة والمراد بالدفعة هو ايجاد
الماهية دفعة عرفية سواء اوجدها المكلف في ضمن فرد واحد او في ضمن افراد كثيرة مجتمعة والمراد بالوحدة
ايجاد الماهية في ضمن فرد واحد لا غير فالنسبة بين الدفعة والوحدة عموم وخصوص مطلق لان
الوحدة بهذا التفسير اخص من الدفعة فمادة الاجتماع بينهما هي ايجاد الماهية في ضمن فرد
واحد في آن واحد فانه بالنظر الى ايجاد الماهية دفعة يصدق عليه الدفعة وبالنظر الى ايجادها
في ضمن فرد واحد يصدق عليها الوحدة واما مادة الافتراق فهي ايجاد الماهية في ضمن افراد كثيرة
مجتمعة دفعة عرفية اذ بالنظر الى ايجاد الماهية دفعة عرفية يصدق عليه الدفعة ولا يصدق عليه
الوحدة نظرا الى ايجاد الماهية في ضمن اكثر من فرد فتأمل وقد اشار الى هذا الفرق الفاضل القمي في بعض
حواشيه على القوانين المحكمة في مقام الفرق بين المرة والتكرار والوحدة والتعدد قائلا ان فرقا واضحا
بين المرة والتكرار والوحدة والتعدد فان المرة والتكرار من صفات الفعل والاشتغال وتلاحظان باعتبار
اعتبار الزمان فان المرة هي وقوع الاثر في آن من دون تعقبه بوقوع آخر والتكرار هو وقوعه في آن مع تعقبه
بوقوع آخر في الآن الثاني بخلاف الوحدة والتعدد فانهما يتصف بهما الصفات والذوات ايضا ولا ريب ان
التكرار يستلزم التعدد دون العكس واما الوحدة فلا يستلزم المرة واما المرة فهي لا تتحد مع تعدد الفعل من حيث انه
فعل ولكنه لو لوحظ باعتبار المتعلق كعتق رقبات متعددة بكلمة واحدة مثل انتم احرار فانه من حيث انها
كلمة العتق في آن واحد من دون تعقبه بايجاد آخر يصدق عليه المرة ومن حيث انه يصدق عليه انه فعل
واحد يستلزم الوحدة ولكن من حيث المتعلق وتعدد تعلقاته يحصل اعتاقات متعددة انتهى كلامه
ثم اعلم ان الوحدة قد تكون لا بشرط وقد تكون بشرط اللا، التقييدي وقد تكون بشرط اللا، التعدد المطلق
والمراد بالاول ان الامر الى طلب الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فانه لا يكون امتثالا ولا لغوا
والمراد بالثاني ان المطلوب هو ايجاد الماهية في ضمن فرد واحد مع عدم جواز الزيادة بحيث لو اتى بالزائد
لصار عاصيا لعدم الاتيان بالاول ايضا ولم يتحقق الامتثال اصلا والمراد بالثالث ان المطلوب هو ايجاد الماهية
في ضمن فرد وترك ايجادها في ضمن فرد آخر بحيث لو اتى بالآخر يكون بالنسبة الى اتيانه آثما وان لم يستلزم
فساد الاتيان بالاول ولم يوجب عدم تحقق الامتثال رأسا وقس على حال الوحدة حال الدفعة بحسب هذه
الاحتمالات الثلاثة فتصير الاحتمالات المتحققة فيهما ستة ثم اعلم ان التكرار ايضا احتمالان احدهما التكرار
التقييدي والآخر التكرار التعدد المطلوب والمراد بالاول ان الماهية ايجادها مطلوب في ضمن جميع افرادها
الممكنة فلو اتى بالفرد الاول فلا بد ان يأتي بالثاني والثالث وهكذا بحيث لو لم يأت بالثاني لم يتحقق الامتثال
اصلا وان اتى بالفرد الاول والمراد بالثاني ان الطلب المتعلق بالماهية يكون على قياس العام الاستغراقي بمعنى
ان المقصود من الطلب ايجاد الماهية في ضمن جميع افرادها فكل فرد اتى به حصل فيه الامتثال وكل فرد لم يأت به
حصلت المخالفة فيه فبانضمام هذين الاحتمالين الى الاحتمالات الستة السابقة تصير الاحتمالات ثمانية ثم
اعلم ان من قال بان صيغة افعل موضوعة للماهية التي هي القدر المشترك بين المرة والتكرار يحتمل ان يكون مراده
بهذا الاشتراك ان الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين المرة بمعنى الدفعة والتكرار ويحتمل ان يكون مراده انها
موضوعة للقدر المشترك بين المرة بمعنى الوحدة والتكرار فبانضمام هذين الاحتمالين الى الثمانية تصير عشرة كاملة

الثانية في الفرق

الثانية في ذكر الثمرة بين الاحتمالات العشرة اعلم ان الثمرة بين احتمالي التكرار من التقييدي والتعدد المطلق
ظاهرة ضرورة ان المكلف بناء على الاحتمال الاول لو لم يأت بجميع الافراد الممكنة من الماهية لم يحصل الامتثال
اصلا ولكن له عصيان واحد موجب لعقاب واحد واما بناء على الاحتمال الثاني فقد عرفت انه كالعام
الاستغراقي فان اتى بالواحد حصل بقدره الامتثال وان اتى بالاثنين والثلاثة حصل الامتثال بمقدار العدد
الثابت فيه كل واحد من المأتي به مستقلا والعصيان ايضا كل واحد مما لم يأت به ايضا بالاستقلال واما الثمرة
بين المرة بمعنى الدفعة والمرة بمعنى الوحدة فتظهر في صور الاولى ان نفرض انه اتى بفرد واحد من الماهية فقط
فهذه موجبة لحصول الامتثال على احتمال المرة سواء فسرت بالدفعة او بالوحدة وسواء اريد بالدفعة والوحدة
اللا بشرط او بشرط لا بكلا قسميه الثانية ان نفرض انه اتى بفردين او ازيد على سبيل التعاقب فهذه الصورة
موجبة لحصول الامتثال ايضا اذا اريد بالدفعة او الوحدة معناهما على طريق اللا بشرط
اما اذا اريد بهما معناهما بشرط لا التقييدي فلا يحصل الامتثال اصلا بل بها فقط لعدم الاتيان بالمأمور به
واما اذا اريد بهما بشرط اللا، التعدد المطلوب فيحصل الامتثال بالنظر الى المرة الاولى واما بالنظر
الى المرة الثانية فانه آثم لارتكابه المنهي عنه ولكن كون المرة الثانية صحيحة او فاسدة مرجعه الى مسئلة
ان النهي في العبادات والمعاملات مستلزم للفساد ام لا فكل من قال بالفساد في تلك المسئلة
قال به هنا وكل من لم يقل به لم يقل به هنا ايضا الثالثة ان يأتي بافراد متعددة دفعة واحدة في
آن واحد كمن نذر ان يعتق عبدا ثم خاطب الى عبيده بقوله انتم احرار لوجه الله فهذه الصورة موجبة
لحصول الامتثال اذا فسرت المرة بالدفعة حتما على الاحتمالات الثلاثة وكذا اذا فسرت بالوحدة اللا بشرط
[illegible] العددي اللا بشرط
واما اذا فسرت بالوحدة بشرط اللا، التقييدي فتوجب لعدم حصول الامتثال رأسا مع كون هذه
الصورة موجبة للعقاب نظرا الى عدم الاتيان بالمأمور به كما مر واما اذا فسرت بالوحدة بشرط اللا،
التعدد المطلوب فمرجع المسئلة الى مسئلة اجتماع الامر والنهي نظرا الى ان قوله انتم احرار لوجه الله
قول واحد صادر من المتكلم مع كونه ذي جهتين جهة مطلوبية وجهة مبغوضية فمن جهة كونه سببا
لايجاد عتق فرد واحد يكون مأمورا به ومن جهة كونه سببا لايجاد فرد زائد على الواحد يكون منهيا
وبالجملة كون ما نحن فيه من باب اجتماع الامر والنهي مما لا ريب فيه ضرورة ان العتق الواجب اما
ان يكون عبارة عن اجراء نفس الصيغة وهي انتم احرار او عما يترتب عليها وهو الاثر المترتب
عليها لترتب المسببات على الاسباب فان كان الاول فالصيغة مما اجتمع فيها جهتا الامر والنهي كما لا يخفى وان
كان الثاني فاما ان نقول بكون الامر بالمسبب امرا بالسبب بناء على عدم كون الفعل التوليدي مقدورا للمكلف فنقول
في المقام ان فعل المكلف ليس الا اجراء الصيغة والعتق الذي هو المسبب عن الصيغة امر قهري ليس من فعل العبد ام لا
نقول بذلك انه كالاول فالصيغة هي المأمور بها ايضا وان كان الثاني فاما ان نقول بكون الامر بالمسبب مستلزما
للامر بالسبب ام لم نقل به بل نقول بان المسببات من الافعال التوليدية من افعال الفاعل كالاسباب فان قلنا بالاول
فالامر ايضا ظاهر لان الصيغة ايضا تصير مأمورا بها وان قلنا بالثاني فنقول ان العتق المسبب الذي صدر من المولى
قد اجتمع فيه الامر والنهي كما لا يخفى اذا عرفت رجوع ذلك الى مسئلة اجتماع الامر والنهي فنقول ان قلنا بعدم جواز
اجتماع الامر والنهي فهذا المفروض من عتق عبيد متعددة لم يحصل الامتثال اصلا بل يجوز ان يعاقب المولى لكونه

المعنى بعينه ان قلنا بجوازه فاما ان نقول بان حصول الامتثال مشروط بقصد تعيين المطلوب ام لا فان قلنا بالاول لم يحصل
الامتثال ايضا لانه لا يعقل وان قلنا بالثاني فيتحقق الواحد من العبيد الماموربه وفي الاتيان بالثاني تردد ثم فيتخرج
الواحد المامور به بالقهر ان تعلق بتعيين ذلك ثم نقول فنقول لو اتيت بالمرة الثانية مع القول بكون
الامر بالمرة بمعنى الوحدة او الدفعة ولكن بطريق اللا بشرط فنسئل منك في خصوص الاتيان بتلك المرة ان قلت
انها بقصد المطلوبية فلزم عليك التشريع المحرم في الشريعة ضرورة ان الامر لا يتعدى الى الاتيان بالمرة
الثانية ساكت عن مطلوبية ذلك فضلا عن الامر عليه وحيث لم يكن دليل على مطلوبيته يدخل تحت التشريع
ادخال ما لم يعلم من الدين في الدين الا ان يقال ان التشريع المحرم هو الاتيان بما علم انه ليس من الدين في الدين بقصد
انه من الدين لا بما لا يعلم انه من الدين او ليس من الدين في الدين وما نحن فيه من قبيل الثاني لا
الاول فتم وان قلت انه ليس بامتثال يحرم الاقدام على الفعل فنقول يجب عليك النظر فيما اقتضاه الاصل
في المقام فان كان مقتضى الاصل هو التحريم فلا يحصل لك الاتيان به او لا اذن لك في تلك المرة فان
اتيت به لكنت اثما الا ان يكون لك دليل وارد على ذلك الاصل مثلا لو امر المولى عبده بقوله اضرب فلانا او علم
العبد بحصول الامتثال في المرة الاولى نظرا الى مقتضى الصيغة فضربه ثانيا وثالثا يكون اثما قطعا لان مقتضى
الاصل في المقام هو التحريم واما ان كان مقتضاه الاباحة فلا جناح لك كما لا يخفى ثم لو وجد افرادا متعددة مجتمعة
ان حاصل مع القول بكون الامر بالمرة بمعنى الدفعة بطريق اللا بشرط فلا شك في حصول الامتثال على القول بكون
الامر بالمرة بمعنى الوحدة بطريق اللا بشرط فان اتى بما زاد من الواحد بقصد المطلوبية فترجع المسئلة ايضا
الى مسئلة اجتماع الامر والنهي والكلام فيه عرفت مفصلا الثالث في بيان انه هل يكون فيما بين هذه
الاحتمالات العشرة المحتمل موافق الاصل ام لا مقتضى التحقيق ان يقال ان التكرار والتعدد المطلوب نظرا الى كونه مثل
العام الاستغراقي يكون مستلزما للتكاليف العديدة لان اتيان كل فرد فرد واجب مستقلا فيكون التكرار بهذا
المعنى مخالفا للاصول المتعددة بحسب تعدد التكاليف كما لا يخفى واما الوحدة بشرط اللا والتعدد المطلوب فهو
ايضا مخالف للاصل من جهتين لما عرفت من ان المتكلم بناء على هذا الاحتمال امران لزوم الاتيان بالفرد
الواحد وتحريم الاتيان بازاء من الفرد فالاول مطلوب فعلا والثاني مطلوب تركا ولا شك ان كلا من الوجوب
والتحريم يكون على خلاف الاصل فالوحدة بشرط اللا والتعدد المطلوب يكون اشد مخالفة للاصل بالنسبة الى
التكرار والتعدد المطلوب بمعنى المنسبة اليه موافق للاصل واما الوحدة بشرط اللا
التقييدي فمن حيث كونه مخالفا للاصل يكون مساويا للتكرار بشرط اللا المتعدي فتدبر واما الوحدة
اللا بشرط فتعادل من حيث المخالفة للاصل للتعدد المشترك بين الوحدة والتكرار فكل واحد من هذه
الاحتمالات مخالف للاصل كما ترى لا يقال يمكن في المقام التمسك بالاستصحاب لاثبات كون الموضوع له هو
الماهية لا بشرط فتقريره ان صيغة الامر لو لم تكن موضوعة للماهية المعراة عن قيد الوحدة والتكرار يلزم الزيادة في
الحادث والثاني باطل لكون الزيادة خلاف الاصل المقتضي اما الملازمة فلان الصيغة لو كانت موضوعة للوحدة بشرط
اللا او التقييدي مثلا لكانت مستلزمة لانفكاك مكيفة والاصل عدمهما نظرا الى ان الانفكاك حادث مسبوق بالعدم
والاصل بقائه على العدم الازلي وكذا يجري هذا الاصل في باقي الاحتمالات سوى الماهية المعراة لانا نقول ان
الاستصحاب وان كان جاريا في المقام ولكن اعتباره ثم لما عرفت ان اعتبار الاستصحاب بعد مباحث الالفاظ

الامر

اما من جهة الاخبار او بناء العرف والعقلاء ان قلت بالاول فنمنع منضما الى عدم الاحكام وان كان الثاني فنمنع
امثال المقام فان بنائهم في مثل المقام على التوقف هكذا ذكره استاذنا الشريف وكيف في محل
النظر فان بنائهم جميعا وتوقفهم انما في كون المرة والتكرار جزء الموضوع له على ما مر كما سيجيء الى
المحقق نظر هذا الاصل السوابعة اعلم ان التخيير الشرعي ينقسم الى قسمين احدهما التخيير بين الامور
المتباينة كخصال الكفارات وثانيهما التخيير بين الاقل والاكثر كالتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلاثة في
المسح باصبع واحدة او بالاصابع الاربع وبين ثلثين او ثمانين ونحو ذلك من الامثلة في
الشبهات فالكلام الان في تحقيق القسم الثاني فنقول توضيحه انه يتوقف على بيان مسائل خمس
الاولى انه اذا خير المولى عبده بين الاتيان بالاقل والاكثر فهل يجب على العبد في مقام
العمل قصد التعيين ام لا او بعبارة اخرى هل يشترط في حصول الامتثال تعيين ما اختاره من
الاقل او الاكثر ام لا بل يحصل ايضا اذا اتى المكلف باحدهما من غير تعيين الحق ان مقتضى
اصالة البراءة عدم اللزوم كما ان مقتضى اصالة عدم الاشتراط ايضا كذلك ولكن مقتضى اصالة
الاشتغال لزوم قصد التعيين لعدم حصول القطع بالامتثال الا به نعم في المقام قد يوجد
اصل لفظي وارد على الاشتغال وهو اطلاق الامر مثل قوله اترح ثلثين او
اربعين فانه لا يفهم منه الا التخيير بينهما من غير دلالة على لزوم القصد مضافا الى ان بناء
العرف ايضا على ذلك فان المولى لو قال لعبده ائتني بمن من اللحم او بمنين منه فلم يلزم العبد على
ان ياتي باحدهما من غير ان يختلج بباله قصد التعيين ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من عدم لزوم قصد
التعيين في نحو ذلك انما هو بالنظر الى مجرد القاعدة الاصلية ولو ورد دليل خاص في مسئلة خاصة على لزوم قصد
التعيين كما في التخيير بين القصر والاتمام في المواضع المخصوصة فلا منافاة الثانية انه لو قلنا بعدم
اشتراط قصد التعيين عملا بالبراءة والاطلاق وفرضنا ان المكلف قصد اولا الاتيان بالاكثر فهل له
ان يعدل من ذلك المقصد بان يقصد الاقل ويكتفي به ام لا الحق ان الكلام في هذه المسئلة هو
الكلام في سابقها بعينه من اصالة الشغل وبناء العرف والاطلاق اللفظي كما لا يخفى الثالثة
انه هل يجوز للمكلف بعد الاتيان بالاقل والشروع في الاكثر ان يقصد من غير ان يتم ام لا بل يجب عليه
الاتيان بالاكثر بعد الشروع فيه الحق ان هذه المسئلة تنحل الى صور ثلثة لان المكلف اما
ان يقطع بان هذا التبعيض غير مخل بحصول الامتثال المتحقق في ضمن الاقل او يقطع بحصول
الاخلال بالامتثال المذكور او لم يحصل له القطع باحد الامرين اما الاولتان فحكمهما لا يحتاج الى البيان
اما الثالثة فمقتضى اصالة الاشتغال لزوم الاتمام لحصول الشك في الامتثال على فرض عدم الاتمام ثم
ان ذلك التبعيض مع القطع بعدم اخلاله بالامتثال في ضمن الاقل فهل يكون بنفسه موجبا للعقاب ام لا
الذي تقتضيه القاعدة انه لا وكما يقال ان التبعيض ان قصد المطلوبية او لا بل يحرم الاقدام على الفعل
ان كان الاول فهو تشريع محرم لان كونه مطلوبا فرع الامر به فاذ ليس الامر فالتكليف به تشريع وان كان
الثاني فلا مع وان نظر الى الفعل المبغوض فتدبر ان كان تماما لا يجوز الاقدام عليه الا باذن الشارع
المهيات المخترعة كالصلوة والحج ونحوهما فهو حرام ايضا واما ان كان تماما لا يتوقف صحته الاقدام عليه باذنه فلا

الرابعة هل يجب على المكلف في ابتداء الفعل او الاداء تعيين الاكثر او الاقل في هذا التخيير ان لا يكثر بتفصيل
المطلق بين تخيير كما مر واما الواجب من باب ترجيح الاقدام على الفعل فقد عرفت التفصيل فيه الخامسة في
ان الاكثر هل هو متصف بالوجوب مطلقا سواء اتى به دفعة او تدريجا او متصف بالاستحباب مطلقا وان اتى به دفعة
او متصف بالوجوب اذا اتى به دفعة وبالاستحباب اذا اتى به تدريجا الحق انه من هو مستقر وان كان في بحث
الواجب المخير كما ذكرنا في البحث اجمالا فنقول ان من قال بكون الزائد متصفا بالوجوب مطلقا وان اتى به تدريجا
ان الامر المولى بذل بمقتضاهم الفرض على وجه كل واحد من الاقل والاكثر مخصوص ان كان وجب كل واحد منهما مشروطا بالاتيان
اما من قال بالتفصيل لزمه ان الاتيان بالاكثر في صورة التدريج لا دليل على وجوبه مثلا لو نذر المكلف الجز من
الثلثين والاربعين مثلا ولو امتثل به في الزائد فيه ذمته من لزوم الندر بالاربعين ويسقط
الامر بالتسبيح الذي تقدم من كون الاتيان بالزائد متصفا بالاستحباب فاما في صورة الاجتماع فلا يكن
القول بسقوط الامر بالنسبة الى الاكثر حتى هذا القول لا يمكن الا في ما يكون الاتيان بالاكثر مسبوقا بالاتيان بالاقل
ان المسبوقية لا تتصور في حال الاجتماع واما من قال بكون الاكثر متصفا بالاستحباب مطلقا وان
اتى به دفعة كالاستادة فقد يرد بطلانه لا شك في ان المولى لو قال لعبده اشتر مثلا من اللحم
او منين يفهم عرفا من هذا الكلام انه مكلف بالاتيان بالامر الكلي الذي يكون عبارة عن الاقل الا بشرط
الذي يمكن الاتيان به ولو في ضمن الاكثر فما زاد من الاقل لا بشرط يكون متصفا بالاستحباب ولو اتى به دفعة
اذا عرفت المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في ان الامر المجرد عن القرائن هل يدل على الماهية المجردة عن الوحدة
والتكرار او يدل على احدهما على اقوال الاول ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار بل
انما تدل على طلب الماهية وهذا للمحققين الثاني انها تدل على التكرار مدة العمر حيثما امكن عقلا وشرعا فلا تكون
ان تحاصل ابدا فتكون في تركها اثما وهذا محكي عن ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الثالث
انها تدل على المرة ولا تحتمل التكرار وهذا عن ابي الحسين وجمع كثير الرابع انها مشتركة بينهما لفظا وعن
ابن الزهرة في الغنية وتوقف قوم فلم يدروا لايهما هي على ما صرح به في المعالم وغيره ثم القائلون بالمرة
وبين من قال بدلالتها على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون
امتثالا ولا مخالفة وبين من قال بدلالتها على عدم التكرار فتكون الزيادة اثما ثم القائلون بالماهية
ايضا بين قائل بحصول الامتثال عرفا لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على
المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد من باب الامتثال للاوامر العرفية كصاحب المعالم وشارح عضدر
المختصر وغيرهما وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال فيمكن
ان يكون من قبيل القول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فتنتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن
ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فتنتفي ايضا بينهما ثمرة النزاع وما ذكرنا من الاحتمالين
فيما من القول يكون مما لم يرد عليه دليل من الشارع فتركها حراما كما هو المشهور وعندي ان الحق
هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاظهر هو القول الاول لكن يمكن
ان الصيغة لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء
والاتيان بها ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف

ولا دلالة للصيغة على حكم الزائد على ايجاد الماهية شيء من الدلالات ولنا على المختار التبادر فان
المتبادر من الصيغة المذكورة انما هو طلب الفعل الذي هو المبدأ من غير تقييده بالوحدة والتكرار
ولا خطور شيء منهما في البال فيكون حقيقة فيه والاصل عدم ارادة غيره وتقييده ما ذكرنا امور
ذكرها دليلا على ذلك منها ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن
اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع
قيد الوحدة المطلقة ضعيف لا سيظهر لك في بعض مباحث العام فالوحدة والتكرار مثلهما من صفات
الطبيعة وقيود خارجة عنها ولا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام
لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه والقول بان المادة ان لم تدل على الوحدة فالهيئة تدل عليها
ضعيف مضافا الى ان الهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر وعنوان
الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء اخر معها وقد صرح بعض ما ذكرنا صاحب المعالم ايضا فلا
ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان من حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما
ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان والزمان ولا الآلة التي يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرته وقلته
نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبغيرها اخرى وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل
المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غيره فتقيده بصفات
المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء
في ان المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل بمعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا
فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر
الوحدة والتكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى
حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة والتكرار انتهى ومنها انه
قد استعمل الامر المفروض شرعا وعرفا تارة في المرة واخرى في التكرار والاصل ان يكون موضوعا للقدر
المشترك بينهما وهو الطلب بعنوان الترجيح مطلقا دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر واضح بعد ملاحظة
ما مر سابقا من التفصيل فيما اذا استعمل اللفظ في المعنيين اللذين كان بينهما قدر مشترك ومنها
قبوله قيدي المرة والتكرار فيقال افعل مرة وافعل دائما فالاصل ان يكون حقيقة للقدر المشترك بينهما
دفعا للتكرار والتناقض وبعبارة اخرى يجوز تقييده بهما من غير تناقض ولا تكرار وفيه انه يمكن ان يكون
موضوعا لاحدهما وكان التقييد للتاكيد وهو واقع في كلام الفصحاء بل في كلامه سبحانه ولو تنزل
التاسيس غير ثابت والاحتراز من باب التجوز واما الزعم بعدم التجوز مع تعدد المستعمل فيه غير مسلم ومنها
نص اهل العربية على مساواة الامر للمضارع وعدم الفرق بين يفعل وافعل الا كون الاول خبرا والثاني انشاء وكان
ان مقتضى الاول يحصل بغير تكرار فكذا الثاني والا لكان بينهما فرق آخر وهو منفي بالنص منهم وفيه منع
ثبوت النص كذلك ومنع كون المضارع للماهية وعدم دلالته على التكرار ثانيا كيف وقد صرح بعض المحققين بان
المضارع يدل على استمرار التجدد ومنها انه لو كان للتكرار لعم الاوقات فيلزم التكليف بما لا يطاق لان التكرار

على الدوام غير ممكن والثاني باطل فالمقدم مثله وهذا التقرير الفائدة فيه لانه على التكرار بقيد الامكان وعقلا
وشرعا كما صرح به الآمدي والعضد بحذف عنها ومنها انه لو كان موضوعا للتكرار لاستلزم كون كل
عبادة ناسخة لما تقدمها مع المضادة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التكرار يقتضي
استيعاب الاوقات لانه المفروض وهو غير ممكن لعدم اجتماع الضدين فيقتضي النسخ وهذا ما تقرر من
مع ان حمل الامر بالعبادة الثانية قرينة على عدم ارادة التكرار من الامر بالعبادة الاولى اولى من
جعله ناسخا كما لا يخفى وللقائل بالتكرار وجوه ضعيفة لا ينبغي صرف الوقت لذكرها لكنا نذكر
فنذكر اقويها وهو وجوه خمسة الاول ان النهي يقتضي التكرار حيث ان المنهي عاص بارتكاب
المنهي عنه ولو مرة فكذلك الامر قياسا عليه لجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب وان كان المطلق
بالامر الفعل وبالنهي الترك وهذا اولا ان هذا قياس في اللغة وهو غير معتبر كما تقرر وثانيا
ان هذا قياس لاصل المثنى مقتضى على الامر وهو غير جائز وان قلنا بجواز القياس في اللغة
ايضا وثالثا ان هذا قياس مع الفارق من وجوه منها ان الانتهاء عن الفعل وهو المراد
يمكن دائما بخلاف الفعل فان الاتيان به دائما اما يتعذر او يتعسر ومنها ان مقتضى مدلول
النهي انما هو نفي الحقيقة وهو للعموم كما تقرر من ان نفي الحقيقة الذي هو مدلول النهي يقتضي
استغراق الاوقات بخلاف الامر فانه لا يقتضي ذلك ومنها ان العموم يفهم من النهي عرفا دون
الامر ومنها ان التكرار في الترك يجامع مع كل فعل غير المنهي عنه بخلاف تكرار المامور به
ورابعا منع اقتضاء النهي التكرار كما ذهب اليه جماعة وخامسا ان النهي يقتضي الامر
فاذا اقتضى النهي الدوام يقتضي الامر لكونه نقيضا له عدم الدوام الثاني ان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما ويفيد دوام الترك فيلزم التكرار في
المامور به وجوابه منع ذلك اولا فان النهي عن ضد المامور به على طبق الامر فان كان دائما فدائما وان كان
في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة ساعة يقتضي
المنع من السكون فيها لا دائما وثانيا بمنع اقتضاء النهي للدوام وثالثا بمنع استلزام الامر
بالشيء النهي عن ضده ورابعا بمنع استلزام دوام الترك دوام الفعل الا في ضدين لا ثالث
لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ويرد على الاول ان
لا دوام في الامر ان كان مقيدا بالدوام او المرة يكون النهي ايضا كذلك وان كان المطلق فيكون كذلك النهي
ايضا ولا شك ان ماهية الضد يتحقق بفعله ولو مرة فالنهي عنها يقتضي التكرار فان قيل الامر
وان لم يتقيد بوقت الا ان الاصل تقييده بالمرة الاولى قلنا لو لم يقيد النهي عن الضد بالتكرار
والحاصل ان كونه على طبق الامر انما يفيد لو لم يكن الامر مطلقا ولا يكون النهي ايضا كذلك والنهي المطلق
يفيد التكرار وكان هذا الجواب لما من يقول بكون الامر للمرة ويتعذر من لا يرى فقد غفل
وعلى الثاني انه يختص بمن يقول بعدم اقتضاء النهي التكرار وعلى الثالث انه يتم لو اريد بالضد
الضد الخاص والا فالضد العام لا نزاع في كون الامر بالشيء نهيا عنه ومن هذا ظهر ما يرد
على الرابع ايضا لان الضد الذي يكون الواسطة بينه وبين ضده هو الخاص فالصواب في

الجواب [illegible]

الجواب عنه ان يقال بان النهي المقتضي للتكرار هو خصوص صيغته لا تفعل دائما اي الحقيقة انما تكون
باستغراق جميع افرادها في وقت يطلب فيه انتفاؤها دائما او يراد هو النهي المطلق واما المقيد
فيجب تقييده والمسلم من تضمن الامر بالشيء النهي عن ضده هو النهي في الجملة لا مطلقا وما له عدم
التقييد انما يقع لو ثبت الاطلاق الثالث ان الصيغة لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكررتا
قطعا وهذا اولا بالمعارضة بالحج فانه وجب مرة وثانيا بمنع الملازمة اذ لعل التكرار فيهما انما فهم من دليل
خارجي ومجرد ثبوت التكرار في شيء لا يقتضي وضع اللفظ له بل ثبوت التكرار فيهما من الخارج قطعي اذ لو كان
باعتبار الامر لكان تكرارهما على حد واحد فالتخالف فيه شاهد واضح على انه من الخارج الرابع قوله
امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان المراد فأتوا ما امرتكم به ما استطعتم وهو التكرار وفيه نظر الى الاحتمال
كون المراد منه التحريض على الاتيان بالمامور به ووجوب الاتيان بما يمكن منه من اجزائه وان تعذر الباقي كما
فهم بعض القائل بالمرة ان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا عرفا فلو كان للتكرار
لما عد وجوابه ان الامتثال لحصول الماهية في ضمن المرة كما اخترناه سابقا لا لان الامر ظاهر في المرة والظاهر
انه بناء المستدل على ابطال القول بالتكرار لظنه بان ابطاله يوجب ثبوت القول بالمرة نعم انه بان القول
بالماهية مستحدث كما يشعر به كلام بعضهم والسيد ابن زهرة لا استعمال في المرة والتكرار وحسن
الاستفهام وحصر التقييد بكل من الامرين وهذا عدم دلالته على الاشتراك لفظا اما الاول فظاهر واما الثاني
فلصحة الاستفهام من افراد لاحتمال ارادة التجوز مع خفاء القرينة او لاحتمال الاشتراك مع ان الامر بالماهية
لا ينافي الامر المشخص فيصح الاستفهام من هذه الجهة فيفهم احتمال الصيغة لما ذكر لا ينافي
الاحتمال من جهة اخرى واما الثالث فلما ظهر في السابق والحق قد ما تقرر في السابق من انه لو ثبت
اصل المذاهب المتقدمة لثبت بدليل العقل لا مدخل له في اللغات ولا بالاحاد لعدم افادة العلم والتواتر غير واقع
والا لما وقع الخلاف وهذا ما تقرر سابقا من منع الحصر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ ايضا دليل الوضع
دليل ما ذهب اليه صاحب المعالم وغيره من حصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع القول
بان الامر موضوع للماهية هو ما قال به في المعالم بعد الجواب عن شبهة القائل بالمرة من انه لا ريب في ان
العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة يعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل باتيانها وفيه ان الامتثال
يحصل بالمرة الاولى قطعا فيسقط بها الوجوب فالاتيان بالمرة الثانية والثالثة ان كان لقصد الطلب المطلق
لا الماهية فيستلزم التشريع على قول بعض مع انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال الا على القول بالتكرار
وان كان لقصد الاستحباب ففيه ان هذا الاستحباب ان استفيد من دليل خارج فعليك ببيانه وان
استفيد من الامر الاول الدال على الوجوب فمع جواز ارادة الوجوب والاستحباب من امر واحد
لم يقل به احد في المقام بل هذا قول وقع على خلاف الاتفاق وبالجملة انما تحققت الماهية بالمرة الاولى
لا امر به صاحب المعالم ايضا فلم يجئ اثما انه يبقى الطلب لتبيه [illegible] فلا يحصل الامتثال بالمرة الاولى
ويكون قولا بالتكرار او استحبابا فيكون قولا بانه حقيقة واحدة على الوجوب في المرة الاولى وفي الاستحباب
في غيرها وهو مع عدم جوازه تمام تقبل به هيهنا وانما لا يبقى الطلب بالنسبة اليه اصلا فثبت به المدعى ويظهر منه

صنعه او عاه اللهم الا ان يقال انه لما كان في مقام الرد على من قال بالمرة مع علمه بان مراده بالمرة هي الوحدة بشرط لا المفيد لعدم الاكتفاء بالاتيان بالمرة الثانية لا يوجب عدم حصول الامتثال ثانيا وثالثا وهكذا لكان الامتثال الحاصل بالمرة الاولى ايضا وربما يقال في توجيه كلامه وكلام بعض الفحول ان معناه وجوب المرة الثانية مثلا على سبيل التخيير بينها وبين المرة كالتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث وبين نزح الثلثين والاربعين واتت خبير بعد التامل فيما ذكرنا في المقدمة الرابعة من التحقيق في التخيير بين الاقل والاكثر ان هذا التوجيه غير وجيه لان حصر سوقه على ايجاب الماهية المجرد ينافي طلب الماهية مع التخيير في ايجادها بين المرة الاولى والثانية والثالثة وهكذا واني لك باثبات ذلك مع انك قد عرفت ان مدلوله طلب الماهية من حيث هي ولا اشعار فيه على التخيير كما لا يخفى ثم ان المكلف لو وجد افرادا متعددة دفعة واحدة كعتق عبيدا متعددة بصيغة واحدة وهو قوله انتم احرار مثلا اذا كان الواجب عليه عتق عبد واحد فهل يحصل الامتثال على القول بالماهية من جهة انه فيما زاد على الواحد لتحقق الماهية ام لا فلا حصول الامتثال بلا اثم نظرا الى ان هذا الاتيان بعد في العرف اتيانا واحدا لحصول الامتثال وحصوله في ضمن فرد واحد من هذه الافراد المجتمعة لا غير واما ما زاد من باقي الافراد على الواحد منها فان اتى به بعنوان المطلوبية فيرجع المسئلة الى مسئلة اجتماع الامر والنهي فان قلنا بعدم جوازه فلا يحصل الامتثال اصلا بل يحصل الاثم وان قلنا بجوازه فاما ان نقول باشتراط تعين المطلوب في الامتثال او لا فان كان الاول فلا يحصل الامتثال ايضا وان كان الثاني فيحصل الامتثال بالنسبة الى الواحد ويستحق بالزائد ان تعلق بتعيينه غرض وان لم يات بعنوان المطلوبية بل اتى به بمجرد الاقدام على الفعل فحكمه ظهر في السابق ودليل القائل بالمرة على حرمة الزائد ان مدلول الامر حينئذ يكون هو الماهية المقيدة بالوحدة فتكون الوحدة جزءا للمامور به ومع الزيادة ينتفي فلا يتحقق الامتثال واجيب عنه بان طلب الفرد الواحد غير طلبه بشرط الوحدة فان الواحد جزء لا شيء يتحقق معهما بخلاف الفرد بشرط الوحدة وبعيد من نذر ان يعطي زيدا دينارا او اعطاه دينارين بخلاف ما اذا نذر ان يعطيه بشرط الوحدة والقائل بالمرة لا يريد الا الاول والحكم بتحريم الزائد للتشريع ضعيف لان التشريع لا يكون الا مع اعتقاد المشروعية فلا يكون الزائد من حيث انه زائد حراما بل انما نقول ان الحرام ذلك الاعتقاد لا فعل الزائد وغير خفي ان دليل القائل بالمرة على عدم حرمة الزائد كون الزائد مسكوتا عنه لعدم دلالة الدال الا على طلب الماهية الا على طلب الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار وعليه فلا دليل على حكم الزائد فيستفاد من الادلة الاخر نعم قد يكون للزائد حكم آخر باعتبار دليل آخر من اصل او تشريع او غيرهما وغير خفي وينبغي التنبيه على امرين الاول انه لا اشكال في حصول الامتثال بالمرة الواحدة على القول بالماهية والمرة معا وقد صرح بذلك جمع من الفحول وكذا لا اشكال في ان القائل بالتكرار لا يقول بحصول الامتثال بالمرة الاولى لو اتى بها بقصد انها مامور بها فلا يكون عدم التكرار شرطا في حصول المامور به على القولين لو اتى بها بقصد انها مامور بها بخصوصها وعلى هذا نزل بعضهم قال به صاحب المعالم وشارح المختصر وغيرهما من ان السيد اذا قال لعبده اضرب فضربه مرة عد ممتثلا عرفا واما لو قصد كونها جزءا للمامور به فقد عرفت ان مرجع المسئلة الى مسئلة اجتماع الامر والنهي في المسئلة جزء تحت هذا التشريع وعليها الثاني انك عرفت سابقا ان فعل المضارع



يستعمل في الطلب لا انشاء ويقتضي وجوب المامور به وعليه هل يفيد التكرار ام لا وجهان احدهما الافادة نظرا الى ان التكرار كان جزءا من المعنى الحقيقي بناء على ما اشتهر من ان صيغة المضارع تفيد استمرار التجدد فيجب بعد تعذر الحمل عليه الحمل على الاقرب الى المعنى الحقيقي لما تقرر من انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب صرف اللفظ الى اقرب المجازات ولا ريب ان الطلب على وجه التكرار وثانيهما عدمها كصيغة افعل لانها مستعملة في معنى هذه الصيغة فيجب ان لا يراد التكرار والثاني اقوى لان المتبادر عند اهل اللسان والمفهوم من اللفظ بعد تعذر الحمل على الحقيقة وهو دليل كونه اقرب اليها مضافا الى امكان منع دلالة المضارع بحسب الوضع على الاستمرار ودعوى كون الدلالة عليه لو سلمت فبالغلبة والالتزام العرفي لا بالوضع ويؤيده ما ذكرنا عدم تنبه احد من الاصحاب على صحة الوجه الاول مع ان العادة تقتضيه لو صح نظرا الى ان اكثر الاوامر الواردة عنهم عليهم السلام بصيغة المضارع فيحصل الاجماع على ذلك وبالجملة المستفاد من القائلين بعدم كون الامر للتكرار حتى من العامة عدم كون فعل المضارع المفروض له واما القائلون بكونه للتكرار فيحتمل ان يقولون بانه ايضا للتكرار ويحتمل ان لا يقولون بذلك ولا يمكن دعوى كون مذهبهم مسلما للاول كما لا يخفى فتامل

مسئلة لا خلاف في ان الامر المعلق على شرط كقوله ان كنتم جنبا فاطهروا او صفة كقوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار لوجود المقتضي وعدم المانع غايته الامر تقليل التكرار وهذا بالنسبة الى الامر المطلق لاختصاصه بما اذا تحقق المعلق عليه واما على القولين الاخيرين فهل التكرر وبالتكرر اقوال التكرر بالتكرر مطلقا وعدمه كذلك والاول ان علم عليه حيثما فهم العلية يعني فهم كون الشرط او الصفة علة اذ يكون حينئذ من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتباره العلة المنصوصة مطلقا ولتحرير محل النزاع نقول انه اذا علق امر على شرط او وصف فلا يخلو اما ان يعلم من الخارج علية الشرط او الوصف له او لا وعلى التقديرين اما ان يعلم بعموم اللفظ الدال على التعليق ام لا فهذه اقسام اربعة ولا شك في تكرره بتكرره على القول بالتكرار لما مر من وجود المقتضي وعدم المانع واما على القولين الاخيرين فلا خلاف ايضا في التكرار بتكرره في الاقسام الثلثة الاول ووجهه ظاهر فالخلاف انهم يحصر في الاخير واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بامرين احدهما الاستقراء فان كل امر ورد في الكتاب والسنة معلقا على المذكورين هو للتكرار نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات الاخر التي تتكرر الاوامر فيها بتكرر الشرط ولم يكن ذلك الا لكونه في اللغة كذلك والا لزم التجوز والنقل وهما خلاف الاصل فكلما فيها يحصل الشك الحاقا للمشكوك فيه بالاعم الاغلب واجيب عنه مرة ان حمل الامر على التكرار في الايات انما هو لاجل قيام الدليل الخاص من الخارج واخرى بمنع الكلية التي ادعاها فان الامر بالحج قد علق على وصف الاستطاعة مع عدم تكرره اللهم الا ان يدعى الغلبة في ذلك كما يظهر من دليل الحجة في ملزوم الحاق المشكوك فيه بالغالب ولكن هذا لا يجدي الا على القول بترجيح المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة ان قيل ان الغالب استعمال الصيغة في التكرار او على القول بحجية الاستقراء

في الفور والتراخي

بعضها نظر نعم ثم يقال يجب الحمل عليه لكونه من الافراد الشايعة فتم وثانيهما ان الامر مدة دوام
الشرط فالتعليق على الشرط المكرر يقتضي دوامه كما للمثل بالاولى فلانه اذا قيل اذا دخل شهر
رمضان فصمه افاد ان الصوم يكون دائما بدوام الشهر واما المقدمة الثانية فلان الشرط المكرر
بمنزلة الشرط الدائم واجيب عنه اولا بمنع دوام الامر بدوام الشرط انه اذا اتى المكلف بالمامور به
حين وجود الشرط يجب عليه الاتيان مادام الشرط باقيا فما ذكره مسلم ولكنه ليس محل النزاع وان اريد تكرار
المامور به مادام الشرط باقيا فهو اول الكلام والنزاع والمثال لا يساعد الخصم فان التكرار فيه ليس لاجل بقاء
الشرط بل لرجوع الضمير الى مجموع الشهر ففي الحقيقة المامور به لم يتكرر واحتج ثانيا في المطلق بوجوه احدها
انه لو قيل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار مع عدم ارادة التكرار بل لا يفهم عرفا
في مثل هذا القول التكرار كما يرمي بالحجر لا العيان واجيب عنه بان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم
الاطراد دائما بان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله يفهم منه التكرار وفيه ان هذا
ايضا للقرينة بل ذلك ايضا لفهم العلية فتم وثانيها ان الصيغة من حيث التعليق موضوعة لنفس الماهية
ولا يستلزم الحمل عليها حتى يتحقق ما يقتضي تقييدها بالتكرار ومجرد التعليق على الامرين المذكورين لا يستلزمه
لا عقلا ولا لفظا فانه اعم من تقييدها بالمرة او التكرار ولذا يقيد بهما فيقال ان جاءك زيد فاكرمه مرة او
مكررا والعام لا دلالة له على الخاص بشيء من الدلالات فاذا كان في العرف كذلك ففي اللغة والشرع كذلك لاصل
وفيه ان التعليق قد يفيد العلية فيوجب تقييدها بالتكرار بحجية المنصوص العلة وفيه نظر نظرا الى ان
استفادة العلية من التقييد ممنوعة وثالثها عدم تكرر الطلاق بتكرر الدخول في الدار اذا قيل
ان دخلت الدار فطلق زوجتي وهذا انه لعدم فهم العلية واحتج المفصل بان الحق حجية المنصوص العلة
كما سيجيء انشاء الله في محله فلا ريب اذن في التفصيل بين الموارد التي فهم العلية من التعليق على الامرين وبين
الموارد التي لا نفهم منه ذلك ففي المقام نقول ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما
فلا ينبغي التامل في تكرار الامر بتكرار الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا
ان يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا كما لم يدل
على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء انشاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرح به فلا
اعتبار لها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان
في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ان زنى فاجلدوا ونحوهما اقول هذا التفصيل
حسن واقرب الى طريقة اهل العرف واهل اللسان **منهج** اختلفوا في ان الامر المطلق المجرد من القراين
هل يدل على الفور اي لزوم الاتيان بالمامور به معجلا او على التراخي او على القدر المشترك بينهما او على
عدم ذلك على اقوال ناتي ذكرها بالتفصيل ولتوضيح الحال في المقام نقدم مقدمات **اما الاولى**
فاعلم ان الفور اما ان يتحد او يتعدد مطلوبا والمراد بالاول ان مدلول الامر انما هو طلب شيء واحد مركب من
المقيد وهو الماهية والقيد وهو الزمان بحيث يكون كل واحد من المقيد والقيد جزء للمامور به المطلق
فلو اخل بالفور لا يعد ممتثلا بل يعد عاصيا وان اتى بالماهية بعد مضي زمان الفور لان الاتيان بها
ليس اتيانا بالمطلوب الذي كان مركبا بل يكون اتيانا بجزء منه فلا يجدي لانتفاء الكل المطلوب بانتفاء

جزئه والمراد

جزئه والمراد بالثاني ان مدلول الامر امران مستقلان لا يشترط في تحقق واحد منهما تحقق الاخر احدهما
وجوب الاتيان بالماهية والثاني منهما ايقاعها فورا فلو اخل بالفور مع الاتيان بالماهية بعده يكون عاصيا
من جهة ترك واجب هو الفور وممتثلا من جهة اتيانه بواجب آخر هو الاتيان بالماهية ثم اعلم
ان كل واحد من قسمي الفور اما حقيقي او عرفي والمراد بالاول وجوب الاتيان بالمامور به في اول
اوقات الامكان على المكلف وبالثاني وجوب الاتيان به في وقت يعد المكلف الآتي به في العرف مبادرا
ومستعجلا وعدم تهاون وهذا امر يختلف باختلاف الامر والمامور والمامور به مثلا لو امر المولى عبده
بسقي الماء فتاخيره ساعة بلا عذر معتبر يعد عرفا متهاونا وتاركا للفورية واما لو امره بالخروج الى
سفر بعيد في الغاية كالهند والصين فتاخيره اسبوعا او شهرا لا يعد متهاونا للامر وتاركا للفور بل
عن مستعجل في الاتيان بالمامور به ثم اعلم ان الفور المتعدد المطلوب بكلا قسميه من الحقيقي والعرفي
ينقسم الى قسمين مضيق وموسع والمراد بالاول ان المكلف لو لم يات بالماهية بحيث فاتته الفورية
في المرتبة الاولى يجب عليه الاتيان بها فورا في المرتبة الثانية وهكذا في المرتبة الثالثة والرابعة
ونحوها فيطلق تركه التعجيل والفورية في كل مرتبة عقاب لثبوت الامر بالفورية في كل زمان فلو اتى بالماهية
في المرتبة الثالثة مثلا يستحق العقاب لاخلاله بالفورية في المرتبة الاولى والثانية لكان له ثواب بازاء الاتيان
بالماهية وعقاب بازاء الاخلال بالفورية في المرتبتين والمراد بالثاني ان المكلف لو اخل بالفورية في
اول الامر فلم يجب عليه الفورية والتعجيل في المرتبة الثانية بل لو اخر الاتيان بالماهية مدة طويلة لم يكن
عليه الا عقاب واحد بازاء تركه الفورية والاخلال بالتعجيل في المرتبة الاولى ففيه احتمالات ستة تتعلق
بالفورية ثم اعلم ان القول بوضعه للقدر المشترك يحتمل ايضا فيه احتمالان احدهما كونه موضوعا للطلب
لطلب الماهية مع اخذ زمان ما في مدلوله وكان ذلك الزمان قدرا مشتركا بين الفور والتراخي ثم لا يخفى
ان بعد انضمام هذين الاحتمالين الى الاحتمالات الستة السابقة وملاحظتها في القول بالاشتراك
اللفظي بين الفور والتراخي والتوقف في المسئلة ترتقي الاحتمالات في المسئلة الى العشرة ففي بيان ما هو
الاصل بالنسبة الى هذه الاحتمالات المذكورة وذكر ما يترتب عليها من الثمرة فنقول اعلم ان في المقام صور
تحقيقها لازم الاولى انه لو دار الامر بين الفور المتعدد المطلوب وبين القدر المشترك وبعبارة واضح
لو دار الامر بين الموسع من جهتين وبين الموسع من جهة والمضيق من اخرى لان الفور المتعدد المطلق
موسع من جهة الاجزاء والمضيق من جهة الرخصة والقدر المشترك موسع من جهة الاجزاء
والرخصة معا فالاصل يقتضي الموسع من جهتين لان الماهية على هذا الفرض مطلوبة باتفاق منه
ومنك وانت تدعي التكليف الزائد وهو الوجوب في الزمان الفوري والاصل انه تدعي ان الاتيان في
الزمان الفوري واجب والاتيان بالماهية واجب ولا دليل عليه اذا حصل الشك في حدوث التكليف الزائد
بعد تحقق القدر المتيقن في البين مقتضى الاصل عدمه فان قيل سلمنا ان القدر المتيقن من الطلب
انما هو ايجاد الماهية من غير استفادة غيره لطلبه فورا كما تقول به ولكنا نقول ان المكلف لما لم يكن عالما
بجواز التاخير ولم يعلم بامكان حصول الامتثال بعد زمان الفورية فالعقل حاكم بالمبادرة لتحصيل
البراءة عن الاشتغال اليقيني قلنا اولا الظن بالامكان قائم مقام العلم به وثانيا سلمنا ان القوة

الطلب الماهية من حيث هي هي من غير ان يوخذ في مفهومه الزمان اصلا و ثانيهما كونه موضوعا له

العاقلة نظراً الى ملاحظتها قاعدة الشغل اليقيني تحكم بالمبادرة ولكن يعارضها استصحاب بقاء
التكليف بعد الفور ولا ريب انه مقدم عليها كما عليه بناء كل العقلاء سيما في امور معاشهم الثاني
انه لو دار الامر بين الفور التقييدي وبين التعدد المشترك وبعبارة اوضح لو دار الامر بين المضيق من جهتين و
الموسع من جهتين فهل يكون مقتضى الاصل هو الثاني بحيث لو فاتت الفورية كان المامور به مجزياً وصحيحاً ام
او الاول بحيث لو اخره لم يكن صحيحاً لعدم الامر بعد فوت الفورية مع حصول الاثم للتاخير مقتضى
القاعدة هو الحكم بالتوسعة من جهتين لاستصحاب الامر السابق وتقريره انا اذا شككنا بعد مضي
الفورية في ان الامر الثابت المحقق في الزمان الفوري هل هو باق بعد فوته ام لا فلا شك ان مقتضى
استصحاب الامر السابق هو الحكم بالتوسعة فان قلت مقتضى الاستصحاب وان كان كذلك ولكن يعارضه
اصالة الاشتغال فان مقتضاها هنا هو التضييق فالاصلان متعارضان قلت سلمنا التعارض ولكن
الاستصحاب مقدم لكون بناء العقلاء عليه وهو كاف في مقام الترجيح الثالث انه لو دار الامر بين
الفور التقييدي وبين التعدد المطلوب وبعبارة اخرى لو دار الامر بين المضيق من جهتين والموسع من جهة و
المضيق من اخرى فمقتضى التحقيق تقديم الاول لما عرفت في الاصلين اما الاشتغال واما البراءة فان
الثاني تعدد التكليف ومقتضى الاول وحدته ولا شك ان الاصل مقتضاه عدم زيادة التكليف وتوضيح ذلك
ان مقتضى الثاني ان الطبيعة مطلوبة وكونها مطلوبة في الزمان الفوري مطلوب اخر ومقتضى الاول ان
المطلوب امر واحد وهو الطبيعة المقيدة فالقدر المتيقن موجود لان القولين متفقان على ان
الطبيعة في هذا الزمان مطلوبة ويدعي الثاني تكليفاً زائداً تدفعه اصالة البراءة فان قلت يمكن له
التمسك باستصحاب بقاء الامر السابق قلت المستصحب هنا مفقود لان المستصحب اما هو الامر بالطبيعة
المقيدة او المطلقة لا سبيل الى الثاني فلا شك انه مشكوك الحدوث فاول الامر ولا الى الاول لارتفاعه بارتفاع
الزمان الفوري الرابعة لو دار الامر بين التعدد المشترك والفور التقييدي والفور التعدد المطلوبي وبعبارة
اخرى لو دار الامر بين الموسع من جهتين والمضيق كذلك والموسع من جهة والمضيق من اخرى فالاول مقدم على
الثاني المقدم على الثالث كما عرفت ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من الاحكام بالنظر الى هذه الصور
انما يجري في مقام ثبوت التكليف بالامر اللبي كالاجماع او بالدليل اللفظي الذي طرء عليه الاجمال و
اما لو ثبت التكليف بخطابات لفظية كان فيها الاطلاق لفظاً فيجب العمل بمقتضى الاطلاق والحكم بالتوسعة من جهتين
الا اذا دلت قرينة كالاجماع والعقل ونحوهما على الفور كالتوبة والكفارة والزكوة والخمس والدين و
الحج والحكم بين الخصوم ورد السلام وقضاء الفائت على مذهب المضايقة الى غير ذلك اذا عرفت
المقدمتين فاعلم ان في المسئلة اقوال خمسة الاول ان الامر المجرد عن القرائن لا يدل الا على طلب
الماهية من غير دلالة على فور او تراخ فالاتيان بالمامور به ممتثل لكنه اتى به فوراً او تراخياً وهو عن الاكثر منهم
المحقق والعلامة وثاني الشهيدين وابنه وسبطه الثاني انه للفور وهو عن الشيخ الطوسي والمحقق في موضع من
المعتبر والسكاكي والحنفي والمالكي وكل من قال بان الامر المطلق للتكرار وغيرهم الثالث انه للتراخي بمعنى
انه لو بادر لم يكن ممتثلاً وهو من الجبائي وبعض الاشاعرة وقال بعض اصحابنا انا لم اقف على هذا
القائل ونقل من صاحب جمع الجوامع انه صرح بوجود القائل به ويظهر هذا من كلام العلامة في المبادي

في نقل الاقوال في المسئلة

والرازي في المحصول

والرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج ولكن صرح بعض اصحابنا بان مراد الجبائيين وابي
الحسين البصري من انه للتراخي انما هو جواز التراخي لا وجوبه فلا فرق ح بين هذا القول و
القول بالماهية بحسب المعنى الرابع انه مشترك بين الفور والتراخي لفظاً وهو من الواقفية و
المرتضى وابن زهرة الا انهما قالا بالاشتراك لغة واما شرعاً فللفور الخامس الوقف بمعنى انه يحتمل
بحسب اللغة الا انه يجب المبادرة بالدليل الخارج وهو من بعض اصحابنا المتاخرين ونقل عن امام
الحرمين وغيره التوقف في المسئلة ثم ان الاول قال بحصول الامتثال بالمبادرة خلافاً للثاني فتوقف
فيه كونه قعد في اصل المدلول والاقوى ما ذهب عليه الاكثر من القول الاول اذ لا دلالة للصيغة الا على
وجوب الفور والتراخي ولا بشركة بينهما بل هي لطلب الماهية اعم من ان ياتي بها فوراً او تراخياً
فانهما حصل حصل الامتثال لنا على ذلك ما مر في منهج المرة والتكرار من ان مدلول الامر المجرد عن
القرائن طلب ماهية الفعل فقط ومجموع صفات الفعل من المرة والتكرار والفور والتراخي وغيرها خارجة
عن مدلول اللفظ ولا يستفاد منه شيء منها الا بالخارج ومن هنا يظهر ضعف ما صرح به استادنا الشريف ره
من اختياره التفصيل في المسئلة قائلاً ان ساير المختار ويحتاج الى توضيحه بين الاوامر العرفية
والشرعية في الاوامر الشرعية اما المقام الاول فنقول انه لا شك في ان الامر العرفي كقول المولى
لعبده افعل كذا لا يدل بظاهر اللفظ الا على طلب الماهية فقط ولكن نحكم بلزوم الفور العرفي بحيث لا
يعد المكلف عرفاً في الاتيان بالمامور به متهاوناً لكن لا لاجل استفادة هذا الفور من اللفظ بل
لقرينة عادية لا تنفك الاوامر العرفية عنها بحسب المقامات فان الاوامر العرفية كلها مسوقة لاجل
حصول اغراض فقد تكون راجعة الى حال الامر وقد تكون راجعة الى المامور وقد تكون راجعة الى المامور به
مثلاً لو امر المولى عبده بسقي الماء فلا شك انه لو تهاون ساعتين بلا عذر عرفاً يعد عاصياً لان
غرض الآمر بالامر رفع العطش المطلوب فوراً بخلاف ما لو امره باشتراء اللحم للبلد فاخره ساعتين
لا يعد عاصياً لعدم تحقق الغرض العرفي واما المقام الثاني فنقول انه لا شك في ان الاوامر الشرعية
ليست كالاوامر العرفية لعدم علمنا بالمصالح النفس الامرية والاحكام الواقعية حتى يقال فيها انها
تختلف باختلاف الامر والمامور به فالحق ان يقال انها ليست للفور كما للذي يقول بدلالتها بالتواني
وهو اول زمان الامكان بالاتيان ولا للتوسعة التي يقال بها القائلون بها بل الامر بين الامرين فيجب
الامتثال بالاوامر الشرعية بحيث لا يعد في العرف متهاوناً فيما انتهى كلامه ره فان التنازع في الامر المجرد
عن القرائن فالمعروف بالقرائن العرفية والعادية والعقلية خارج عن البحث ويظهر ضعفه ايضاً
مما ذكرنا دليل القول الخامس ثم للقائلين بانه للفور وجوه منها ان المتبادر منه عند الاطلاق
الفور ولذا لو قال السيد لعبده اسقني فاخر العبد السقي بلا عذر يعد في العرف عاصياً ولولا
معناه للفور لم يعد عاصياً ولم يكن مذموماً في العرف والعادة فان قلت يمنع هذا الظهور
التبادر عند الاطلاق قلت هذا المنع تعسف بعيد عن الانصاف فان الحكم في المناظرات
كما قال به جمال الدين الخوانساري وعنه ما ظهر من ان المتبادر من الامر المجرد طلب الماهية مقيد واستفادة
الفور ومقدمة الصيانة اخر في السقي انما تكون بقرينة المقام وهو ان العادة تقتضي ان طلب السقي

عند الحاجة اليه عاجلا او محل النزاع هو الامر المجرد عن القرينة فان قلت الاصل عدم القرينة قلت
العادة قاضية بوجودها ولو فرض انتفائها فنمنع المذمة والعصيان ومنها دعوى السيد
المرتضى وابن زهرة الاجماع على ان الامر للفور في الشريعة وفيه اولا ان هذه الدعوى موهونة
بذهاب كثير من العلماء الى انه ليس للفور في الشريعة مع ان السيد يدعيه في هذه المسئلة بل
نقل الخلاف فيها وادعى ذلك في مسئلة اخرى على ان المتبادر منه عند اهل الشرع ليس الا الماهية
ولو كان في الشريعة حقيقة في الفور لكان كذلك عند اهل الشرع ايضا لاستبعاد تخالف عرف
المتشرعة مع عرف الشارع مضافا الى انه معارض باصالة عدم النقل ح وبغلبة استعمال الامر في
الشريعة في غير الفور وثانيا ان غاية الاجماع غاية ما يستفاد منه انه في الشريعة للفور ولم يثبت منه انه في
اللغة كذلك والقول بان الاصل عدم النقل فيكون في اللغة كذلك حسن لو لم يكن في عرفنا للماهية والا فالنقل
لازم فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان النقل حصل في عرفنا حتى كانت اللغة كعرف الشارع او في عرف الشارع
حتى كانت اللغة كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير لوجوه احدها ان عرفنا قطعي وعرف الشارع ظني اذ
ثبت بطريق الآحاد وما قيل من ان هذا الاجماع خبر واحد احتف بالقرائن فيفيد القطع ضعيف جدا
اذ لا قرينة معه بل موهون بما عرفته وثانيها ان من المعلوم ان الامر في اللغة قد استعمل في الفور
والتراخي كما اعترف به السيد والاصل ان يكون للماهية حتى يثبت التعارف عنه ولم يثبت وثالثها
ان المعظم قالوا بانه في اللغة للماهية والشهرة حجة عند بعض في مثل المقام كما مر … عدم حجيتها ولكنها مرجحة
قطعا فان قلت الترجيح مع الاول نظرا الى انه اذا علم النقل في الجملة فالاصل تأخره لان الاصل تأخر الحادث
فيلزم ان يكون النقل في عرفنا لانه متأخر من عرف الشارع قلت لا نسلم جريان اصالة تأخر الحادث هنا لعدم
العلم بكون عرفنا حادثا اذ لو كان هذا الزمان الذي علمنا فيه بكونه موضوعا للماهية متأخرا عن زمان الشرع و
العبرة ليست بالزمان بل بالعرف وانما يجري الاصل المذكور فيما اذا علم بوضع اللغة … وفي عرفنا الاخر بان
يكون النقل في عرفنا ثابتا وشككنا في العرف المتوسط هل هو كاللغة او كعرفنا كما في لفظ الصلوة فانه
في اللغة للدعاء وفي عرف الشرع للاركان المخصوصة ولم يعلم انه في الشرع لاي منهما فان الاصل ح تأخر الحادث
ومرجعه الى اصالة بقاء المعنى اللغوي حتى يثبت الخروج عنها واما فيما نحن فيه فبالنسبة الى عرفنا لا يجري ولذا كان
الاصل مع النافي للحقيقة الشرعية وليس الامر كذلك فيما نحن فيه ومنها انه لو لم يكن للفور لجاز التأخير
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز التأخير فاما ان لا
يكون له غاية معينة في الواقع او يكون وعلى الثاني اما ان تكون تلك الغاية مبهمة عند المكلف او لا وعلى
الثاني اما ان يكون زمان تلك الغاية عنده معلوما مخصوصا او تكون تلك الغاية آخر ازمنة الامكان والكل
باطل اما الاول فلاستلزامه خروج الواجب عن وجوبه اذ معناه جواز التأخير دائما وما يجوز تركه دائما
لا يجب فعله واما الثاني فلاستلزامه التكليف بما لا يطاق اذ تكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت
لا يعلمه تكليف بالمحال واما الثالث فلانه منتف قطعا لان المفروض خلافه واما الرابع فلاستلزامه
ايضا التكليف بالمحال لما مر في الثاني واجيب عنه اولا بالنقض بالموقت بجواز التأخير حينئذ
كان يقول افعل في وقت … فانه جائز بالاتفاق وممكن بلا خلاف كما صرح به صاحب المعالم وغيره

بل واقع

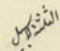
بل واقع كالنذر المطلق وساير الواجبات الموسعة ودفع النقض بان جوازه في جميع ازمنة
التمكن الموسعة لا يجوز التصريح به وعلى الاطلاق يدخل في زمن جواز تأخر بعض الازمنة
التي بعد الشارع بينها منها … ضعيف بانه لا يجوز التصريح به ولم لا يجوز ان
يكون المستفاد من الصيغة ايضا جواز التأخير الغير المذكور على الاطلاق وثانيا بالحل وهو جواز التأخير
الى غاية معينة عند المكلف وهي آخر ازمنة الامكان بظن التلف وهذا الوقت يختلف بحسب المكلف لانه يمكن في
كل وقت ان يبين انه هل يحصل له الظن بانه يعيش بعده ام لا فيجوز له التأخير الى غاية يحصل معها الظن بالتلف
ولو لم يحصل كعلو السن والمرض الشديد وبالجملة يجوز له التأخير الى حصول الظن بالموت وهو يمكن الحصول
كسائر الواجبات الموسعة … وفيه نظر من وجوه الاول انه يستلزم انه لو كان في ذمة المكلف
قضاء او نذر مطلق او نحوهما فظن انه يعيش بعد عشر سنين ثم اتفق خلافه فلم يبق فعله بعده لانه او
في غير وقته فلا قضاء له وهو خلاف الاجماع الثاني انه يمتنع للمكلف تعيين آخر ازمنة الامكان بظنه قبل
تحققه اذ كلما ظن عدم الامكان في وقت معين لا يكون وقتا خاصا معينا بل يتردد بين يوم او يومين او اكثر او
اقل وكل جزء بحيث يجري فيه ذلك الحال ينتهي الى الفور او يبقى مرددا ويمكن الجواب عن ذلك باعمال الاصل
الثالث ان غلبة الظن ان كانت لامارة كالمرض الشديد وعلو السن ونحوهما فنمنع وجود امارة توجب حصول
الظن بالتلف مما ذكر من الامارات اذ كثيرا ما نجد … وكم من شاب يموت فجأة وكم من شيخ يعيش مدة طويلة فلا يعلم
تحقق الوجوب حتى من مات فجأة وهو باطل وان لم تكن لامارة فيجري مجرى الظن السوداوي ولا عبرة به
لا يقال نمنع حصول الظن من الامارات مطلقا … اذ ليست منحصرة فيما ذكر بل قد يحصل بغيره ايضا بل الظن يمكن
الحصول غالبا لانا نقول … سلمنا حصول الظن من الامارة كما هو الحق ولا مضايقة فنقول ان اريد حصوله
في الجملة فمسلم ولكن لا يجدي لان شأنها الكلية كما لا يخفى وان اريد حصوله منها دائما فممنوع فان من يموت فجأة لا
يغلب على ظنه التلف اصلا وان غلب في ساعة لم يتمكن فيها من الاتيان بالمأمور به فتأمل الرابع ان تجويز
التأخير الى آخر ازمنة الامكان بظن التلف ينافي الغرض لان المكلف بعد علمه بان الامر موسع حتى حصل له الظن
بالتلف يأخره حتى يحصل له ذلك وحصوله له حين صحة الجسم وكمال العقل في خوارق العادة بل حصوله له
انما يكون عند شدة المرض ولا ريب انه ح لا يتمكن من الاتيان بما يحتاج الى مشقة وتعب كالصلوة والحج والجهاد
الى غير ذلك على ان ظن الموت قلما يحصل او لم يحصل لاغلب الناس ولو حصل عند شدة المرض فليس … الا من جاء
لفوت الغرض النفس الامري الذي يترتب على الفعل المأمور به وعلى تقدير حصوله لا دليل على اعتباره شرعا وعلى
تقدير حصوله واعتباره فقلما يتمكن الامتثال اذ هو يكون عند شدة المرض فتدبر وثالثا بمنع لزوم التكليف
بما لا يطاق في صورة عدم كون الغاية معينة عند المكلف لانه يلزم ذلك لو كان التأخير واجبا اذ ح يجب تعريف الوقت
الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا يلزم ذلك لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك كما صرح به جماعة منهم
صاحب المعالم ره والحاصل انا نختار جواز التأخير الى غاية مبهمة عند المكلف وهي آخر زمان الامكان
قولوا فيح فيلزم التكليف بالمحال ضعيف لانه يلزم ذلك اذا كان التأخير معينا واما اذا لم يتعين
بل جاز التأخير عنا الى زمان التمكن ان اتى به وكذلك بحيث لو اتى به في اي جزء من اجزاء الازمنة الواقعة
بينهما كان ممتثلا … لتمكنه من الامتثال بالمبادرة واورد عليه بوجوه الاول ان مع التمكن من الامتثال

بالمبادرة اما يقال بوجوب المبادرة ثم الاثم ان قيل بالاول منع اللزوم للفور وان قيل بالثاني فنقول حتى اذا اخر
المكلف الفعل الى انقضاء آخر ازمنة الامكان اما ان يكون اثما ام لا والاول تكليف بالمحال اذ يجب عدم التأخير عن
آخر ازمنة الامكان وهو غير معلوم والثاني يستلزم خروج الواجب عن وجوبه وفيه اولا ان هذا الدليل
لو تم لا يدل على كون الصيغة دالة على الفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج وهذا مما البحث خارج
وثانيا انا نختار الشق الثاني مع الاثم فان قيل يلزم التكليف بالمحال قلنا ان اريد بالمكلف به
عدم التأخير فلا نسلم ان مع ابهام الغاية تكون التكليف بعدم التأخير عنها تكليفا بالمحال ولذا يصح امر
العبد بخياطة ثوب قبل قدوم الحاج مع عدم تعيين وقته وان اريد الفعل حيث انه كلف به في وقت لا يمكن
معرفته ففيه ان ذلك يصح لو كان الفعل موقتا بان يكون الوقت جزءا للمامور به ولكنه ليس كذلك بل المكلف به
الفعل من غير توقيته وما ترى من قولنا ان اخر وقته آخر ازمنة الامكان فنحن لا نريد منه ان اخر وقته
شرعا بل هو آخر وقت يمكن ايقاعه فيه عقلا والمكلف به نفس الفعل وما لم يكن ايقاعه الا في زمان فيلزمه
ان يصير زمان ظرفا له كالمكان فانه ايضا من لوازمه مع انه لا يعرف المكان الذي يتمكن من وقوع الفعل فيه
الثالث انه لما كان آخر ازمنة الامكان غير معلوم وكان تحصيل البراءة واجبا لجواز التأخير حتى يشترط بالمعرفة
لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيثبت وجوب الفور وفيه ان جواز التأخير ليس بمشروط بمعرفة
المكلف بآخر ازمنة الامكان بل يتوقف على عدم كونه آخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة آخر ازمنة
الامكان انما العلم بجواز التأخير لا نفس الجواز فان جواز شيء في نفس الامر لا يتوقف على العلم بل يكفي
فيه عدم العلم بالمنع على ما تقتضيه اصالة الاباحة والحاصل انه يجب عدم تأخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان
ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة وغيرها لعدم لزوم المبادرة فلو بادر يخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر
وفعل ثانيا فكذا يخرج عنها وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج
الواجب عن وجوبه وتوهم كون المبادرة مقدمة للواجب بمعنى عدم تأخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان و
مقدمة لتحصيل البراءة ثم يمنع التوقف نعم يتوقف العلم بعدم التأخير عن آخر ازمنة الامكان في اولها
بذلك ووجوب تحصيل هذا العلم غير ثابت وتوهم ان تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة
يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجأه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك
ايضا ثم مثل سائر الواجبات الموسعة والممتدة بامتداد العمر في غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالماتي به
واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما لاجل
في الحقيقة او في حصول الاثم بتركه وهو مم مضافا الى ان هذا الدليل لو تم فلا يدل كسابقه على كون الصيغة للفور
بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج الرابع ان هذا يصح فلو كان المراد بالتكليف بالمحال التكليف بالتأخير
ولكن المراد التكليف بعدم التأخير عن الغاية ولا شك انه لا تكليف قبلها بعدم التأخير عنها بل انما هو
فيها فاذا كانت مبهمة يلزم التكليف بما لا يعلم وفيه اولا ان عدم التأخير لازم الفعل فاذا كان مقدورا
قبلها يكون عدم التأخير ايضا وثانيا انا لا نم ان مع ابهام الغاية يكون التكليف بعدم التأخير عنها
تكليفا بالمحال كامر ولذا يصح امر العبد بخياطة ثوب قبل قدوم الحاج مع عدم تعيين وقته ورابعا
ان له غاية معينة هي آخر زمان الامكان بحسب العلم العادي والمكلف مثلا يعلم انه لا يتمكن بعد تمام

مائة سنة

مائة سنة فيجوز له التأخير الى ما لم يبلغ هذا الحد واحتمال زوال التمكن قبله مدفوع بالاصل وبالاستصحاب
ثم لو حصلت له قبله حالة لا يحصل العلم بعدم التمكن في زمان او يصير الوقت ضيقا الى ان يتضيق وكل حال
لم يحصل له العلم يعمل فيه بالاصل فان قيل لو فاجأه الزوال لزم عدم الاثم فيخرج الواجب عن وجوبه
قلنا اولا لا نم اللزوم فان الواجب ما يستحق تاركه العقاب بوجه ما مطلقا وثانيا انه لو كان اثما
فلا اثم على ترك الماهية دون تركه في وقته المضيق مع ان الدليل لو تم لما دل على دلالة الصيغة على الفور
كما مر ومنها ان اهل العربية اجمعوا على ان الامر للحال والظاهر ان غرضهم اقتران معناه الحدثي
بزمان الحال لقرينة ذكرهم معنى الماضي والاستقبال وبضميمة اصالة عدم النقل فيثبت كونه كذلك في اللغة
ايضا وفيه منع ثبوت الاجماع سلمنا ولكن مرادهم من الحال الحال المقابل بكونه غير الفور الذي كلامنا فيه لاحتمال
ان يكون مرادهم بكونه للحال انه يدل على ان نفس الطلب يتحقق في حال النطق وهذا لا يستلزم فورية الاتيان بالمطلوب
سلمنا ولكن لا يدل على انه العرفية المستفادة من الاوامر العرفية المختلفة بحسب المقامات كما مر سلمنا ولكنه معارض
بمصير معظم علماء الاصول الى انه ليس للفور مضافا الى الادلة عليه سيما بعد الالتفات الى كون العرف على خلاف ما ادعاه
النحاة من الاتفاق عليه وعدم كون تواترهم حجة من باب الشك كما لا يخفى ومنها ان اليقين بالامتثال انما يحصل
بالبدار للاجماع عليه كما في النهاية وفيه انه لا يصلح لاثبات الوضع لمعارضته باستصحاب بقاء الوجوب على المكلف
بل الادلة الدالة على عدم كونه للفور على انه معارض بمثله لوجود القول بوجوب التراخي على ما قيل فتأمل ومنها
ان كل خبر وانشاء غير الامر يفيد الحال فان القائل زيد قائم وعمرو في الدار وهي طالق او انت حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر وضعا الحاقا له بالاعم الاغلب واجيب عنه مرة بانه قياس في اللغة وهو لا يجوز سيما مع الفارق
فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور
او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل واخرى بانه لا يجوز اثبات اللغات الا بالنقل محضا او بالاستقراء وليس هنا
شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء عبارة عن وجدان جميع الجزئيات على نهج واحد فيحكم
كليا بان الامر كذا والتتبع هنا غير تام لعدم العلم بكونه للفور وان كان غيره فهو لا يكفي له ويرد الاول
بان مرجع الاستدلال الى الاستقراء لا القياس وعليه ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي تحقق في الامر
ايضا والثاني باختيار دعوى الاستقراء ومنع حجيته لما ذكر لا يخرج عن النظر بناء على ما اشتهر بينهم من ان
الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب وعلى هذه القاعدة بناؤهم في كثير من المسائل الاصولية كمسئلة تعارض
المجاز والاشتراك ونحو ذلك مما لا يكاد ان يحصى وهي نوع من الاستقراء والتحقيق في الجواب ان مطلب
المستدل ان كان انه حصل له من الاستقراء ان النسبة الخبرية في مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية في مثل
هند طالق وبلال حر الصادر عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا ريب ولا اشكال في ان
المعتبر الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن التنازع فيه وان كان ان بغية
تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل
كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبسي مطلقا
ماضيا كان او مستقبلا او حالا وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق بمثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة
على ان الغلبة المذكورة ممنوعة نظرا الى ان اللفظ اما اسم او فعل او حرف والاول لا دلالة فيه على الزمان وهكذا

اصلا لا يقال انهم اتفقوا على ان اطلاق المشتق على الحال حقيقة واختلفوا في اطلاقه على الماضي وليس ذلك
الا لدلالته على الزمان الحاضر قطعا لانا نقول مرادهم ان المبدا اذا كان موجودا في حال التلبس والاتصاف
او في حال التلبس كان ذلك الاطلاق اطلاقا حقيقيا وليس مرادهم ان اللفظ يدل على الاتصاف بالمبدا
الحال وكذا الثالث فهيئته لا يدل على الزمان واما الثاني فان كان يدل بهيئته على الزمان ولكنه
يدل غالبا على الماضي والمستقبل وهما اكثر افراده ومنها ان الامر كالنهي في كونه طلبا والنهي
يفيد الفور فكذا الامر لجامع الطلب وفيه قد سبق الجواب عنه في مسئلة المرة والتكرار من انه قياس في اللغة
سيما مع الفارق ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو للفور فيلزم فورية الامر وفيه ما سبق
من منع افادة النهي الضمني الفور ومنها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وجه الدلالة
ان المراد بالمغفرة اما نفسها بناء على ان المسارعة الى الشيء مسارعة اليه لامتناع التخلف و
اما سببها نظرا الى ان المغفرة من فعل الله سبحانه فيستحيل للعبد المسارعة اليها فيجب المسارعة
الى فعل المامور به لان الامر للوجوب والمراد بالمغفرة سببها وفعل المامور به سبب المغفرة في الجملة لما
ورد من كون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما
على القول بالاحباط وفي الباقي بالاجماع المركب فح ترتيب صغرى وكبرى ونقول ان فعل المامور به
سبب المغفرة وكلما كان كذلك يجب المسارعة اليه اما الكبرى فللاية واما الصغرى فلقاعدة الاحباط و
التكفير وبقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ونحو ذلك واجيب عنه اولا بمنع الصغرى في
ظاهر فان بناء المحققين من المتكلمين على عدم صحة الاحباط ويدل عليه قوله سبحانه فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره مع ان قوله ان الحسنات يذهبن السيئات في بيان
فضيلة الفرائض فح على ان فعل المامور به سبب لحصول الثواب لا المغفرة ثم حملها وثانيا ان المغفرة
كناية عن سبب المغفرة وهي مطلقة لمكان التنكير فيها ومن المقرر ان المطلق يجب حمله على الفرد الشايع
وهو في المقام التوبة للاجماع بل لانها قطعي وجوبها فورا سلمنا ان المطلق في المقام متواط بالنظر
الى افراده من غير تشكيك لكنا نقول لا بد في المقام من حمل المغفرة على التوبة حملا للمطلق على المقيد
الا ترى ان المولى لو قال لعبده اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فلا بد من حمل المطلق المذكور على المقيد المذكور وما



نحن فيه ايضا كذلك فان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة الاية امر بالمطلق وللاجماع على وجوب المسارعة الى
التوبة امر بالمقيد فيجب حمل المطلق لفظا على المقيد لامر التوبة وثالثا لا دلالة للاية على وجوب المسارعة
الى كلما صدق انه مامور به لان المامور به وهو المغفرة نكرة وقعت في مقام الطلب فيجوز الاقتصار في مقام
الامتثال على فرد ما كما في اعتق رقبة وايتني برجل ولما انعقد الاجماع على ان التوبة يجب المسارعة اليها
وانها سبب المغفرة كان اللازم الاقتصار عليها ودفع الزائد بالاصل ورابعا سلمنا ان الاية تدل على
العموم الاستغراقي من باب دليل الحكمة وهو كون حذف المتعلق اعني به السبب مفيدا للعموم ولكنا نقول
انها بظاهرها مخالف للاجماع القاطع فان كثيرا من الواجبات بل جل المستحبات قد انعقد الاجماع على
توسعتها فلا بد من ارتكاب مخالفة الظاهر فيها اما بحمل الامر على الاستحباب وعلى عموم المجاز وهو الاهتمام
في تحصيل اسباب المغفرة او ابقاء الامر على ظاهره وارتكاب التخصيص في العموم فيدور الامر بين الاصالة

التنزيل

الثلثة لا سبيل الى الثالث لاستلزامه تخصيص الاكثر لخروج كثير من الواجبات وجل المندوبات بل جميعها
قليل من الواجبات التي ثبتت فوريتها بخصوصها تحت العموم وقد تقرر في محله ان تخصيص الاكثر
غير جائز لاستهجانه عرفا فيبقى الاحتمالان الاولان ولكن المصير الى الثاني لا يترجح على الاول لان الثاني
لا يقال ان المصير الى هذا الاحتمال يوجب المجاز في الامر او التخصيص في العام ضرورة خروج الواجبات
التي ثبتت فوريتها بالخصوص عنه بخلاف المصير الى الاحتمال الثالث لاستلزامه التخصيص فقط و
ربما تقرر لو دار الامر بين ارتكاب مجاز وتخصيص معا وبين ارتكاب تخصيص واحد كان الثاني
اولى من ارتكابهما لا يخفى لانا نقول سلمنا ذلك ولكنا نقول ارتكاب الامرين الجائزين وان كان مخالفا
للاصلين ابعد من ارتكاب واحد واحد منهما لكن الاصل واحد مع عدم جوازه عندنا المحققين حتم ولا يقال
سلمنا لزوم تخصيص الاكثر ولكنا نمنع استهجانه عرفا وقبحه مطلقا فان القدر الثابت من العقل
هو الاستهجان انما هو فيما اذا كان العام المخصص من العمومات اللفظية واما اذا كان عموم العام
المخصص من باب حذف المتعلق ودليل الحكمة كما نحن فيه فلا لانا نقول لو سلمنا عدم الاستهجان فتعارض
ما في الباب يصير احتمال ارتكاب التجوز في الامر واحتمال التخصيص في العام متساويين فيتحقق الاجمال الموجب
لسقوط الاستدلال لعدم الترجيح في البين فتامل ونحوها ان الامر بالماهية محمول على الندب فلا يلزم التناقض
بين المادة والهيئة فان سارعوا مادته هي المسارعة التي لا تطلق عرفا الا على الموسع ولذا لا نسب بالواجب
المضيق في وقته لا يصح في العرف بمسارعته فان المامور بصوم رمضان اذا صامه فيه لا يقال عرفا انه سارع فيه
وهيئته هي صيغة المادة فلو كان للوجوب لاقتضى الفور الذي يستلزم التضييق المنافي للمسارعة وذلك
مستلزم للتناقض بين المادة والهيئة لما عرفت ان الاول يقتضي التوسع والثاني التضييق فلدفع هذا
التناقض لا بد من ارتكاب التجوز اما في جانب المادة او في جانب الهيئة بحملها على الندب والثاني ابعد نظرا
الى ان دلالة المادة على مدلولها اقوى من دلالة الهيئة عليه مضافا الى ان شيوع استعمال الهيئة في الندب دون
استعمال المادة في غير مدلولها يعين الحمل في المقام مجاز يجب ارتكابه عرفا في جانب المادة مع انا لو سلمنا عدم
الرجحان في البين وقلنا بتساوي الاحتمالين فايضا يوجب الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال بالاية وفيه
ان هذا الايراد انما يرد على من قال بالفور المستفاد من الاية متمسكا بالاية الشريفة واما من قال بالفور المستفاد المطلوب
فلا يلزم عليه التناقض اصلا ولتوضيحه انه من قال بالاول لما كان مذهبه عدم جواز التاخير اصلا وحصره كلا مر
فيلزم التناقض المذكور لان مفاد المادة جواز تاخير الفعل في ثاني الحال واخر الزمان ومفاد الهيئة
عدم جواز التاخير اصلا وحصره وليس هذا الا التناقض بين مدلولي المادة والهيئة واما من قال بالثاني
فلا يلزم التناقض بينهما على مذهبه اصلا لان مفاد الهيئة على مذهبه انما هو حصول الاثم والعصيان
بالتاخير لا عدم الاجزاء بل يقول بالاجزاء في الزمان الثاني مع الاثم متمسكا بانه لا يمكن تحقق المسارعة عرفا
بلا خطر الوسعة في زمان الرخصة كما يمكن تحققها بلا خطر الوسعة في زمان الضيق فعلى القول بالعصيان
في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة اليه باتيانه في اول زمان الضيق كما يقال لمن حج في
العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذا لمن عمل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الدائن
وهذا واضح والحاصل لزوم التناقض بين المادة والهيئة الدالة على الوجوب على هذا القول ثم ان نهاية

ما استفيد من المادة جواز الاتيان بالفعل فيها في الحال بمعنى انه يجوز تأخيره عقلا وبمجرد هذا لا
يلزم عدم وجوب المبادرة اليه كيف والحج يجب المسارعة اليه مع ان تأخيره لا يسقط عقلا التكليف
فلا مانع من جعل الشارع وقت الفعل موسعا وامره بالاتيان به في اول الوقت وجوبا وسادسا
ان غاية ما استفيد من الاخبار ان الامر في الشريعة للفور ولا دلالة فيها على انه في اللغة كذلك لان المامور به
شرعا سبب المغفرة لا غيره ودعوى الحاقها بها بالاجماع المركب ممنوعة لوجود القائل بالفصل على ما صرح به السيد
الاستاد دام ظله والتمسك باصالة عدم النقل ضعيف لما تقدم وسابعا ان ظاهر الاية معارض بظاهر الاوامر
المطلقة فان الاوامر المجردة كما عرفت انما تدل على طلب المهية المجردة عن قيدي الفور والتراخي بحكم التبادر وظاهر
الاية مستلزم لتقييد طلب المهية بالفور والرجحان في جانب ظهور الاوامر المطلقة لانه خاص والاية عامة لان دلالة
الامر على طلب المهية المخصوصة بطريق [illegible] يكون بطريق الخصوصية والخصوصية ودلالة الاية على المسارعة الى تلك
المهية بطريق العموم والظهور الاول مقدم لانه اقوى من الثاني فيدفع ظاهر الاية بالتقيد على ظاهر الامر المجرد عرفا وارادة عليه
عرفا ثم مسارعة [illegible] لو كان للفور لما احتاج الى البيان وهو [illegible] وسارعوا الاية فاكرد دليل على عدم
كونها للفور [illegible] لا يلزم ان يكون البيان لغوا لانه يمكن ان يكون الامر بالمسارعة تقريرا وتاكيدا لما افاده نفس الامر
المجردة من الفورية فلا يلزم التاكيد لانا نقول لو جعلنا الامر على عدم كون الاوامر الشرعية للفور يلزم التاسيس
وعلى ما ذكرت يلزم التاكيد والاول اولى من الثاني وفيه نظر لما ظهر ومنها قوله تعالى في سورة البقرة
فاستبقوا الخيرات وجه الاستدلال انه ظهر من ان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه للامر وانما
يتحقق بالاتيان به فورا وفيه انه يرد عليه اكثر ما اورد على سابقه كالخامس والسادس والسابع والثامن
مضافا الى ما يرد عليه بخصوصه وهو انه وان سلمنا صدق الخيرات على الواجبات لكنا نمنع انصرافها اليها فان
المتبادر من لفظ الخيرات عرفا انما هو المستحبات كما لا يخفى ومنها قوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
فانه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود في الحال ولولا الامر للفور لما توجه اليه الذم وفيه نظر لاحتمال كون
الذم بترك السجود لا بعزمه على تاخيره في الحال وباعتبار استكباره وافتخاره على ادم ع كما يشهد عليه قوله تعالى
منه لانه اولا باعتبار كون الامر بالسجود للفور بخصوصه لقيام قرينة عليه لا يقال الاصل عدم القرينة فيكون
بالوضع لانا نقول هذا معارض باصالة عدم القرينة في الاوامر المستعملة في التوسعة وهي اكثر فالترجيح
معها كما لا يخفى ومنها الرواية المشهورة المنقولة اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الفاء الجزائية
تفيد التعقيب بلا مهلة وفيه مع ضعف السند ومنع افادة الفاء الجزائية الفور ان الرواية اخص من المدعى
لدلالتها على وجوب المسارعة في امره ص ولا يجري دعوى الاجماع المركب لوجود القائل بالفصل فتامل وللقائلين
بانه للتراخي ان الامر انما يقتضي كون المامور به في وقت وليس للفظ دلالة على تعيين الاوقات وليس
بعضها اولى من بعض في ايقاعه فيه فينبغي ان يكون المكلف مخيرا بين جميع الاوقات لان الامر لو اراد
ايقاعه في بعضها معينا لبينه فاذا فقدنا البيان علمنا ان جميع الاوقات متساوية وانه مخير في ذلك
كله وفيه انه ان اريد بهذا الدليل اثبات دلالة اللفظ على التراخي [illegible] فلا يثبت به لانه لا يدل على ان
جواز التاخير جزء للامر وان اريد ان يثبت به ما يقول به القائلون بالمهية فصحيح ونحن ايضا نقول به
ثم لا يخفى اني الى الان لم اقف على حجة القول بوجوب التراخي والسيد بين امران احدهما

الاستعمال والاصل

الاستعمال والاصل عدم الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر وتبادر المهية كاشف عن نفي
غيرهما وثانيهما حسن الاستفهام ولا يحسن الاستفهام الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستفهام
يحسن على القول بالمهية ايضا احتياطا من ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي
في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام المهية مستقلا ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل
انما ذلك لرجحان الاحتياط ولهذا يصح التخيير في الجواب فيما نحن فيه مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر في
صورة الاشتراك فيه انما لا يجوز كما هو مختار المحققين او يجوز مجازا ولهم ايضا على الفورية شرعا حمل
الصحابة بل التابعين كل امر ورد في الكتاب والسنة على الفور وفيه ان هذه الدعوى ممنوعة ومع التسليم
يجوز ان حملهم الامر عليه للقرينة واصالة عدمها معارضة باصالة عدم النقل فالقائل باب الفور
مفهوم من ظاهر الصيغة بعض ادلة القائل به لانه الصيغة على الفور وقد عرفت ضعفها وان
الثاني جزء معتبر في العرف فهو وان كان معصية فيكون حراما ولكن تحديد الفور موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت
المامور به ونحوه كالسفر القريب لغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه وفيه ان
الثاني وانما يكون ويتحقق اذا ثبت الفورية مع ان حرمة التهاون [illegible] قد يكون في المستحبات
ايضا فيها ان كون الامر لا على الفور بالقرائن الخارجية خارج عن النزاع لانه في الامر المجرد بحسب الوضع
اللغوي واين هذا من ذلك **تذنيب** اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول
اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان في الزمان الثاني ام لا فقد اختلف فيه القائلون بالفور على قولين
فذهب الى كل فريق ومبنى الخلاف تحرير محل النزاع فان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني
فان عصيت ففي الوقت الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الان الثالث
وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه والمسالة لغوية
واما كون معناه عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به فيما وهذا الكلام وان كان صحيحا
ولكنه غير مفيد والقائلون هم بيان صحة المبنى اذ الاشكال في معرفة الوجهين اللذين بني عليهما الحكم
لا فيهما والتحقيق ان الادلة التي تمسك بها القائلون بالفور مختلفة منها ما يدل على ان الصيغة
بنفسها تفيد الفور بحيث يكون الفورية من مدلولها بحسب الوضع كاستدلالهم بقول السيد اذا قال لعبده
ماء [illegible] فكذا الامر للاشتراك في الطلب ونحو ذلك
ومنها ما يدل على ان المراد بالصيغة هو الفور لكن لا من جهة الوضع فيها وهذا ايضا على قسمين
احدهما ما يدل على لزوم ارادة الفورية من الصيغة شرعا من غير ان تفيد بنفسها شيئا كاستدلالهم
بالدليل العقلي مثل قولهم لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت [illegible] والاخر ما يدل على لزوم ارادة الفورية
من الصيغة شرعا مع كونها مستفادة من الامر بنفسه وهذا ايضا ينقسم الى قسمين قسم يدل على وجوب
المبادرة الى الاتيان بالمامور به بحيث لو اخر لحصل الاثم وان حصل الاجزاء بالنسبة الى المهية المامور
بها كاستدلالهم بقوله تعالى وسارعوا الاية وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقسم يدل على وجوب الاتيان
به فورا بحيث لو اخر لم يجز لكون الزمان الفوري جزءا للمطلوب كقولهم اعط هذا الرجل [illegible]
ومنها ما يدل على ان الفورية لا يعلم انها من مدلول الصيغة ولا مرادة منها كتمسكهم باصالة الاشتغال

قوله القضاء تابع للاداء او بفرض جديد

المعارض باستصحاب بقاء المكلف على التكليف السابق فالقائل بالفور لو تمسك على الفورية بالادلة
الدالة على كون الصيغة بنفسها دالة عليها فلوزمه القول بعدم وجوب الاتيان في زمان الانقضاء
الفور لصيرورة المامور به من باب الموقت اذ يكون اداء الوقت الاول جزء مدلول الصيغة فكون
افضل بمن لا يجب عليه الفعل في اول اوقات الامكان فيقتضى الفعل بالقضاء وفيه واما لو تمسك
بغيرها فيلزمه القول بثبوت الوجوب وعدم سقوطه عنه لاطلاق اصل الامر وثبوت الفورية من
الخارج لا يقدح في دلالة الاطلاق ونهاية الامر في استفادة الفورية من دليل اخر لا يوجب جعل الامر
الاول مقيدا بوقت بل يكون هو تكليفا وذاك تكليفا اخر فيكون ثم تكليفان احدهما يستفاد من
الامر والاخر من دليل الفورية ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر وليس هنا سبب لارتفاع
مقتضى الامر الاول وصيرورته موقتا لا توجب ارتفاع ذلك على انه يمكن ان يقال ان الامر المطلق يدل
على شيئين كون الفعل اداء في كل وقت وعدم الاثم في تاخيره وادلة الفورية يرفع الثاني ولا دليل
على ارتفاع الاول **منهج** اختلفوا في ان القضاء هل هو بالامر الاول او تابع للاداء او بالفرض
الجديد وبعبارة اخرى اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت فاذا فات المامور به فيه فهل يجب بعده
بذلك الامر ام لا على قولين والحق ان الامر بالموقت لا يقتضي الا الاتيان في الوقت فلا يقتضي
القضاء اذا انقضى وقته ولم يات به فالقضاء وجوبه محتاج الى امر جديد خلافا لبعض العامة
ومحل النزاع انما هو في مقتضى صيغة الامر فاذا تحققت القرينة على احد الطرفين فهو خارج
عن النزاع لنا على المختار وجهان الاول انه لو وجب القضاء لكان بدليل والمفروض انحصار
الدليل في الامر الاول وهو لا يدل عليه لان وجوب صوم يوم الخميس في قوله صم الخميس ليس عين
وجوب قضائه ولا متضمنا له ولا مستلزما اياه فان قيل قوله صم في يوم الخميس يدل على وجوب
الصوم المطلق مطابقة فاذا انتفى في يوم الخميس المفهوم من القيد يبقى بحاله في غيره استصحابا
للاطلاق قلنا لا نم ان صم في يوم الخميس يدل على وجوب الصوم المطلق فان الوضع النوعي
المركبي وضع مفردا مثل المركب على المركب وان دل على المطلق ايضا فتقييد بالمقيد كما هو مقتضى
القيد فلا يبقى اطلاق حتى يستصحب فان قيل المطلق جزء المقيد فالدال على وجوبه يدل على وجوبه
تضمنا قلنا جزئية مطلق الصوم لمقيده لا تدل على جزئية وجوبه لوجوبه فان وجوب صوم يوم الخميس
ليس مركبا من وجوبين وكلما يعرض للكل لا يتضمن عروضه للاجزاء فان قيل وجوب الكل يستلزم
وجوب جزئه وان لم يتضمنه قلنا نعم ولكن المسلم من الاستلزام هو الوجوب المشروط اي ما دام جزءه
والشرط جزئه لا مطلق الشيء فان قوله اضرب زيدا يوم الخميس لو اقتضى ضربه يوم الجمعة لو لم يضربه
في الخميس لكان امر زيدا مقتضيا لضربه في غيره لو فات زيدا اما الملازمة فلان الامر مطلق بالنسبة
الى الاوقات كما انه مطلق بالنسبة الى الاشخاص فعدم التعدي مع التقييد بشخص والتعدي مع
التقييد بوقت تحكم وكما يصلح لمنع التعدي في الاول يصلح له في الثاني ايضا وكون الاشخاص
مختلفة في الاستحقاق معارض بكون الاوقات ايضا مختلفة في وجوه المصالح والحاصل ان القضاء
وجوبه يحتاج الى امر جديد فان المولى لو قال لعبده صم يوم الخميس لا يفهم منه الا وجوبه فيه فتعين غيره



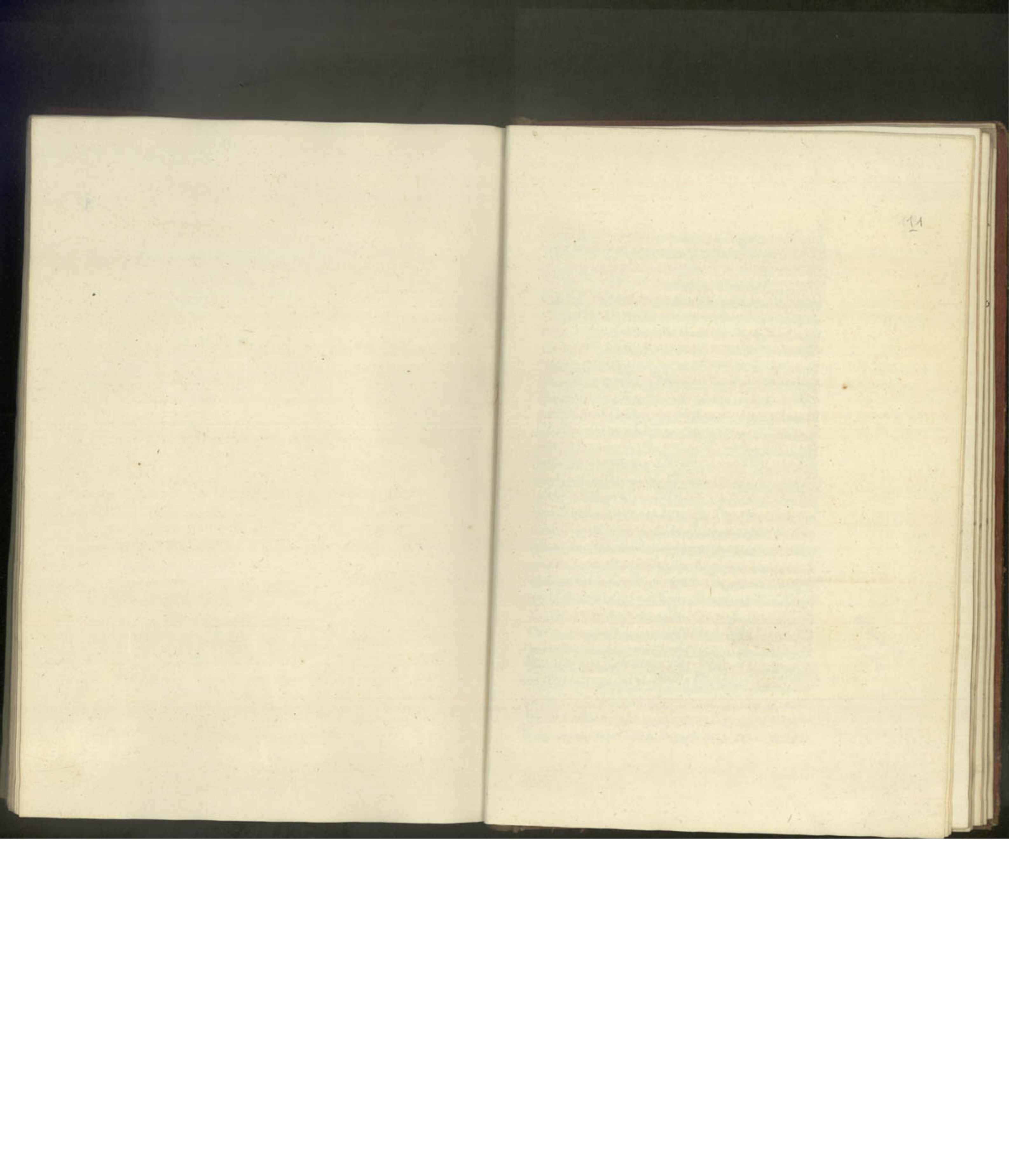
يحتاج الى امر جديد بحيث بالدليل وليس لان هذا القول اذا صدر من المولى يحتمل بحسب التحقيق معان
احدها ان يكون المراد منه ان المقيد والقيد اعني الصوم ويوم الخميس كلاهما مطلوبا واحدا
بحيث يكون كل منهما جزءا للمطلوب بحيث لو انتفى احدهما انتفى الاخر وثانيها ان يكون المراد منه ان حقيقة
الصوم مطلوبة ويكون ذكر يوم الخميس من باب ذكر احد الافراد المحصلة لها في الخارج وثالثها
ان يكون المراد منه ان المطلوب شيئان احدهما الصوم والاخر ايقاعه في يوم الخميس من باب تعدد
المطلوب لا سبيل الى الجزء الاول فان الاحتمال الثاني في مخالفته لما اتفق عليه الكل من ان الصوم
في يوم الخميس واجب مؤقت تاخيره يستلزم الاثم وهذا الاحتمال ينفي الاثم لو اخر على ان هذا
الاحتمال مناف لفهم اهل العرف ولما هو الظاهر من اللفظ والقاعدة دون الاحتمال الموهوم
واما الثالث فايضا على خلاف فهم العرف فتعين الاول فان قلت نحن ايضا نقول بان
المراد هو الاحتمال الاول ولكن نتمسك في اثبات القضاء بالامر الاول بان قولنا بان الصوم في
يوم الخميس بمنزلة الجنس والفصل ومنزلة الجنس ينتفي بانتفاء فصله واما العام فينتفي بانتفاء
الخاص فيمكن ان يكون مطلوبية الصوم باقية بعد مضي يوم الخميس واجزى باستصحاب بقاء
الامر السابق المتعلق بالطبيعة وثانيا التمسك بالاخبار كقولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور
لا يسقط بالمعسور وثالثا بالاستقراء ونقرره انا تتبعنا الاستقراء وجدنا الواجبات الموقتة
على اقسام ثلاثة الاول ما ثبت لزوم قضائه بالدليل كالصلوة وهذا هو الغالب الثاني
ما ثبت عدم لزوم قضائه شرعا كصلوة العيدين والجمعة وهذا القسم في غاية القلة الثالث
ما شك في لزوم قضائه وعدمه كما نحن فيه فيلحق بالغالب لان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم
الاغلب قلت هذه الوجوه كلها ضعيفة لا ينهض شيء منها لاثبات المدعى اما الاول
فلان مطلوبية الصوم ليست الا بتبعية ملاحظة انضمام يوم الخميس اليه وكون الصوم جزءا
للمطلوب وحينئذ فبرفع الانضمام ترتفع المطلوبية لان جزء المطلوب ليس بمطلوب بالبداهة
واما الثاني فلان التمسك بالاستصحاب انما هو المستصحب بقاء الموضوع ولا شك في
انتفائه فان الموضوع فيما نحن فيه لا يكون الا الطبيعة المقيدة وهي قد انتفت بانتفاء القيد
كما لا يخفى واما الثالث فلان اولا ان هذه الاخبار لا تنصرف الى المقام لان موردها
نظرا الى المتبادر العرفي هو المركبات الخارجية كالعام الاستغراقي فان المولى لو قال لعبده اكرم
العلماء وكان عددهم منحصرا في العشرة مثلا ولم يتمكن العبد من اكرام الكل فحينئذ يجب عليه اكرام
البعض نظرا الى الرواية فتظهر مما ذكرنا قاعدة كلية تدل عليها الاشارة وهي ان الاصل
عدم وجوب الجزء وعدم استحبابه بعد تعذر الكل وتعسره لعدم الدليل فلا يحكم بها الا اذا
دل دليل خارجي على التبعية فاي ثبوت الحكم للجزء مستقلا ايضا مع قطع النظر عن كونه جزءا كوجوب
ستر العورة من الناظر فانه علم حرمة النظر الى كل جزء منها فلو تعذر ستر بعض حينئذ المراة دون
بعض وجب ايضا بل يمكن القول بصدق العورة على كل جزء وعلى الكل فهو مطلق بالنسبة الى الجميع
والكل من افرادها ومشروطه وجوب ستر ما امكن من العورة في الصلوة بخلاف غسل بعض الاعضاء

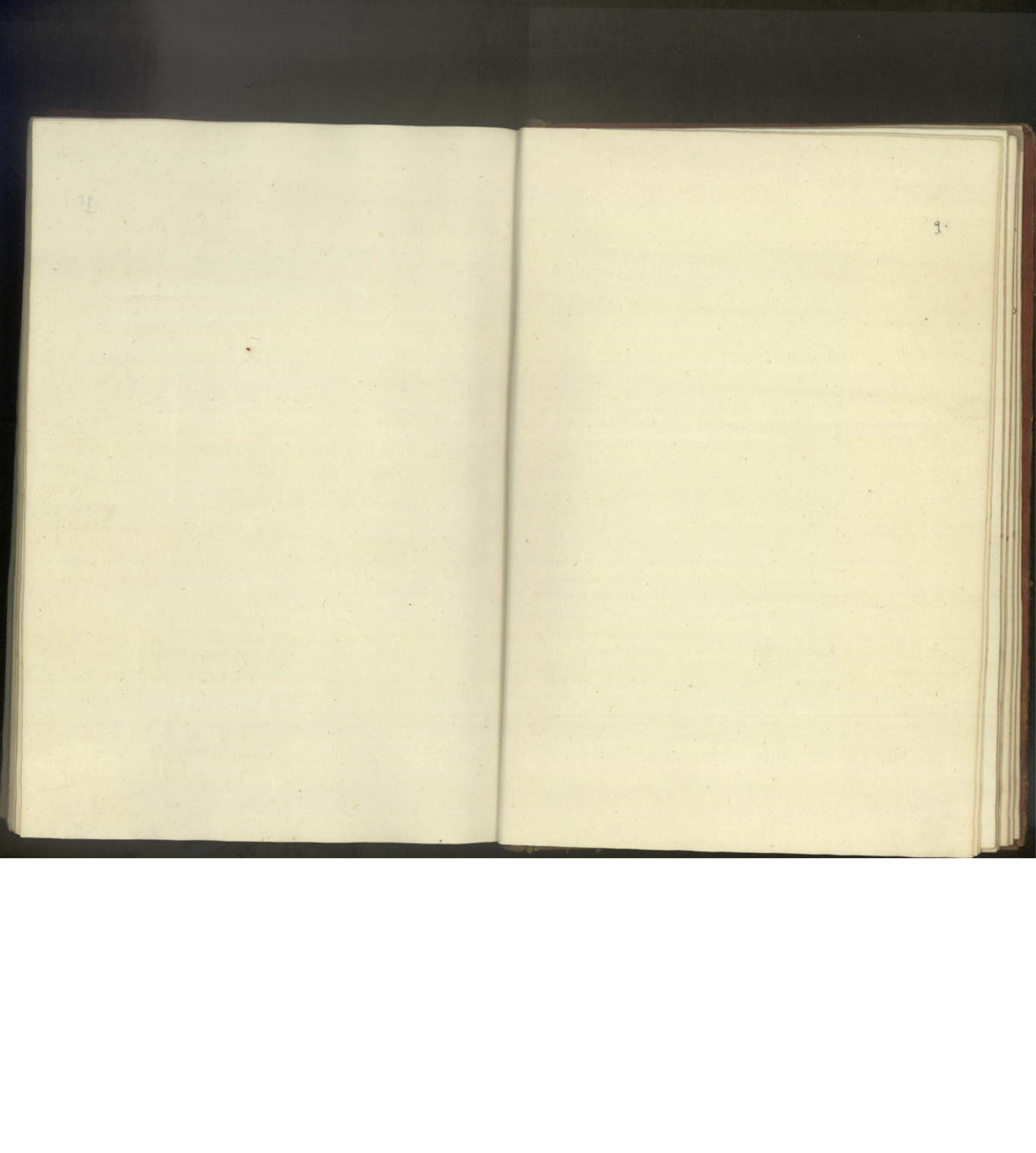
للوضوء اذا لم يتمكن من الجميع او للاستنشاق باحد المنخرين ان قلنا انه جزء منها او مضى
بعض الليل امر باحياء جميعها او قرائة بعض من الدعاء الذي ورد قرائته بتمامه لو امر بمطلق او
عام استغراقي بحيث لا يتأتى بما امكن جميعا لكون كل واحد مناطا للحكم من غير كونه كذلك تبعا وان
كان فيهما بالتبع فكذلك غير تعلق الحكم تبعا وكذا الكلام فيما اذا ورد وجوبا مورد علته او ندبها
في فعل واحد كاستحباب كل من الاستغفار والعفو في الوتر فلا يسقط احدهما بسقوط الاخر
لان كلا منهما مستحب مستقل والاصل عدم الارتباط بخلاف ما لو امر بعفو ثلثمائة مرة وثمان
ركعات من نوافل الظهر مثلا فالاصل في الكل عدم مشروعية البعض اذا تعذر الجميع ومن يقول بثبوت
الحكم للاخر يقول بمشروعية ومنهم من تعدى الى الاجزاء العقلية ايضا بل الاوصاف بحكم
ولا زمنية وهو ضعيف جدا وثانيها ان قوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور
حين قوله بالاتيان فالميسور لا يترك ولا شك انه لا يترك تكليف بما لا يطاق لان المعلوم المقيد ينتفي
بانتفاء القيد فكم … ان بعد انتفاء القيد يقع الشك في التكليف فيندفع بالاصل حتى يقوم دليل
مثبت من الخارج … على مذهب من قال بحجية مفهومي القيد والزمان فان له في رد الخصم دليل
فقاهتي وهو اصالة البرائة ودليل اجتهادي وهو مفهوم القيد والزمان فلو حصل دليل من الخارج
على لزوم القضاء يحصل على مذهب القائلين بين مفهومي القيد والزمان واما الرابع
ففيه اما بناء على القول بعدم اعتبار الاستقراء فالامر واضح واما على القول باعتباره بين مع
القول بحجية مفهومي القيد والزمان فلا اشكال ايضا اذ يقع التعارض بين الاستقراء ومفهوم
الزمان الوارد على الاستقراء حيث لكونه دليلا قطعيا واردا على مثل الاستقراء الظني واما على
القول باعتبار الاستقراء في الفروع مع القول بعدم اعتبار مفهوم الزمان ففيه انما يمنع حصول
الظن من هذا الاستقراء فلا اعتبار به لان اعتباره من باب اعتبار الظن كما لا يخفى وقد استدل
على المختار ايضا بامكان اختصاص الحكم بالوقت المعين وبان الامر الاول لو اقتضى القضاء لم
تساوى الوقتين فلا يعصى بالتاخير وبان الامر قد يستتبع القضاء كالموقتة وقد لا يستتبعه
كالجمعة والعيدين فالاعم والعام والمطلق لا يدل على الخاص وبان مفهوم صم يوم الخميس انه
لا يجب صوم غيره وقد رد على الاول بان الخصم يبقى ذلك الصحة فلا يحتمل اختصاص الحكم بوقت معين
وعلى الثاني بان الخصم يقول ان اقتضائه انما هو بعنوان الاستدراك للفائت لا مطلقا مخيرا ان
يمتثل في الاول وان يتركه فيه عمدا والحاصل ان الخصم يدعي التوقيت لا التخيير والتوسعة وعلى
الثالث بان الخصم يمنع الاعمية بل يقول بان عدم الاستتباع في بعض المواضع بالقرينة وعلى
الرابع بمنع حجية مفهوم الزمان واحتج الخصم بوجوه الاول انه لو كان القضاء بامر جديد لكان اداء
لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما يأتي به في وقته وغير انه يشترط في الاداء ان لا يكون استدراكا
لفائت وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة … اخرى … بكون اداء اذا لم يفهم
من الامر الجديد كونه استدراكا للمصلحة الفائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة الثاني
ان الموقت المأمور به كالاجل للدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل ولا يسقط بانقضائه فكذا المأمور به

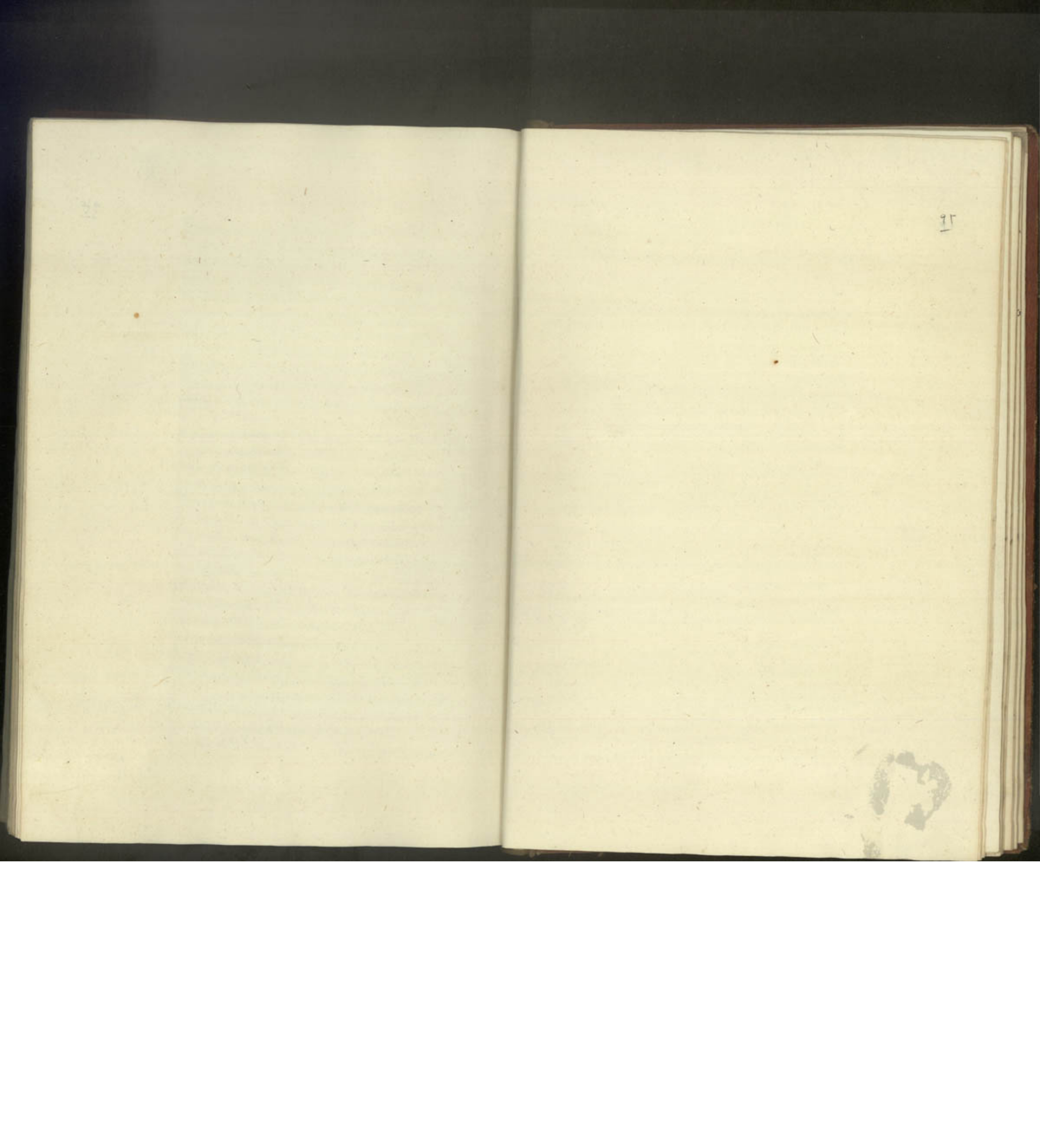
اذا لم يؤد في الوقت

اذا لم يؤد في الوقت لا يسقط بانقضائه وفيه انه قياس مع الفارق اذ الدين حق
والمصلحة المطلوبة باقية وهي ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح
فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها فلا يجوز فيها التجاوز عن قدر التحديد
فان العبادات توقيفية بخلاف المعاملات الثالث ان الوقت ظرف للمأمور به وهو جزء منه
خارج عنه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه وفيه ان خروج ظرف الشيء عنه انما هو اذا لم يكن قيدا
له والا فليس بخارج عنه … دخول القيد في المقيد مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه
ايضا فتأمل والحاصل انه يتم هذا الكلام ان كان المأمور به الفعل خاصة وليس كذلك بل هو الفعل
المقيد بكونه في هذا الوقت ويتم بآخر الزمان وان لم يكن داخلا في المأمور به ولكن ايقاع الفعل
فيه داخل فيه جزء له فلا يمتنع امتثال هذا الجزء في غير ذلك الزمان فيؤثر اختلاله في سقوطه
الرابع ان المأمور به هو الفعل المقيد بكونه في هذا الزمان ولا شك ان المقيد غير المقيد
فيتحقق مطلوبان المطلق والمقيد فبفوت احدهما لا يسقط الاخر وفيه انه مع تسليم التشكيك
في الخارج غير مجد اذ لا يلزم من كونهما شيئين تعلق الوجوب بكل منهما مع ان الاصل عدمه ووجوب
المركب وان كان مستلزما لوجوب جزئه لكن وجوبه من حيث هو جزء لا مطلقا واجيب ايضا عنه بانه
يمنع التركيب الخارجي في مثل صم يوم الخميس بل التركيب فيه عقلي ولم يثبت الخارج الا شيء واحد كالجنس
المحمول ثم لو كانا متعددين في الخارج ايضا كانا متعددين في تحليل العقل لكان ما ذكره
وجه وهذا هو السر فيما ذكره العضدي من ابتناء الخلاف في المسئلة على الخلاف في ان المأمور به
المقيد شيئان في الخارج او شيء واحد يصدق عليه المطلق والمقيد والحاصل تركيبه في الخارج
غير مسلم ولذا بنى العضدي الخلاف في المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب …
الذهن من شيئين هل المأمور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد
قال ان هذا الخلاف فرع كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني
على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراد العضدي
هو التشبيه والا فالقيد فيه وهو يوم الخميس خارج عن الماهية واجيب بان بعد تسليم التركيب الخارجي
نمنع وجوب كل منهما على حدة بل يكون احدهما شرطا للاخر كما هو المفهوم عرفا والحاصل كونهما
شيئين في الخارج غير مفيد لجواز ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا فالاصل عدم الوجوب
منفردا لا يقال الاصل عدم الاشتراط وعدم اعتبار الاجتماع واستصحاب اشتغال الذمة بالتكليف
المجمل فيما لم يعلم الوجوب منفردا معارض بمثله … باستصحاب الشغل الذي لا يحصل البرائة منه الا
بالقضاء ولا يكفي فيه البرائة الاحتمالية لانا نقول اما الاصلان الاولان فانما يجريان لو
سلمنا ان الواجب المشروط واحد المجتمعين والنزاع في ان الواجب

[illegible]







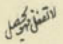
ان يقال ان في هذه الصورة قد يتحقق عدم التأثير وعدم كون الشخص فاعلا لكون مجردا كما اذا صار المكلف متحركا
او ساكنا بحيث كان تحركه وسكونه مستندا عن محض اخر قهرا وجبرا فلا شك ان التأثير في هذا السكون كالتأثير
في الحركة انما هو من الغير ليس من المكلف بل من اجبره واضطره على ذلك فيكون المكلف حينئذ خاليا عن الافعال و
ثانيهما انهم قالوا بان بقاء الاكوان مع الاستغناء عن المؤثر يلزمه خلو المكلف عن الافعال على هذا
المذهب فلا تلازم بين ترك احد الضدين مع فعل الاخر فلا يكون الفعل مقدمة للترك على ذلك وفيه ان الرد
على الكعبي بهذا الجواب لا يمكن لجواز ان يكون مراد الكعبي ان ترك الضد موقوف على حصول شيء ينافيه
ان شئت سمه فعلا او لا تسمه فان المكلف وان كان في هذه الصورة خاليا عن الافعال لكن لا يخلو عن
الكون المستمر وهو مناف للضد لا محالة فالحاصل يحتمل ان يكون مراد الكعبي من ان ترك احد الضدين
لا ينفك عن فعل الاخر مطلق الفعل لا الاختياري منه فان منا وجد السكون الطويل الغير المتخلل بالحركة
وان لم يصدر منه تأثير وفعل اصطلاحي بعد لا يحاد على هذا المذهب لكنه لا يخلو عن امر اختياري يعاد
عشرما دام وهو قادر على تركه ويمكن الجواب عنه لا قول بان النزاع في الافعال الاختيارية للمكلف
لا في الاعم منها ومن الافعال الاضطرارية فان الفعل الاضطراري خارج عن محل النزاع وعن التكليف
بان النقل من كلام الكعبي هو الفعل الاصطلاحي وجوابا انما يكون على ما هو المفهوم من كلام العلماء الدال على
عدم جواز خلو المكلف عن فعل من الافعال لا مطلق الكون الذي لا يمكن خلو الجسم منه ثم اعلم ان مرادنا
من عدم مقدمية فعل الضد لترك الاخر انما هو لرفع الايجاب الكلي لا للسلب الكلي اذ قد يكون فعل الضد
مقدمة لترك الاخر مثال ذلك لو كان في جوار خاليه رجل شاب غلبت عليه الشهوة في الغاية وكانت هناك
باكرة جميلة في الغاية مشتغلة بالستر فاخرة وكانت رغبة للهواء فيه وظهرت منها ... الا ارادة للرجل
ولم يكن للرجل مانع سوى الخوف من الله وكان الخوف ينقص في كل ساعة ويزيد الشهوة في كل دقيقة
ويزيد الميل الى المقاربة آنا فآنا حتى بلغ امره مرتبة لو مكث في الدار بعد هذا مقدار الساعة زال عنه
الخوف بالمرة وارتكب الزنا فهذا الخروج مما يتوقف عليه ترك الزنا وعلى هذا ترك الواجب ايضا
واما المقام الثاني فاعلم ان السلطان انكر المقدمية من الطرفين وقال بان كلا من الطرفين من
المقارنات الاتفاقية لطرف آخر واستدل عليه ردا على الحكيم بانا لو قلنا بان فعل الضد مما يتوقف عليه
ترك الضد الاخر فيلزم علينا ان نقول بان ترك الضد الاخر ايضا مما يتوقف عليه فعل الضد لطرو الدور
واللازم باطل اذ كون فعل الضد مقدمة لترك الاخر محال والملزوم مثله اي كون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر
بيان الملازمة ان ترك الضد اعم مطلقا من فعل الضد الاخر نظرا الى انه كلما تحقق فعل احد الضدين
تحقق ترك الضد الاخر وليس كلما تحقق ترك احد الضدين تحقق فعل الضد الاخر لجواز ارتفاع الضدين
فاذا كان الاعم الذي لم يكن علة لوجود الاخص مقدمة للاخص فيكون الاخص الذي يكون علة لتحقق الاعم
مقدمة للاعم بطريق اولى وبيان الملازمة بعبارة اوضح ان ترك الضد الذي ليس سببا ولا علة ولا
ملازما لفعل الاخر لو كان مقدمة له فكون فعل الضد الذي هو السبب والعلة والملازم لترك الاخر لامتناع
اجتماع الضدين مقدمة لترك الاخر اولى واحرى واما بطلان التالي فانه يستلزم الدور لانه لو كان فعل الضد
مقدمة لترك الاخر للدور كونه ملزوما للدور اذا اراد ازالة النجاسة مثلا لو توقفت على ترك الصلاة مثلا وتركها

ايضا لو توقف على فعلها يلزم الدور كما ترى وهو محال وما يستلزم المحال محال والجواب عنه بعد ما
لم يكن شبهة في مقابلة البداهة اذ كون فعل الضد انما الفعل آخر من الضروريات وتوقف وجود
المأمور به على ترك الضد من البديهيات ان منشا الاولوية المذكورة اما السببية والعلية واما مجرد
الاستلزام والاخصية للقطع بانتفاء ما عداه فعلى الاول لو ثبت ان كان منشاها الاولوية هو السببية و
العلية ففيه ان هذا الكلام مخالف لما ذهب اليه من انكاره المقدمية من الطرفين وهي دعوى كون
التلازم من المقارنات الاتفاقية وان كان منشاها مجرد الاستلزام والاخصية ففيه ان اللازم على ذلك
ان لا يكون الشرط والجزء واحدا مقدمة لما ثبت في مباحث الشرط والجزء لا يلزم من وجودهما
وجود المشروط والكل وانتفاء المانع ايضا لا يلزم منه وجود الشيء ولكن ذلك باطل بالضرورة والبداهة
وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة لانه لو قيل بان فعل الضد مقدمة لوجود ترك الضد الاخر فلا يخلو اما
ان يكون مقدمة شرطية او سببية اذ كل مقدمة اما شرط او سبب لا سبيل الى الاول اذ كل شرط لا بد ان يكون
اعم وجودا من المشروط والمقام ليس كذلك اذ يمتنع ان يوجد فعل الضد بدون ترك الضد الاخر وكذا
الحال في الثاني ايضا اذ السبب ما يستلزم عدمه عدم المسبب ووجوده وجوده وما نحن فيه ليس كذلك اذ يكون عدم فعل
الضد من غير استلزامه لعدم ترك الضد الاخر نظرا الى ان نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم كما لا يخفى على
انه يمكن لنا الجواب ايضا بمنع بطلان اللازم بعد تسليم التوقف والملازمة بان يقال لا نم لزوم الدور على هذا
الفرض ايضا لاختلاف الجهة توضيحه ان ترك فعل الضد المخصوص وان كان موقوفا على ترك الضد
الاخر ولكن هذا الترك ليس موقوفا على فعل الضد المخصوص حتى يلزم الدور بل يتوقف على فعل ضد ما فاختلف جهة الدور كما
ترى وعبارة اوضح ان فعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك جميع الاضداد وترك تلك الاضداد لا
يتوقف على وجود الضد المعين الخاص ولا على وجود جميع الاضداد بل يتوقف على فعل ضد ما من تلك الاضداد
وقد عرفت ان الترك كان موقوفا عليه لفعل الضد الخاص وذلك مغاير لفعل ضد ما وفي هذا الجواب
الثاني نظر نظرا الى ان هذا الدور في المقام دور مضمر لا مصرح بيانه ان فعل الضد المخصوص موقوف على
ترك الضد الاخر وقد قلنا الترك موقوف على فعل ضد ما وفعل ضد ما لكونه امرا كليا تحققه موقوف على
تحقق احد الاضداد الخاصة فكل واحد من الاضداد الخاصة يصدق عليه انه مما يتوقف عليه فعل ضد ما
كما لا يخفى وعبارة اخرى فعل ضد ما كلي لا يتحقق الا في ضمن فرد من الاضداد وكل فرد مسبوق لا يتحقق الا
بعد ترك الاضداد فعلى الحقيقة هنا دور مضمر فالجواب منحصر في منع الملازمة واما لو قلنا بصحتها فلا
محيص عن لزوم الدور فان قلت قد يرد الدور على مذهبنا ايضا لانك قلت سابقا انه قد يتفق احيانا
توقف ترك الضد على فعل الضد الاخر ومثلت لذلك بان احدا اذا كان مع امراة جميلة في بيت ووجد
من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا لصدر منه الزنا وفرضت انه لو لم يخرج من البيت يقع في الحرام وقلت
بان الخروج مما يتوقف عليه ترك الزنا فيمكن ايراد لزوم الدور على مذهبنا ايضا بان يقال ان ترك الزنا
صار علة للخروج عن البيت والخروج صار علة لترك الزنا وما هذا الا الدور قلت يمكن الجواب عن هذا
الدور بان الخروج ليس مما يتوقف على ترك الزنا فان الخروج محتاج في حصوله الى تحقق جميع شرائطه
من شرائطه عدم ارادة الزنا فمن ثم الحكم شرط الخروج مقدم عليه بالطبع فلو استند ترك الزنا الى



الى شرطه يلزم نفي الاشتراط وهو باطل كما ترى بل الحسم لهذا الشخص المفروض لما يجد من نفسه انه لو مكث
في البيت ربما يبتلي بهذا المحرم الالهي ويستحق بحيث صار مرتدعا فاسا فالخروج مشروط بعدم ارادة الزنا
المشروط بحصول الخوف فهذا الترك ليس ناشيا من عدم ارادة الزنا فهذا الخروج ليس علة ولا معلولا بالنظر الى
ترك الزنا السابق عليه نعم يصير علة لترك الزنا الحاصل بعد الخروج فهو مقدمة بالنسبة الى الترك الذي بعد
وبعبارة اخرى ان الترك البدوي علة للخروج والخروج مقدمة لاستمرار الترك والترك البعدي وبينهما
بون بعيد **السادسة** في بيان انه هل يجوز اختلاف الحكم في المتلازمين ام لا اختلفوا في المسئلة على اقوال
احدها عدم الجواز مطلقا سواء كان احد المتلازمين سببا والاخر مسببا او كلاهما مسببين عن سبب واحد و
معلولين لعلة واحدة وكان التلازم بينهما من باب الاتفاق وهو عن الكعبي وثانيها الجواز مطلقا وعليه
بعض المتاخرين في المحكي عنه وثالثها عدم الجواز فيما كان المتلازمان معلولين لعلة واحدة او كان احدهما
معلولا للاخر والجواز فيما كان التلازم من باب الاتفاق وهذا التفصيل ذهب اليه صاحب المعالم ره وتظهر الثمرة
بين هذه الاقوال في مواضع منها ما اذا قال الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة فعلى مذهب الكعبي وصاحب
المعالم ره لا ريب في ان يكون هذا النهي دالا على الفساد نظرا الى ان الصلوة في الدار المغصوبة سبب لوجود ماهية
الصلوة فان تحقق الفرد يوجب تحقق الكلي في ضمنه فالتلازم بين الفرد والماهية الكلية من باب السببية
والمسببية واما على القول الثاني فلا يلزم هذا الفساد لجواز الاختلاف ومنها ما اذا قال الشارع صل
ولا تغصب فعلى قول الكعبي وصاحب المعالم ره لا بد من عدم جواز اجتماع الامر والنهي ضرورة ان ماهية الصلوة
والغصب معلولتان لعلة واحدة وهي الفرد فلا يجوز ايضا في احدهما بحكم دون الاخرى اذ الفرد لا يجوز فيه
الاختلاف وكذا الحال لو اخذ احد سيفا وضرب به رقبة شخصين كان احدهما واجب القتل والاخر كان قتله
حراما فهو ترو واحد اذ لا شك ان هذين الفعلين معلولان لعلة واحدة وهي الضربة الواحدة فعلى مذهب الكعبي
وصاحب المعالم ره لا بد من كونهما اما واجبين او محرمين ولا يجوز ان يكون احدهما واجبا والاخر حراما خلافا للقول
الثاني فيكون احدهما واجبا والاخر حراما ومنها ما اذا كان ترك الزنا في ضمن شرب الخمر فعلى مذهب
صاحب المعالم يجوز اختلاف هذين المتلازمين في الحكم بان يكون ترك الزنا واجبا وشرب الخمر حراما اذ ليس
شرب الخمر علة لترك الزنا اذ العلة على مذهبه هو الصارف ولا معلولان لعلة واحدة اذ علة ترك الزنا
الصارف فهو ليس علة لشرب الخمر واما على مذهب الكعبي فلا يجوز الاختلاف ايضا في هذا المثال بل لا بد من
كونهما اما واجبين او محرمين اذا عرفت الاقوال في المسئلة وبعض الثمرات المترتبة عليها فاعلم ان الحق في المقام
هو التفصيل لكن لا بالتفصيل المذكور فان ما ذكره من التفصيل انما كان تفصيلا بين اقسام المتلازمين ونحن نفصل
بين احكامهما بان نقول ان المتلازمين اما ان يكون الاتيان باحدهما بدون الاخر في وسع المكلف ام لا ان كان
الثاني فلا يجوز كون احدهما متعلقا للامر والاخر متعلقا للنهي لعدم امكان الامتثال بها في هذه الصورة لامر المولى
عبده بالحركة فلا يمكن ان يكون عدم السكون عنه موصوفا بها في الامتثال بالحركة لكونه حراما او مكروها كلا بل
اما من كونه واجبا او مباحا او مستحبا وان كان الاول فيجوز ان يكون احدهما متعلقا للوجوب والاخر متعلقا
للحرمة كوجوب الترك بالنسبة الى الزنا وحرمة الشرب بالنسبة الى الخمر وتوضيح ما ذكرناه من التفصيل انه من ضرب
كل واحد من الاحكام الخمسة التكليفية في الاخر يحصل عشرون صورة لا سقط المكررات بعد ان يتبع

عشرة بان يكون فى احدها الوجوب وفى الاخر الاستحباب او الاباحة او الكراهة او الحرمة او يكون فى احدهما
الاستحباب وفى الاخر الاباحة او الكراهة او الحرمة او يكون فى احدهما الاباحة وفى الاخر الكراهة او الحرمة
او يكون فى احدهما الكراهة وفى الاخر الحرمة ففى ستة منها يجوز الاجتماع على المختار وهى الاولان من الاربعة
الاولى والاولان من الثلثة التى بعد تلك الاربعة وجميع الثنتين الباقيتين ولا يجوز فى الاربعة
الباقية وهى الوجوب المجتمع مع الكراهة والحرمة فلا يجتمع كل من الاولين مع كل من الاخرين
اذ قد عرفت ان المناط فى جواز الاجتماع هو امكان الامتثال بهما وفى عدم الجواز عدمه ففى الستة
الاولى لما جاز الامتثال حكمنا بجواز الاجتماع وفى الاربعة الباقية لما لم يجز حكمنا بالعدم ثم
لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من عدم جواز الاجتماع حيث لا يمكن الامتثال بهما وكان ممتنعا اعم من ان يكون
الامتناع ذاتيا او عرضيا ناشيا من عدم قدرة المكلف كما لو راى النجاسة فى المسجد وقت الظهر و
لم يتمكن من الصلوة والازالة الى ان تضيق الوقت فلا يمكن الامتثال بهما عند ضيق الوقت فنحكم
ح ايضا بعدم جواز الحكم بوجوب الصلوة وحرمة ترك ازالة النجاسة فلو امر الشارع فى اخر الوقت بوجوب
ازالة النجاسة ووجوب الصلوة معا فلا بد ح على مذهبنا ان لا يختلف احد المتلازمين عن الاخر
بمعنى ان ترك الصلوة وفعل ازالة النجاسة حكمهما ح واحد ان كان احدهما واجبا لا بد ان يكون
الاخر ايضا واجبا ايضا او مستحبا او مباحا واما على مذهب صاحب المعالم فيجوز فى هذه الصورة
اختلاف المتلازمين حتى فى الحكمين المتضادين فالنسبة بين مذهبنا وبين صاحب المعالم من
حيث جواز الاختلاف والعدم عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع ترك الزنا مع شرب الخمر فهذا
المثال مما نحن نحكم فيه وصاحب المعالم ايضا بجواز الاختلاف كما ظهر ومادة الافتراق من جانب صاحب
المعالم مثال الحركة وعدم السكون فانه يجوز الاختلاف ح ونحن لا نجوزه ومادة الافتراق من قبلنا
مثال السبب المتقدم اليه الاشارة ثم لا يخفى عليك ان ما قلنا من عدم جواز الاختلاف فى الاربعة
المذكورة انما هو حيث لم يكن الامتناع والتلازم دائما حيث تعلق الحكم ح بجواز اختلاف المتلازمين
فى جميع افرادهما حتى فى الاربعة الباقية فلو ترك المكلف الزنا فى ضمن شرب الخمر ونحوه فيجوز كون ترك الزنا
واجبا وشرب الخمر حراما كما مر وكذا الحال فى الحلق الاربعة فتدبر ولا تغفل **السابعة** فى بيان ان المباح هل
مامور به لاصل والاجماع فيجوب ترك خلاف للكعبى فانه قال بوجوبه والحاصل انه يبقى المباح ويقول بوجوبه
لكن مقصوده مشتبه فقيل ان مراده ان كلما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقيل ان مراده ان كلما كان



مباحا بالذات فهو واجب بالعرض ثم استدل على مطلوبه على ما نقل عنه بوجهين احدهما ان فعل المباح
مقدمة لترك الحرام لانه فعل من الافعال ولا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال ولا ريب ان ترك
الحرام واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عنه اولا انا نمنع توقف ترك
الحرام على فعل من الافعال فنمنع كون فعل المباح مقدمة لتركه والسند ما مر من ان التحقيق ان انتفاء احد
الضدين لا يتوقف على فعل ضد اخر وان الصارف يكفى فى ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص عن
الحرام الا بالاتيان بالمباح كالخروج عن الدار لترك الزنا فنقول بوجوبه ولو قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت
الكلية المدعاة وثانيا ان قوله ان ترك الحرام واجب ان كان المراد من ترك الحرام الواجب هو نفس ان



لا نفعل هو تحصيل غالبا بمجرد عدم الداعى الى فعل المحرم فلا يحتاج الى شى اصلا حتى الى الصارف عنه وفعل
المباح ايضا بل يكون المكلف عند ترك الحرام لعدم ارادته الاتيان بفعل المحرم خاليا عن كل فعل ان قلنا
ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقى الى المؤثر وان كان المراد منه هو الكف عن الحرام فالمقدمة للكف
ح هو الصارف عن فعل المحرم لا فعل المباح مع انه كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام فلا يجب الكف عنه ح
اذ تكليف الغافل قبيح عقلا ونقلا فلا يكون المباح ح من افراد المقدمات التى كان المكلف فى
الاخذ بها مخيرا لترك الحرام فتم وثالثا لو سلمنا توقف ترك الحرام على فعل ضد ما سوى عدم الداعى
والصارف فانما يتوقف على فعل ضد ما من الاضداد لا على خصوص فعل المباح فلو حصل الترك
بفعل المكروه او المستحب او الواجب فلا يلزم منه انتفاء المباح والحاصل انا لو سلمنا ما ذكره الكعبى من
الدليل المذكور يكون كل فعل الضد مقدمة لا المباح فقط فوجوب المباح ح وجوب تخييرى بين الافراد الكلى
العقلى والشرعى فما مراد الكعبى لان الظاهر من مراده كون المباح واجبا بالوجوب العينى ورابعا انا نمنع وجوب المقدمة
شرعا على فرض تسليم كون المباح مقدمة لذلك والسند ما مر فى مسئلة مقدمة الواجب وخامسا ان غاية ما يثبت
من الدليل على فرض تسليم وجوب المقدمة وكون المباح مقدمة ان ما يكون مباحا بالذات صار واجبا بالعرض
لا ان لا يوجد المباح بالاصل وسادسا ان ظاهر بعض ادلته يدل على كون المباح واجبا مستقلا لا تبعيا فيكون
التناقض بين ادلته وثانيهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه
واجب لامتناع اختلاف المتلازمين وفيه اولا ما مر من ان الملازم لترك الحرام هو مطلق فعل الضد لا خصوص فعل
المباح فقد يكون الترك فى ضمن الواجب والمندوب فيكون المباح ح واجبا تخييريا لا عينيا والظاهر ان مراد الكعبى هو
ان المباح واجب عينى لا تخييرى وثانيا ان امتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم مطلقا غير مسلم كما مر تفصيلا وحاصله
ان الممتنع انما هو اجتماع الضدين فى محل واحد لا فى المتقارنين فى الوجود الا فى [illegible] عند بعض كما مر فيجوز عقلا
اختلاف المتلازمين بان يكون احدهما واجبا والاخر مباحا اذ ليس هذا من الاربعة التى قلنا باستحالة الاختلاف
بينهما فيها بل من الستة التى جوزنا فيها الاختلاف لامكان الامتثال بل يمكن لنا الجواب ايضا لو قلنا بمقالة صاحب المعالم
من ان التفصيل المذكور لان فعل المباح وان كان ملازما لترك الحرام الا انه ليس علة لترك الحرام فان العلة له اما عدم
ارادة الحرام او ارادة ترك الحرام وليسا ايضا معلولين لعلة واحدة فيجوز الاختلاف فى هذا المقام على جميع المذاهب
على مذهب الكعبى فظهر مما ذكرنا بطلان قول من جوز اختلاف المتلازمين مطلقا لما عرفت من عدم امكانه
فيما لا يمكن فيه الامتثال كالاربعة المذكورة سابقا وبالجملة القول بجواز الاختلاف مطلقا وعدمه كذا ان
القول بعدم الجواز مطلقا ضعيف واما ضعف قول صاحب المعالم فلانه اطلق القول بالجواز اذا كان المتلازمان
معلولين لا تفاق حتى فى الاربعة المذكورة لا يتم وبان اطلاقه عدم الجواز اذا كان احدهما علة للاخر او معلولين
لعلة اخرى فى الستة التى يمكن فيها الامتثال لا وجه له كما مر فتدبر ولا تغفل **الثامنة** فى بيان ثمرة النزاع
اعلم ان ثمرة النزاع فى المسئلة تظهر فى مواضع منها النذر والعهد وما شابههما فان من نذر او عهد ان
يعطى درهما لمن اتى بواجب من الواجبات الشرعية فلا يبرء ذمته لو اعطى درهما لمن اتى بالواجب الموسع عند
الامر بالمضيق على القول بان الامر بالشىء المضيق يقتضى عدم الامر بضده او يقتضى النهى عن ضده بناء
على اقتضاء النهى الفساد مطلقا ويبرء ذمته على القول بعدم الاقتضاء مطلقا او عدم الاقتضاء بالنهى التبعى وكذا

لو قال احد لو جاز من اتى منكن بحرم حتى الى كذا اجي فان من اتى منهن بالضد الموسع يتعلق بها الظهار
على القول بالاقتضاء فلها عنه و منها انا لو قلنا بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده يكون الاتيان بالضد
اثما عبادة كان الضد او معاملة واما لو قلنا بعدم الامر بالضد الموسع فلا اثم في الاتيان به الا اذا كان عامدا
فمرة الاتيان بها حج من باب التشريع واما لو قلنا بان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم
الامر به فلا اثم في ما يترتب عليه من الثواب ومنها صحة الضد وعدمها فان لاتي بالضد لعله
يكون صلوة صحيحة ان قلنا بان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به واما لو قلنا بانه
يقتضي النهي عنه والنهي يقتضي الفساد مطلقا سواء كان المنهي عنه عبادة او معاملة او عدم الامر به كان
الصلوة مثلا باطلة لو اتى بها من كان عليه دين معجل وطلب منه الديان فورا ويظهر من الشيخ البهائي ره
هذه الثمرة فانه قال حصل ثمرة مذهبه ايضا هذه الثمرة المذكورة متمسكا بان الامر بالشئ يقتضي عدم الامر
بالضد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيكون فاسدا ان كان من العبادات لان الصحة في العبادات هي موافقة
الامر واذا لم يكن الامر لم تكن الموافقة واذا لم تكن الموافقة لم تكن الصحة بل ذكر المحقق ايضا ثمرة
النزاع حرمة الضد وفساده ان كان من العبادات على قول ومقصده على قول آخر بل مذهبهم بان
الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده هذا والثمرتان اللتان ذكرهما الشيخ والمحقق على مذهبيهما
منظور فيهما اما الثمرة التي ذكرها الشيخ ره فوجه النظر فيها ان قوله ره ان الامر بالشئ يقتضي
عدم الامر بالضد فكان الضد فاسدا ان كان من العبادات الخ على نحو الاطلاق ممنوع وذلك لان
مذهبه في ان الامر بالشئ يقتضي عدم الامر بضده انما هو لاقتضاء العقل وغاية ان كون
الشئ مامورا به ينافي كون ضده مامورا به فلا يمكن كونهما معا مامورا بهما واما كون الضد المضيق
مخصوصا مامورا به لا العكس فلا دلالة للعقل عليه على نحو الاطلاق وبيانه ان الامر بالموسع
والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان لبيان كما لو وقع الاجماع على وجوب الصلوة مثلا موسعا
عند وجود الامر باداء النجاسة فورا او وقع اجماع آخر على ان المضيق المفروض مامور به فورا
حتى في صورة وجود الامر بضده الموسع واما كلاهما ظنيان لبيان كما لو حصل اجماعان ظنيان
على كل واحد من الضدين على النحو المذكور واما ان يكون الامر الدال على الموسع دليلا قطعيا
لبيا والامر الدال على المضيق دليلا ظنيا لبيا واما ان يكون الامر بالعكس فهذه صور ولا ريب
ان الثمرة المذكورة لا يتصور على مذهب الشيخ في الصورة الاولى اذ على مذهبه لا يتصور في هذه
الصورة لكي يترتب عليها الثمرة فان قد يقول بان العقل يحكم بامتناع صدور الامر بالمضيق والموسع
في زمان واحد فعند الامر باحدهما لابد من انتفاء الاخر فلا يتصور على مذهبه وجود الدليلين القطعيين
اللبيين على وجود الامرين في زمان واحد مع ضيق احدهما وسعة الاخر فان كان وجودهما على فرض
جائز ومن المحال اذ نحن نقول بانه لا يتم في مثل ذلك واما الصورة الثانية فلا يجري فيها الثمرة
المذكورة اذ تكون هذه الصورة من باب تعارض الدليلين الظنيين اللذين كانت النسبة بينهما عموما
من وجه فلابد من الرجوع الى المرجحات ان وجدت والا فلابد من التوقف اذ غاية ما يقتضي ان الامر
بالشئ يقتضي عدم الامر بالضد ان احد الامرين الظنيين لابد وان يصرف عن ظاهره اما بان يقال ان الضد

من باب ...

الموسع عن ...

الموسع عن ظرفية زمان المضيق واما ان يقال بان الامر المضيق امر استحبابي او غير فوري في حال وجود
الامر بالموسع ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره حتى يكون كالاتي به آثما بالمأمور به فحكم بفساده واجمال في
الصورة لابد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ان وجدت والا فالتوقف واما الصورة الثالثة فلا تجري فيها
الثمرة المذكورة بل لابد من الحكم بالعكس في بعد لزوم ارتكاب خلاف الظاهر في احد الامرين على مذهب الشيخ لابد من صرف
المرجوح عن ظاهره ولا ريب ان المرجوح على الفرض هو الامر المضيق لانه ظني والامر بالموسع قطعي فلابد من حمل
الظني على عدم الفورية او على الاستحباب فيكون الاتيان بالضد صحيحا ولا اثما واما الصورة الرابعة فالثمرة
المذكورة جارية فيها لكن لا من جهة مجرد ان الامر بالشئ يقتضي عدم الامر بالضد كما قال به الشيخ بل من جهة
ان اللازم لما كان الاخذ بالراجح بعد اقتضاء العقل عدم امكان الجمع بينهما فلابد من الاخذ بالراجح فالثمرة
ثابتة في صورة واحدة لا على الاطلاق كما قال به الشيخ ره هذا اذا كان حكم الشيخ على اقتضاء الامر بالشئ
عدم الامر بالضد عقليا واما اذا كان لفظيا فيرد عليه اولا انه يمكن ايضا ان يكون المأمور به والمنهي عنه
كلاهما قطعيين كما اذا كان اثبات المأمور به والضد كليهما بالاجماع او ان في الذي ادعاه الشيخ على الفرض
انما هو اللفظ والاصل في البين نص وثانيا ان حكم بفساد الضد في صورة كون المأمور به والضد كليهما
ظنيين ضعيف وجهه قد سبق واما في الصورتين الاخيرتين وهما المختلفان فلا كلام لنا معه لانه يمكن
ان يدعي فهم تقييد كون الضد مامورا به بغير صورة المعارض فان قلت في صورة كون الدليلين
ظنيين ايضا لابد من الحكم بفساد الضد الموسع حيث لم يوجد المرجح لاحد الطرفين نظرا الى انه بعد عدم
وجود المرجح فالبين لابد من التوقف فيهما او الرجوع الى الاصل فقاعدة والاصل عدم صحة الصلوة
مثلا في المثال المذكور لعدم ثبوت الامر بها كما قال به الشيخ ره فالثمرة ح ايضا بحالها قلت هذا الكلام
انما يتم لو قلنا سابقا وجوب المأمور به المضيق بعد تعارض الدليلين وشككنا في وجوبه فوريته وعدم
فوريته ونحن لا نقول بذلك بل نقول بعد ان التوقف لنا شئ من عدم المرجح يحصل ارتفاع الامرين معا و
بعبارة اخرى بعد تعارضهما وعدم الترجيح بينهما لابد من التصرف في احد الامرين فكما يصح التصرف في الامر
بالموسع بان يقال لا يجب الموسع في زمان المضيق كذا يصح التصرف في الامر بالمضيق بان يقال لا يجب المأمور
المضيق في زمان الواجب الموسع بل يجب فورا في غير زمان الموسع ومع قيام هذين الاحتمالين لا يتم المدعى هنا
حال الثمرة التي ذكرها الشيخ ره واما الثمرة التي ذكرها المحقق فوجه النظر فيها من وجوه الاول هو
الذي اوردناه على الشيخ ره بعينه الثاني ان النهي في العبادات والمعاملات على اقسام لانه قد يتعلق
بنفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض على التحقيق وكذا المعاملة وقد يتعلق بجزئها كصل ولا تقرأ العزيمة
في الصلوة وقد يتعلق بشرطها كصل ولا تكشف او لا تستر بالمغصوب وقد يتعلق بوصفها الداخل كصل
ولا تجهر وقد يتعلق بوصفها الخارج وقد يتعلق بامر مفارق متحد معها في الوجود كقوله صل ولا
تغصب وقد يتعلق بامر مفارق غير متحد معها في الوجود كصل ولا تنظر الى الاجنبية والقدر
المسلم منه والا لزم النهي على الفساد عند المحققين فيما اذا تعلق بالعبادة لكن بغير طريقتي الاخيرتين
واما النهي على الطريقتين الاخيرتين فلا وان المقام من قبيل احد الاخيرين وهو تعلق النهي بامر
مفارق متحد مع العبادة في الوجود لان النهي متعلق بالضد والضدية امر مفارق عن الصلوة متحد

معا في الوجود فالامر بازالة النجاسة عن المسجد نهي عن ضده الصلوة لاعنها بطريق اجزاء لا بالجهة
تقييدية لا تعليلية الثالث ان النهي عن الضد يتصور بوجهين احدهما تعلقه بطبيعة
الضد وثانيهما تعلقه بافراد الضد واقتضائه لبطلانه الضد انما هو مسلم اذا كان تعلق
النهي به بطريق الثاني لانه لو كان بطريق الاول لكانت النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموما
وخصوصا من وجه فترجع المسئلة الى جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه والحق هو الجواز كما حققته
انشاء الله فكان الاتي بالضد ممتثلا وعاصيا فلا يكون الضد فاسدا التاسعة في تاسيس الاصل
في المسئلة والكلام فيه يقع من جهتين الاولى في بيان الاصل وبيان ما هو مقتضاه بالنسبة
الى الضد الخاص والثانية في بيان ما هو مقتضى الاصل بالنسبة الى الضد العام اما
الجهة الاولى فاعلم ان القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا مخالف لاصول
ثلثة الاول اصالة عدم ترتب الاثم واستحقاق العقاب على فعل الخاص بفعل الضد نظرا الى
ان مدلول النهي هو لزوم ترك المنهي عنه وترتب الاثم واستحقاق العقاب على فعله الثاني
اصالة صحة الضد الحاصلة من الاطلاقات فلا يرد ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد
لانا وان قلنا بان الاصل فيهما هو الفساد ولكنا نقول ان الاشكال فيه يتوقف على عدم ورود
الامر بهما وعدم تحقق اطلاق يقتضي صحتهما واما بعد ورود الامر وثبوت الاطلاق فيصير اصل
الفساد منقلبا الى الصحة كما سيظهر في مسئلة النهي في العبادات ولا ريب ان بعد القول بان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لابد وان يحكم بفساد الضد لو اتي به وكان من العبادات مثلا
بناء على اقتضاء النهي للفساد وان هذا الا مخالف لهذا الاصل كما ترى الثالث اصالة توقيفية
اللغات كالاحكام الشرعية توقيفية موقوفة على وصولها من الواضع وحيثما لم يثبت لابد من
التوقف فلابد في دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص التوقف لان القدر الثابت من
الامر انما هو دلالته على طلب الشيء فالقول بدلالته على النهي عن ضده على خلاف الاصل وقاعدة التوقيفية
السابع اصالة عدم التفات الواضع الى الضد وعدم وضعه اللفظ للدلالة عليه ولكن اعتبار هذا الاصل يتعدد
في محل التامل هنا كما اذا قيل بالدلالة على النهي عن الضد الخاص بالدلالة التضمنية او الالتزامية واما لو
قيل بالدلالة عليه مطابقة اي كون الامر بالشيء عين النهي عن ضده فيلزم خلاف اصلين وهما الاولان واما
القول بانه يقتضي النهي عن ضده الخاص عقلا فيلزم ايضا مخالفة اصول ثلثة وهي الاولان من الاربعة المذكورة
واصالة عدم دلالة العقل وعدم حكمه لشيء من الاقتضاء والعدم واما القول بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر
بالضد كما قال به الشيخ البهائي ره فهو مخالف لاصلين وهما اصالة صحة الضد للاطلاق واصالة عدم حكم العقل
كما مر واما القول بدلالة القول لفظا لا عقلا فهو ايضا مخالف لاصلين اصالة صحة الضد واصالة توقيفية
الالفاظ في الدلالة واما القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده تبعا فمخالف لاصل واحد وهو
اصالة عدم حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمة اعني ترك الضد بعد ثبوت كونه مقدمة كما هو مبنى هذا
القول واما القول بان الامر بالشيء لا يقتضي شيئا لا النهي عن الضد ولا عدم الامر به لا تبعا ولا اصالة لا
لفظا ولا عقلا فهو موافق للاصل من جميع الجهات والحاصل ان الاصل مع السلطان لانه منكر والمنكر لا

يحتاج الى الدليل

يقتضي

يحتاج الى الدليل ثم الاصل مع القول بالاقتضاء للنهي الشرعي ثم الاصل مع القول بان الامر بالشيء
عدم الامر بالضد ثم القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده مقدار في المراتب واما الجهة الثانية
فاعلم اولا ان الاحتمالات المتصورة في اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده العام ستة احدها
عدم الدلالة مطلقا وثانيها الدلالة عليه بالدلالة الالتزامية العقلية فقط وثالثها الدلالة
عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية البينة بالمعنى الاخص ورابعها الدلالة الالتزامية اللفظية
البينة بالمعنى الاعم وخامسها الدلالة التضمنية اللفظية وسادسها الدلالة البينة اللفظية
ثم اعلم ثانيا ان الاحتمال الاول مطابق للاصل والثاني ايضا مطابق للاصل بالنسبة الى الاربعة
الاخيرة لان كل من قال بالدلالة باحد من الاحتمالات الاربعة الاخيرة قال بان الدلالة العقلية
مسلمة والكلام في الدلالة اللفظية زيادة على الدلالة العقلية فالدلالة العقلية عندهم مسلمة
زيادة على ذلك ايضا دلالة اللفظية والاصل عدمها واما الاربعة الاخيرة فلا اصل في البين بالنسبة
اليها نعم يمكن ان يرجح بان الدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاعم موافقة للاصل بالنسبة الى الدلالة
الالتزامية البينة بالمعنى الاخص لان الفريقين متفقا على ان المتبادر من الامر بالشيء هو النهي عن
ضده العام ولكن القائل بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاخص يقول بحصوله بعد تعقل الملزوم و
اللازم والنسبة بينهما ولا ريب ان التبادر امر حادث والاصل تاخره فعليه يكون البين بالمعنى الاعم
موافقا للاصل فتامل جدا اذا تمهدت المقدمات فلنشرع في المقصود والكلام فيه يقع في مقامين
احدهما في الضد العام والاخر في الضد الخاص اما المقام الاول فاعلم ان مقتضى التحقيق
ان الاحتمال الاول من الاحتمالات الستة في غاية الضعف لان صحته موجب لخروج الواجب عن كونه
واجبا نظرا الى ان الواجب عبارة عما لا يجوز تركه فمن اجاز الترك ... لزم ان يكون الترك
جائز العدم الواسطة بين النفي والاثبات وان هذا الا ما ادعيناه من اللازم على ان احدا لم ينقل هذا
الاحتمال فضلا عن العلماء فان انكار الدلالة العقلية لا قائل به في المقام على ما صرح به استاذنا الشريف
فالذي ما نسب الى السيد المرتضى رضوان الله عليه من انكار دلالة الامر بالشيء على النهي عن ترك المامور
به حتى الدلالة العقلية محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي منه فان غرض السيد انكار
الدلالة اللفظية فانه انكار الدلالة العقلية لانه حتى من العامة مضافا الى ان السيد لو قال بما نقل
عنه وعن بعض العامة من عدم الدلالة محتجا بما ذكر فيرد عليه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا ممنوع وهو
يكفي في الدلالة فيكون الدلالة على النهي عن الضد العام عندنا بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاعم كما
سيظهر على ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع كما لا يخفى
واما الاحتمال السادس فهو ايضا ضعيف لان المراد بالعينية يحتمل فيه احتمالات احدها
اتحادهما في المفهوم والمصداق فيكونان من باب المترادفين بمعنى ان الامر بالشيء والنهي عن تركه
متحدان مفهوما ومصداقا كالانسان والبشر وثانيها اتحادهما في المصداق فقط فيكونان
من باب المتساويين بمعنى ان الامر بالشيء والنهي عن تركه وان كانا غير متحدين في المفهوم لكنهما
متحدان في المصداق كالانسان والناطق وثالثها اتحادهما عرفا بمعنى انهما وان كانا غير متحدين مفهوما

ومصداقا فالآيات العرفية بمفهوم الاتحاد بمغايرات كلا يؤدي خبره عرفا فان اهل العرف يفهمون ان المانع من
الترك آمر بالفعل والآمر بالفعل ناهٍ عن الترك ورابعها اتحادهما في الارادة عرفا بمعنى ان
بينهما تلازم في الارادة عرفا وارادة احدهما ارادة الآخر وفهم عرفا من احدهما الآخر والاحتمالات باجمعها
باطلة ولا يتم المطلوب بشيء منها اما الاول فلانه لا يستقيم في حدود مفهوم الامرين كما نرى بالوجدان
ان مفهومي الامر بالشيء والنهي عن تركه متغايران واما الثاني فلانا نرى بالوجدان ان مصداقيهما
متغايران ومتخالفان اذ افعل مثلا امر مستقل قائم بنفسه مفاده طلب الشيء القائم بنفس المتكلم
وكذلك لا تترك فان مفاده النهي عن ترك الشيء القائم بنفسه وليسا موجودين بوجود واحد بل موجودين
بوجودين وان كان كل من المصداقين مقارنا للآخر على ان الاتحاد في المصداق غير مناف للتضمنية ولا
يثبت به العينية والقائل بالعينية يقول ان الامر بالشيء يدل بالدلالة التضمنية ولا الالتزامية بل
بالدلالة العينية واللازم مما ذكره منافاته بالمغايرة سيما بملاحظة نفي احد المتقابلين واثبات
واما الثالث فلان كون احدهما متوقفا بالنسبة الى الآخر لا يستلزم عينيتهما وكون احدهما عين الآخر اذ
يمكن ان يكون الاقتضاء منه بالدلالة الالتزامية واما الرابع فلانه لا يثبت العينية بل يثبت الالتزام
العرفي واما الاحتمال الخامس منها فهو ايضا ضعيف وان كان المحتج لا يقول به على ما نقل عنه وذلك لانه خلاف
فهم العرف فان المفهوم منه عرفا بعد تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما امران طلب الفعل والمنع من
الترك وكونهما مرادين ايضا للمتكلم ومفاد الكلام لافادتهما ايضا بالاصالة سيما للانفكاك ايجاب الفعل
عن مبغوضية الترك وهو لا ينفك لهما قطعا ولو بالالتفات الاجمالي واما الاحتمال الثالث منها فايضا
ضعيف لانا وان قلنا باستفادة الامرين من الامر بالشيء لكن لا يثبت بلا واسطة حتى يكون الدلالة من الدلالة
الالتزامية البينة بالمعنى الاخص بل هي مع الواسطة واما الاحتمال الخامس منها فضعيف ايضا وتوضيح
ذلك يتوقف على بيان مقدمة وهي ان التركيب الذي على اقسام خارجي وذهني وجعلي اما الاول
فهو التركيب الذي يحصل الشيء في الخارج كالمركبات الخارجية التي لها الاجزاء في ظرف الخارج و
اما الثاني فهو التركيب الذي يحصل للشيء في ظرف الذهن لا في الخارج كتركيب الانسان الذي هو
في الخارج شيء واحد بسيط اجمالي من الحيوان والناطق في ظرف الذهن وكتركب مدلول صيغة الامر
فانها يمكن ان يقال ان الصيغة موضوعة للامر الذي يكون بسيطا في الخارج وهو الايجاب او الطلب
الخاص وهذا الامر البسيط في الخارج مركب من امرين في الذهن وعند تحليل العقل احدهما طلب
الفعل والآخر المنع من الترك فدلالة الامر على المنع من الترك الذي يكون جزءا من مفهومه بحسب التحليل
العقلي تضمني وتوهم كون الدلالة التضمنية منحصرة في دلالة اللفظ على جزء الموضوع له المركب بحسب
الواضع تحكم صرف اذ دلالة اللفظ على جزء الموضوع له المركب تضمني كان ولو عقليا تضمنية باتفاق
اهل المعاني والميزان واما الثالث فهو ان لا يكون تركب في الذهن ولا في الخارج بل كان هناك
تركيب جعلي حاصل من اعتبار المعتبر كما لو تصور الواضع مثلا الارض مع السماء ووضع لهما الاجتماعية ووضع
بازائهما معا مركبا لفظا فلا تركيب للارض مع السماء حقيقة لا في الذهن ولا في الخارج لكن تركيب
بجعل الجاعل واعتبار المعتبر وهذا التركيب ايضا في الحقيقة ذهني لكن جعلي لا نفسي اذا عرفت

تحصيل الشيء م

المقدمة فاعلم

المقدمة فاعلم ان تركب الامر من طلب الشيء مع النهي عن ضده ليس بالتركيب الخارجي قطعا
ولا بالتركيب الذهني لتعقلنا ايضا اذ المتبادر من الامر شيء واحد وهو الطلب الحتمي وليس
هذا الشيء بمركب في الذهن كالانسان بل كل واحد من الطلب الحتمي والمنع من الترك في
الذهن شيء آخر وليس وجود احدهما عين وجود الآخر كما مر نعم لو كان الامر مركبا لكان مركبا
بتركيب جعلي اعتباري حاصل بالتحليل العقلي وعليه نقول ان تسمية ذلك الجزء من المركب
البسيط الاعتباري في الامر بالشيء بالتضمن ان كان اصطلاحا منك فلا مشاحة في ذلك و
لكن ليس في الدرس ما يوجب ان التضمن حقيقة اذ الصواب في التميز والفرق بين التضمن والالتزام
ان التضمن لا بد ان يكون المتبادر من اللفظ الى الذهن اولا هو الهيئة التركيبية فيفهم الجزء في
ضمن الكل بخلاف الالتزام فان المتبادر منه اولا هو الملزوم ثم الانتقال الى اللازم وبعبارة اخرى
الفرق بينهما ان اللفظ لو دل اولا على المركب ثم دل على جزئه بعد الالتفات لكانت الدلالة تضمنية
واما لو دل على احد الجزئين اولا وبالذات وعلى الآخر بعد الالتفات لكانت الدلالة التزامية و
دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام يكون من قبيل الثاني لا الاول لان المتبادر
من الامر اولا هو الامر البسيط الاجمالي وهو طلب الشيء والطهارة مجهول بينة ثم بعد تصور الطرفين
يفهم النهي عن الترك ومبغوضيته وان هذا المدلول لا الالتزام فاذن الحق ان يقال ان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده العام وهذا الاقتضاء يكون من الالتزام البين بالمعنى الاخص وقلنا على ذلك
جزم العقل باللزوم بين الحتم الذي هو معنى الامر وبين المنع من الترك بعد تصورهما وتصور
النسبة بينهما كما لا يخفى حجة القائل بانه دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام تضمني
ان الامر يدل على الوجوب وماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما طلب الفعل والآخر المنع من
الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب تدل على النهي عن الترك تضمنا وفيه ان دلالة الامر على
الوجوب بنفسه التزامي كما مر في بحث وضع صيغة الامر للوجوب وعليه فكيف يكون دلالته
على جزء الوجوب تضمنية مضافا الى ما ذكرنا من المغايرة والتمييز بين التضمن والالتزام وقد اجيب عنه
بان الامر يدل على الطلب الحتمي وهو معنى بسيط لا تركيب فيه نعم تركيبه انما هو بحسب التحليل
العقلي الذي لازمه المنع من الترك عقلا وفيه نظر لان ذلك رد في مثل الانسان ايضا مع ان اهل
الميزان اتفقوا على ان دلالته على الحيوان تضمني كما لا يخفى حجة القائل بالعينية انه لو لم يكن عينه
لكان اما مثلا او ضدا او خلافا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان كلا من
المتغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية او لا وان كان الاول فهما متماثلان كسوادين
او بياضين او نحوهما وان كان الثاني فاما ان يتنافيا بالذات بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
بالذات او لا ان كان الاول فهما متضادان كالسواد والبياض وان كان الثاني فهما متخالفان كالسواد
والحلاوة واما بطلان التالي فلانهما لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا في محل واحد
وهما يجتمعان ضرورة انه يمكن ان يتحقق في الامر الحكم مفاد النهي عن السكون الذي هو ضدها
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد

الذي هو خلاف الحلاوة مع الحموضة فيلزم منه كونهما خلافين جواز اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي
عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان والجمع بين النقيضين محال واما لانه تكليف
بغير الممكن والتكليف به محال والجواب انا نختار انهما متخالفين ولكن نمنع ما ذكر انه لازم لهما من
لزوم اجتماع كل مع الضد الاخر لان المتخالفين قد يكونان متلازمين فيستحيل بينهما ذلك نظرا الى ان
اجتماع احد المتلازمين مع شيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان
ضدين لامر واحد كالعلم والقدرة للنوم فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين ولا ريب ان
الامرين متحققان فيما نحن فيه واما المقام الثاني فاعلم ان الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن
ضده الخاص ولا عدم الامر به لا عقلا ولا لفظا نعم يدل عليه بالدلالة التبعية من قبيل دلالة الاشارة
لنا على الاول انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ولا نحوه باحدى الدلالات الثلاث
اما المطابقة فظ واما التضمن فايضا ظ وقد مر ما يمكن لك به ابطالهما في الضد العام بطريق
اولى واما الالتزام فلان اللزوم البين بالمعنى الاخص في الضد الخاص منتف كما هو ظاهر وقد صرح بعض
الافاضل بان الخصم لم يعتبره ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما اللزوم البين بالمعنى الاعم فايضا منتف
لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد وسنبطل ما تمسك
الخصم في ذلك وعلى الثاني اي الدلالة التبعية ما مر من ان ترك الضد مقدمة لفعل المامور به المضيق وقد مر
ان مقدمة الواجب واجبة بالمعنى الذي ذكرناه فاذا كانت واجبة فيكون ترك الضد مما امر به بالامر التبعي
فالامر بالشيء نهي عن ضده الخاص بالنهي التبعي لا الاصلي ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك
الضد الموسع ح من مقدمات المامور به ووجوبه كذلك والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب
الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه
فلا يترتب على ذلك العقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده ولا يثمر ايضا ذلك في الفسق
والعدالة في مسئلتنا هذه اذ وقت ترك المقدمة اعني فعل الضد الموسع الذي هو مقدمة ترك فعل
المضيق مقارن لوقت ذيها وليس مقدما حتى يثمر الثمرة التي ذكرناها في مقدمة الواجب من تقديم
العقاب وظهور الفسق واما اقتضاء ذلك النهي التبعي عقابا على حدة على الترك فتم لما ظهر من ان مقدمة
الواجب ليست بواجبة بهذا المعنى واما اقتضاؤه الفساد فلم يثبت من نحو النهي التبعي فالاصل ايضا
صحة الضد لما مر اذا عرفت ما هو المختار في المقام من عدم الدلالة الا الدلالة التبعية فلنشرع اولا
في ذكر بعض ادلتهم التي ذكروها لاثبات غير المختار ثم نبين ضعفها فنقول للقائلين بان الامر
بالشيء يقتضي عدم الامر بضده وجوه الاول ان الامر المتعلق بالشيء مضيقا [illegible] والضد
موسعا كالصلوة مثلا لا يخرج عن صور اربع احدها كونهما قطعيين وثانيها كونهما ظنيين وثالثها
كون الاول قطعيا والثاني ظنيا ورابعها عكس الثالثة وقد مر حال الصورة الاولى والاخيرتين في
مقام ذكر الثمرة واما الصورة الثالثة فالامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده لا بما تمسك به الشيخ البهائي ره
من الاستحالة العقلية بل بوجه اخر وهو ان النص الدال على الموسع يشمل المضيق لا يخرج اما ان يكون منصرفا
الى الصورة التي اشتغلت ذمة المكلف بالواجب المضيق والى الحالة التي اشتغلت ذمته بها به

ايضا واما ان لا

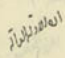
ايضا واما ان لا يكون ان كان الثاني فيثبت به المطلوب من عدم كون الضد مامورا به ومن انه لو اتى به لكان
فاسدا ان كان من العبادات لان الصحة فيها عبارة عن موافقة الامر فحيث لا امر فلا موافقة فلا صحة
ومعه يثبت الفساد لعدم الواسطة بين النفي والاثبات وان كان الاول لزم احد المحذورين
بل المحاذير اما التناقض واما الترجيح بلا مرجح لان الملازمة ان تجويز الضد الموسع في زمان الواجب المضيق
ليس الا ترخيصا لترك المقدمة وقد قلنا بعدم جواز التصريح بجواز ترك المقدمة في مقدمة
الواجب قوينا ما قاله في المعالم من ان جواز الترك هنا عقلي لا شرعي وبعبارة اخرى
ترك الضد الموسع مقدمة لفعل المامور المضيق كما ترى بطلان ابراء السلطان في ذلك ولا
شك ان الامر بالموسع المستلزم للاذن في فعله في زمان المضيق لترك مقدمة المضيق مستلزم
للاذن في ترك مقدمة الواجب من جانب الامر به اذ ما صرح لفظيا وقد قررنا في مقدمة الواجب
ان تصريح الامر بجواز ترك المقدمة لفظا منتج اللزوم احد المحذورين او المحاذير اما التناقض او الترجيح
او العبثية فلا بد ح ان يكون الامر باحدهما مع عدم الامر بالاخر بما ظهر وهو ان مراد المستدل بهذا
الدليل ان كان ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بالضد عرفا اي لفظا لا عقلا ففيه انه تم بما سيظهر من ان اهل
العرف يفهمون من الامر بالموسع الا ان المكلف مكلف بهما في ان واحد لكن احدهما بطريق التوسعة
والاخر بطريق التضييق ولذلك لو اتى بالموسع في وقت المضيق لعد عندهم ممتثلا بالموسع معاقبا
على ترك المضيق وليس انهم على انه ليس بممتثل بالموسع لكون هذا البناء منهم كاشفا عن عدم الامر به في زمان
الامر بالمضيق وان كان مراده ان الامر به يقتضي عدم الامر به عقلا كما هو الظاهر من الدليل ففيه اولا ان ذلك
انما يتم لو كان الدليل على الموسع لفظيا واما لو كان لبيا فلم يكن اثباته في حين الامر به لفظيا فالدليل اخص
من المدعى فان المدعي اثباته لكل منهما وثانيا انه لا يلزم شيء من المحاذير المذكورة فيما نحن فيه وان كان الدليلان
لفظيين وذلك لان الغرض ان الدليل الدال على جواز فعل الموسع في وقت المضيق انما يكون دلالته عليه من باب
الاطلاق وحينئذ لا يثبت الا عند نظرا الى ان المحاذير المذكورة المفهومة عرفا لا يلزم في هذه الصورة بل انما يلزم في
صورة كان الدليل اللفظي الدال على ترك المقدمة نصا عليه كان يقول ان شئت فاصعد وان لم تشأ فلا تصعد
بعد قوله كن على السطح او يقول لا يجب عليك الصعود فان في نحو هذه الصورة انما يكون المفهوم من هذا النص
عدم وجوب المقدمة نصا فاذا ما عرفنا فلذا يفهم عرفا اما الرجوع او التناقض على ما نحن فيه فانه لا يفهم فيه ذلك
والسر فيه ان الاطلاق فيما نحن فيه لما كان معناه البيان وجوب الموسع وكان نفي وجوب المقدمة مستفادا
بالالتزام لكان محمولا على نفي الوجوب الذاتي لا نفي الوجوب مطلقا حتى بالنسبة الى الوجوب العرضي حتى يفهم التناقض
بحيث لا اشارة للاستفادة من الامر بالمضيق بالنسبة الى وجوب المقدمة تبعا وعرضا وثالثا ان المستفاد
من الامر بالموسع اما هو الرخصة في الفعل مطلقا حتى في زمان المضيق واجزائه اي صحته عند اتيانه مطلقا
فيه وبعبارة اخرى اجمالهم وغاية ما ثبت من الدليل نفي الرخصة المستلزمة للمحاذير واما نفي الصحة التي
فيها الكلام فيما نحن فيه فلا دليل عليه وكذا الاجزاء اذ رفع الرخصة لا يستلزم رفع الصحة عن الامر [illegible]
فيكون الضد الموسع لو اتي به ايضا صحيحا اللهم الا ان يدعى التلازم بينهما بان يقال ان الامر [illegible] الاول
لكن يمكن [illegible] القدر الثابت من الدليل [illegible] دلالة اللفظ على الرخصة منتفية واما نفس الرخصة في الواقع

فوجودها مشكوك فيه فنقول حج ان الفجر للصلاة مثلا موجودة بلا لا لفظ الامر واذا ثبت الفجر ثبتت
الرخصة الواقعية المشكوك وجودها بالاجماع المركب فان قلت كذا شك في الرخصة فالاصل عدمها واذا
ثبت عدم وجودها في الواقع بالاصل فلا توجد الفجر ايضا بالاجماع المركب قلت ما ذكرناه من الاجماع المركب
اقوى لانضمامه بما لا لزم اللفظ الذي هو دليل اجتهادي وما تمسكته من الاجماع ضميمة الاصل وهو دليل فقاهي
سلمنا ان دلالة اللفظ على الفجر كانت بعد انتفاء ولا تسلم على الرخصة لانا نقول ان العقد الثابت
من انتفاء دلالة الامر الموسع على الرخصة انما هو انتفاء ولا تسلم على الرخصة العرضية بفعل الموسع واما
الرخصة الذاتية فلا يثبت انتفاؤها اذ هي لازمة في الامر بالمضيق فالرخصة الذاتية موجودة ويتبعها الفجر
اللهم الا ان يقال ان انتفاء دلالة اللفظ المطلق على الرخصة العرضية دون الذاتية بعيد في الغاية
فالاحسن نفي الدلالة اللفظية راسا ويتبعه نفي الدلالة على الفجر فتم جدا ورابعها انا
نرى ان المولى لو قال لعبده اشتر اليوم منا من اللحم ثم قال له اسقني الماء معجلا فترك العبد السقي
وذهب واشترى اللحم لم يكن ذلك العبد الا معاقبا على ترك الامتثال بالسقي المعجل ويعد
ممتثلا بالامر الاخر ولا يعاقب عليه وليس احد الامرين منتفيا عندهم بل كلاهما موجودان باعتقادهم
وخامسا ان الظاهر من دليل المستدل ان مقصوده بذكر هذا الدليل انما هو اثبات الاستحالة
العقلية بطريق لا يحاب الحق ولا دلالة للدليل عليه بوجه من الوجوه كيف مع انه لو صرح
الامر بانك مامور باتيان الطبيعة الفلانية في اي وقت اردت وهي مطلوبة لي مطلقا بحيث لو اتيتها
في وقت الواجب المضيق ايضا لاتيت بالمطلوب وانت مستحق للاجر والثواب ولكنك عاقب لاجل
الاخلال بالواجب المضيق لا يفهم منه التناقض والرجوع ومقتضى ذلك انما هو الحكم بصحة الطبيعة
واجزائها اذا اتى بها المامور في وقت الواجب المضيق والمستدل لا يقول به لكن ستعرف ان الامر لو
امر بامر فوري كما لو قال ازل النجاسة عن المسجد فورا لدل ذلك بالالتزام على حرمة ترك الذي
هو ضده العام وكذا اذا امر بشيء اخر ضده موسعا كالصلوة مثلا لدل ذلك ايضا على جواز الاتيان
بالضد الموسع في زمان الواجب الفوري ولا ريب ان ارتكاب ذلك الضد الموسع يستلزم ترك
الواجب الفوري الذي يكون حراما وكذا لا ريب في ان الامر بذلك الضد الموسع الذي يستلزم فعله
ترك الواجب الفوري يدل بدلالة الاشارة على الاذن في ترك الواجب الفوري الذي دل الامر الفوري
على حرمة تركه وليس هذا الا التناقض القبيح في حق الشارع لما مر من ان الدلالة الاشارة معتبرة
في كلام الحكيم العالم بعواقب الامور ولوازم كلامه ومحال عليه ان يتفوه بالمتناقضين ولو بدلالة
الاشارة التي هي من اخفى الدلالات فلا بد ان يكون الامر باحدهما مشترطا بعدم الامر بالاخر وهو المطلوب
والجواب ان ضعف هذا الدليل يظهر بعد ملاحظة الايرادات التي اوردناها على الوجه الاول
فانها ترد على هذا ايضا كما لا يخفى الثالث ان الامرين المتعلقين بالشيئين لا يخلو اما ان يكون
ظرف وجوب تكليفهما متعددا ويختلفا كالظهر في وجوب صلوة الظهر والعشاء او لا يكون كذلك
ان كان الاول فلا اشكال فيه وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون الامران كلاهما مضيقين
او كلاهما موسعين او احدهما مضيقا والاخر موسعا ان كان الاول فلا كلام لاحد في عدم جوازه

للزوم التكليف

للزوم التكليف بما لا يطاق وان كان الثاني فلا خلاف لاحد في جوازه ووقوعه وان كان الثالث فهو وان
كان في محل الخلاف ولكن الحق انه ايضا كالمضيقين في عدم جواز اجتماع الامرين فيه وذلك لان من جملة المواد
في الاثناء فان الامر بالموسع مع الامر بالمضيق يستلزم اجتماع الامرين المضيقين اجتماعا آمريا وبيان ذلك
انه لو صح الامر بالواجب الموسع كالصلوة مثلا مع الامر بالواجب المضيق كازالة النجاسة عن المسجد لجاز
للمكلف بلا ريب ان ياتي بالصلوة حين وجود الامر بالازالة لوجود الامر بالصلوة كما هو المفروض فيجوز له
الشروع فيها واذا شرع بها يلزم عليه الاتمام لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم فيكون الامر بالاتمام حينئذ مضيقا
ومانعا عن الشروع في المامور به الجائز من جانب الامر ومجتمعا مع الامر بالمضيق الاخر وهذا الجمع جمع امري
في امرين مضيقين فالامر بالمضيق والموسع وان لم يكن قبل الشروع موجبا لاجتماع الامرين المضيقين و
لكنه يجر اليه فعليه نقول ان الامر بالشيء ان كان مقتضاه عدم الامر بالضد فثبت المطلوب ولا يلزم بعد التلبس
بالضد الموسع التكليف بما لا يطاق لتوجه الامرين المضيقين الى احدهما الامر بالاتمام المعبر عنه بالنهي عن الابطال
والاخر الامر بالازالة لا يقال هذا الدليل لا يثبت به المدعى اذ يمكن الجواب عنه بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
فلا ضير في اجتماع الامرين الدالين على التضييق حينئذ لكون اجتماعهما من سوء اختيار المكلف لانا نقول ان الجواب
عنه مبني على مذهب من قال بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ونحن انما الكلام على مذهب من يقول بانه ينافي
الاختيار وايضا على مذهبنا من ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار من حيث الطلب الحقيقي والخطاب
الظاهري ولا ينافيه من حيث ترتب العقاب والاثام ولا ريب ان هذا الدليل يتم في اثبات المدعى على ما اخترناه
سابقا من انه ينافيه من حيث تعلق الخطاب ولا ينافيه من حيث ترتب الاثام وكذا يتم على القول بانه
ينافيه ايضا اما بناء على هذا القول فلحكم فساد الضد والمستدل بهذا الدليل لاثبات المدعى واضح لان
اللازم على قوله في التصرف واحد من الامور الثلثة اما فلا دلالة للادلة على التوسعة بعد وقت المضيق واما
فلا دلالة للادلة على التضييق بحالها على التوسعة واما فلا ودلالة الادلة على حرمة الابطال فالكل باطل ودليل
على التعيين اذ غاية ما يثبت على الفرض انما هو عدم ارادة المبيح لعدم التكليف بما لا يطاق واما ان اباحة
ليس بمراده فلم يثبت بعد فعليه لابد وان يحكم بالفساد اتكالا على الاصل المعتبر فان العقد محتاج الى الدليل و
هو غير ثابت واما بناء على ما اخترناه سابقا من قاعدة الامتناع بالاختيار فالمطلوب ايضا يثبت بهذا
الدليل لان مذهبنا ان بعد حصول الامتناع بالاختيار ينتفي الامر والنهي اعني مطلق التكليف ويبقى الاثام
لو وجد دليل على بقائه بمعنى انه لا استبعاد عند العقل من ترتب الاثام لا بمعنى انه يترتب عليه لا محالة
فنقول هنا لا بد وان يكون بقاء ما نحن فيه بعد الشروع الحرف الى واحد الامرين المضيقين المتنافيين اما الى الامر
بالاتمام واما في الامر [illegible] الى الذي يقتضيهما واما في الامر الموسع بان يقال بتقييده اساسا فان كان انتفاء احد
المذكورات لا بد منه ولا مرجح في البين لابد من التوقف والرجوع الى اصالة الفساد فيثبت منه ذلك الدليل
عدم جواز اجتماع الامرين الموسع والمضيق وهو المدعى ومعنى لا مزيد بعين احدهما بل المقصود من هذا
الدليل عدم امكان الجمع بينهما فيثبت فساد الضد لاصالة الفساد والجواب عنه يكون بناء على مذهبنا في
القول بان الامتناع بالاختيار مناف للاختيار ايضا بوجوه الاول ان القائل بان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار انما يقول بذلك فيما تحقق صغرى الامتناع بالاختيار وهي في المقام المفروض غير متحققة اذ

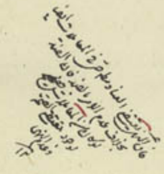
محققها موقوف على بقاء الامر بالمضيق بعد الشروع بالضد الموسع وهو مما يتبع وذلك لانه اما ان يكون
مرتفعا واما ان لا يكون فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فلازم ان لا يكون تارك المقدمة مستحقا للعقاب
عند ترك المقدمة لاجل فعلها لكن الثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما قررنا سابقا من ان ترك الضد
مقدمة لفعل الضد فعليه لو لم يكن المكلف حين فعل الضد الماموربه تاركا مستحقا للعقاب لكان اللازم ما ذكرنا
واما بطلان الثاني فلما مر في بحث مقدمة الواجب فتذكر الثالث ان التعارض هنا على تقدير انما يكون
منشا لامر خارج وهو لا يتطلع على الحكم وليس منشاه نفس الامر بالموسع والمضيق وتحماته اوضح الحكم بعدم
الامر بالضد وفساده في مثال المفروض بناء على الوجه الذي تمسك به المستدل انما هو لاجل مقدمتين موجودتين
في خصوص المقام احديهما حرمة الابطال والاخرى كون الامتناع بالاختيار منافيا للاختيار بحيث لو فرضت
انتفاء احدى المقدمتين لما يتم الحكم وظاهر ان محط نظر الاصولي انما هو تاسيس القاعدة الكلية ودفع
البحث عنها في موضع دل الدليل على خلافها عن موجب لا نقلا بها الثالث ان هذا الدليل على فرض كونه
تاما انما يثبت به الحكم فيما كانت العبادة الموسعة بحيث لا يجوز ابطالها كالصلوة واما اذا كان الضد الموسع
غير العبادة المذكورة كما لو نذر قراءة جزء من القرآن من الظهر الى العصر ثم راى في البين نجاسة في المسجد
فاشتغل بالقراءة مع جواز القطع في البين فلا يتم مع ان الظ من المستدل ان مقصوده اثبات الاستحالة العقلية
بطريق الايجاب الكلي فهو لم يثبت لما ظهر من انا نرى ان كثيرا من المواضع التي يكون نظيرا لما نحن فيه لو
شرع المكلف بالضد الموسع لا يتوجه عليه محذور اصلا اكثرها هو بالقراءة المفروضة في زمان واجبية
كقضاء الفوائت بناء على القول بالمضايقة على انا لو سلمنا تمامية هذا الدليل في العبادات فنقول اخصية
الدعوى عن المدعى لان الاصل في المعاملات هو الصحة فلا يصح التمسك بما مر للفساد بالنسبة اليها فلا يثبت
بهذا الدليل الضد الموسع لو كان من المعاملات الرابع انا بعدما راجعنا الى العرف لم نجد الادلة الدالة
على التوسعة معارضا نظرا الى انا حينما امر العبيد في المثال المفروض انما حصل من قولهم لا تبطلوا
اعمالكم اذ لولاه لا يلزم الاجتماع فالتعارض حقيقة بين الادلة الدالة على المضيق والادلة الدالة على حرمة الابطال
ولا ريب ان الادلة الدالة على التوسعة سليمة عن المعارض فلان مقتضى الصحة وهو الامر بالتوسعة موجود وسليم
عن المعارض وانما يقع التعارض بين الدال على المضايقة والدال على حرمة الابطال فلا بد من ان يتصرف في
احدهما ويصرف عن ظاهره اما بان يقال لا تبطلوا مخصوص بغير هذه الصورة او يقال الامر بالفور لا يشمل هذا
نظرا الى ما ذكرناه من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بعد تعلق الامر والخطاب فلا بد ان يلاحظ حين
التعارض بينهما الى الدليل الدال على الاتمام وحرمة الابطال والدليل الدال على الفورية ان كان احدهما قطعيا يؤخذ
به ويطرح الاخر وان كانا ظنيين فيتعارضان ويتساقطان ويكون الاصل البراءة من كل واحد من لزوم
الاتمام وفورية المضيق ولا ريب ان التصرف في اي منهما كان لا ينافي بقاء الامر المقتضي لصحة الموسع اما لو وقع
التصرف في الامر الدال على التضييق فعدم المنافاة ظ واما لو وقع التصرف في الادلة الدالة على حرمة الابطال
فلان النقض حينئذ يحرم على المكلف لا بطال الا انا كان في سعة واجب مضيق يجوز ومن الظ ان جواز الابطال
حينئذ منافيا للصحة لو اتى به واما لو وقع بينهما التعارض ولم يكن لاحدهما مرجح كما اذا كانا ظنيين فلانهما يتساقطان
بعد التعارض وقد عرفت ان المقتضي لصحة الموسع وهو الامر به موجود هنا ويكفي لنا منفعا الى ما ذكرنا ان نقول



ان الادلة الدالة على التضييق غير منصرفة الى صورة اشتغال المكلف بفعل الضد الموسع مع ان مقتضى
الاصل بعد الاستحالة العقلية والعدم العدم هذا كله اذا كان مراد الشهيد من اقتضاء الامر بالشيء عدم
الامر بضده انه يقتضيه عقلا واما لو اراد منه الاقتضاء اللفظي فيظهر الجواب عنه تماما مما سبقا من تاسيس
الاصل في المسئلة واما لو اراد منه الاقتضاء العرفي فيجاب بما مر من ان اهل العرف بناؤهم على ان المكلف مكلف في
ان واحد بامرين احدهما بطريق التوسعة والاخر بطريق التضييق ولذلك لو اتى بالموسع في وقت
المضيق لعد عندهم ممتثلا بالموسع معاقبا على ترك الاخر الا انه ليس يمتثل بالموسع لكون الاشتغال عن
[عدم]
الامر والحاصل لو قال السيد لعبده اشتر اليوم متاعا من اللحم ثم قال له اسقني الماء الآن فترك العبد
السقي واشترى اللحم في ذلك الزمان لما كان لسيده ان يعاقبه عليه العقاب بتحقق الامتثال بالنسبة الى احد
الامرين عرفا دون الاخر فلم يستحق الا عقابا واحدا اللهم الا ان يقال بانا لا نسلم حصول الامتثال حينئذ بالنسبة
الى الامر الموسع ايضا ولكنه خلاف ذلك فتأمل وللقائلين بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده عقلا وجوه
ومرادهم بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة الذهاب لم يلتفت المتكلم الى كل
واحد من الاضداد تفصيلا الا العقل بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع منها انه لا شك في
[الامر به]
ان فعل الضد مانع من المامور به ولا شك ايضا ان من يطلب شيئا يطلب ترك ما يمنعه وان لم يحضره
تفاصيل الموانع فان المولى اذا امر عبده بدخول داره في وقت معين فيريد المنع من دخول السوق
[حصول]
حال البيتوتة وان لم يكن في خاطره تفصيلا وغير ناظر اليه تفصيلا من منع عدم ارادة الضد بمعنى عدم
[لجاز]
الامتثال بدونه واتى به ومنها ان فعل الضد لو لم يكن منهيا عنه لجاز فعله ولو جاز فعله
للامر التصريح به مع ان العقلاء يذمون المولى اذا قال لعبده اوجبت عليك الكون في الدار
في جميع هذا اليوم وجوزت لك دخول السوق فيه وفيه نظر لما ظهر من ان الجواز هنا عقلي لا
لفظي ومنها ان كل احد يفهم من قول المولى كن في الدار اليوم ويجوز لك دخول السوق عدم
وجوب الكون ولولا منافاة تجويز الدخول له لما فهموه وفيه نظر فان عدم جواز التصريح بجواز
الدخول في السوق وعدم وجوب الكون انما هو بحسب ظاهر اللفظ لا بحسب العقل والكلام في الثاني
وقد ظهر حاله ومنها ان فعل المامور به لا يتم الا بترك جميع اضداده فترك الضد مقدمة
لفعل الضد المضيق وقد تقرر ان ما لا يتم الواجب الا به واجب فترك جميع اضداده واجب عقلا فاذا
كان واجبا كان فعله حراما وهو المطلوب اذ هو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه السلطان بمنع كون
ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وجعله من المقارنات الاتفاقية وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد
عليه والتحقيق في الجواب ان كون ترك الضد مقدمة مسلم ولكن نتردد في الجواب عن استدلال
المستدل بان نقول ما المراد من قولك بوجوب المقدمة ان كان المراد منه انها واجبة بالمعنى
الذي نحن ذكرناه واخترناه فوجوبها مسلم ولكنه غير مجد لانه لا يستلزم النهي الاصلي المحوج
للفساد والتحريم كما ذكرناه مرارا وان كان المراد منه انها واجبة بالوجوب الاصلي المستلزم للعقاب
على تركه بنفسه فهو ممنوع والسند ما مر في بحث مقدمة الواجب فكيف يكون فعل الضد الذي
هو ترك المقدمة حراما منهيا عنه ومنها ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به وترك

المامور به حرام وفعل الضد حرام اذ مستلزم الحرام حرام بقا منه على عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم والجواب عنه ان كون فعل الضد مستلزما لترك المامور به مسلم ولكن قولك بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم على نحو الاطلاق تمم لما مر سابقا من جواز اختلافهما في الحكم الا انهما لم يكن فيه الامتثال فلا ريب ان فعل الضد وترك المامور به يكونان متلازمين لكن اختلافهما في الحكم غير مضر لامكان الامتثال فان ترك المامور به وان كان حراما لكن فعل الضد جائز للامر به وعدم دليل على حرمته وليس مثل لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الفرض مضافا الى ان ما اخترناه من التفصيل انما كان في الغير بايتها الموقوف من الاختيار وانت قد قلنا فيها ان الاختلاف في جميع افرادها جائز فيتصور ان يكون احدهما واجبا والاخر وقد اجيب عنه بان التلازم مسلم ولكن كلية الكبرى ممنوعة وما نحن فيه مما يجوز فيه اختلاف المتلازمين في الحكم اذ ليس المتلازمان معلولين لعلة واحدة ولا العلة والمعلول وفيه ما مر من بطلان هذا التفصيل ومنها انه لو لم يكن الضد الموسع كالصلوة حراما لصح فعله موسعا ولو صح فعله موسعا يلزم اجتماع الامرين المضيقين اذا تلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا لقوله لا تبطلوا اعمالكم وللامر بالازالة فورا كما مر تفصيلا وبعبارة اخرى لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة فلا ثالث في الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والاخرج الواجب المضيق عن كونه واجبا مضيقا واجيب عنه بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب منع لزوم التكليف بالمحال بالذات ومن اختيار الشق الاول ونسلم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة كما ظهر ومنها ان الامر بالشيء لو لم يكن مستلزما للنهي عن ضده الخاص يلزم اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد الشخصي من جانب الامر وهو ممتنع عقلا بيان الملازمة انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله وان كان واجبا موسعا وفعله موقوف على الصارف عن المامور به فيكون الصارف عنه حين فعل الضد واجبا موسعا ولا ريب ان ترك المامور به حرام فهذا هو الذي هو سبب تركه ايضا حرام فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الصارف المذكور وهو محال وبعبارة اوضح يكون الصارف عن المامور به المضيق مقدمة لتركه وتركه حرام فهو مقدمة ايضا حرام بناء على ما تقدم من ان مقدمة الحرام حرام وهذا الصارف بعينه مقدمة لفعل الضد الواجب الموسع ايضا فهو واجب ايضا بناء على ما قررناه من ان مقدمة الواجب واجبة ايضا فنفس الصارف واجب وحرام وليس هذا الا اللازم المذكور واما بطلان التالي فمن البديهيات ملاحظة والجواب عنه اما بناء على مذهب من يقول بان متعلق الاوامر الشرعية هو نفس الطبايع دون الافراد كالاوامر الاصلية فواضح لان مرجع الاجتماع على الفرض الى الجمع المامور الامر لا الامر ولا استحالة فيه كما لا يخفى واما بناء على مذهب من يقول بان متعلق الاوامر الشرعية هو الافراد دون الطبيعة فلو جهين الاول انا وان قلنا بان متعلق الاوامر الشرعية هو الافراد فلكنا قد ذكرنا ايضا ان المقدمة المامور بها لابد وان لا يكون





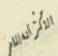
محرمة فعليه لا يكون الصارف مقدمة مامورا بها وحينئذ لا يلزم خروج الصارف ايضا عن المقدمية كالامر ولنا نحن نرى بالحس والعيان انه موصل الى المطلوب في الجملة المقدمية امر لا دخل فيه للامر والنهي بوجه من الوجوه فيكون ان تكون المقدمة محرمة او مباحة او مكروهة وحصل بها الوصول الى المطلوب ثم ان المقدمة المامور بها لا يجوز كونها محرمة كما مر سابقا وجه الثاني ان الدليل لو تم لكان اعم من المدعى لامكان دفع هذا المحذور بان يقال انه يدل على ان الامر بالشيء انما يقتضي عدم الامر بالضد وهو اعم من النهي كما لا يخفى وقد اجيب عنه ايضا بان استحالة اجتماع الحكمين انما هو اذا لم يختلف موضوعهما والموضوع هنا مختلف لان وجوب المامور به المضيق يقتضي تحريم الصارف من حيث وقوعه في ذلك الوقت لا تحريم ذاته من حيث هي هي ووجوب الضد موسعا يقتضي وجوب جهة الصارف من حيث تعلق الحرمة هو خصوصيته اعني الزمان المخصوص ومتعلق الوجوب جهته الصارف من حيث هي هي فلم تواردان على موضوع واحد فلا استحالة لان تغاير الاحكام الخمسة التكليفية مع تضادها قد يجتمع كصلوة الظهر الواجبة ذاتا المندوبة فعلها في المسجد المكروه فعلها في الحمام المباح فعلها في البيت وردّ بان اختلافها لموضوع بالحيثيات التعليلية غير مفيد وقد اجاب عنه ايضا صاحب المعالم بامر جيد الحاصل بامرين احدهما منع الملازمة نظرا الى ان الصارف لما يكون علة لترك المامور به فيكون حراما ولكنه ليس علة لفعل الضد الموسع فلا يكون واجبا بناء على مذهبه في مقدمة الواجب من التفصيل بين العلة وغيرها وثانيهما منع بطلان التالي نظرا الى ان ما الوسائل ان ملا لا يتم الواجب الا به واجب حتى نقول انه لا ضير في اجتماع الواجب المتوصلي مع الحرام ولذا لم يقل احد بلزوم اعادة الحج مثلا لمن قدم اليه على الوجه الحرام فاورد استادنا الشريف على اول الامرين بما ذكره ان المراد من العلة التي اخذها في الجواب لا تخلو اما السبب فعبارة ان الصارف ليس سببا لترك المامور به اذ السبب عبارة عما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ومن عدم الصارف لا يلزم الاتيان بالمامور به لان الارادة اعم من الفعل وعدمه وان اراد منها الاستلزام فعليه اولا ان وجوب السبب ثابت على مذهبه لتعلق بحث مقدمة الواجب ثانيا كما ذلك ولكنه يقتضي القول بوجوب الشرط ايضا مع انه لم يقل به وذلك لان عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط وعدم المشروط حرام فعدم الشرط ايضا كذلك فيكون فعله واجبا وهو المطلوب وعلى الثاني بان تجويزه اجتماع الواجب المتوصلي مع الحرام لا وجه له اذا اجتماع الحرام مع الواجب مطلقا ولو مع الواجب المتوصلي محال عقلا اللهم الا ان يكون مقصوده جواز اجتماع التوصلية مع الحرام لا اجتماع الحرام مع الواجب التوصلي اذ بينهما فرق بين بون بعيد ولكن اكا مضافات الايراد الثاني ليس بجيد لان غرض صاحب المعالم ان الوجوب التوصلي ليس على حذو غيره من الواجبات النفسية بحيث لا يسقط ابدا فعليه يحصل الامتثال بل ربما المقدمة المحرمة لتوصل بالمقدمة المحرمة يكون وجوب مقدمة الواجب واجبا مقيدا فيسقط وجوبها بحصول التوصل بالمقدمة المحرمة اذ ليس وجوبها على حذو غيره من الواجبات النفسية حتى لا يسقط وجوبها بقيام الحرام محلها قال ره على ان الذي يقتضيه النظر في وجوبه لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حذو غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حتى يجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي في باب

وهم لا يقولون بوجوب الارادة قطعا فعلم ان الوجوب هنا انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه
بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول ان
الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا
قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وما يلك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق
الكراهة بالفعل الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع حكم الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل
كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب فيه مثلا انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف
عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم في
مثال الحج انتهى وانت تعلم ان غرضه ان الوجوب التوصلي ليس على حد غيره من الواجبات النفسية
حيث انها لا تسقط ابدا اذا لم تكن موقتة بل يجب الاتيان بها حيثما كان وانها اذا كانت جزء
لواجب او شرطا له لم يصح الكل او المشروط بدونها بل مقتضاه سقوط الوجوب بحيث التوصل بغيره الى
الواجب لحصول الغرض وصحة المطلوب لو حصل بدونه فالواجب من ارادة الواجب الموسع وكراهة
ضده من باب المقدمة هو ارادة غير الذي ترك ترك ضده الذي كان واجبا مضيقا وكذا كراهة ضده
واما هذه الارادة والكراهة فليستا بواجبتين ولكن بعد تحققهما والاتيان بالموسع يسقط وجوب
الارادة والكراهة الواجبتين حيث ان وجوبهما كان من جهة التوصل الى الموسع ومقيدا بوقت
الحاجة فاذا عصى المكلف واتى بارادة وكراهة محرمتين صح وان لم يكن اثما بالمقدمة الواجبة
الا انه سقط وجوبها باعتبار فوات الغرض والضد فلم يلزم اجتماع الواجب والحرام في ماهيتك
الارادة والكراهة فيما ذكرنا ظهر انه لا وجه لحمل كلام صاحب المعالم ره على ان مراده انه ليس على حد غيره
من الواجبات بان يمتنع اجتماعه مع الحرمة ثم الاعتراض عليه بانه لا فرق بين التوصلي وغيره في
جريان دليل امتناع اجتماع الحرمة معه مع انه ليس في كلامه ما يوهم ذلك المعنى كما لا يخفى ومنها
انه لا شك في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك بالاتفاق والترك امر عدمي
غير مقدور لا يتعلق به التكليف فلا بد ان يكون المنهي عنه امرا وجوديا وهو ليس الا الكف والضد الخاص
او القدر المشترك بينهما وهو احد الامرين وعلى التقادير يثبت المطلوب وفيه اولا ان كون الامر بالشيء
مقتضيا للنهي عن ضده العام مم ولكن قولك والترك امر عدمي غير مقدور مردود فيه ونقول ان الترك
الغير المقدور هل هو الترك السابق او الاتي اما اللاحق فالاول مسلم ولكنه غير مثبت للمدعى و
امكان الاخير مم كيف ولو كان الترك اللاحق غير مقدور للزم ان يكون الفعل ايضا غير مقدور اذ هو على
الفرض اما ان يكون واجب الوجود او ممتنع الوجود وعلى التقديرين غير مقدور فلا يصح تعلق التكليف
به وقد تعلق وثانيا سلمنا ان الترك غير مقدور ولكن قولك بانه لا بد ان يكون المنهي عنه الكف
او الضد الخاص او القدر المشترك ضعيف جدا اذ تعلق النهي بالكف على الفرض متعين لكونه اقرب
المجازات الى الحقيقة وعليه لا يتم المطلوب نظرا الى ان الكف وان كان امرا وجوديا ولكنه ليس من الاضداد
الخاصة فتعلق النهي به غير موجب لاثبات المطلوب وثالثا سلمنا عدم ظهور كون الكف منهيا عنه
لكن ظهور العدم مم فيبقى الامر في الاجمال ومعه يسقط الاستدلال ورابعا ان اطلاق الكف على ترك

الواجب غير مقدور

الواجب غير مقدور نظرا الى ان الكف عبارة عن انزجار النفس عما اشتاقت اليه النفس ولا ريب
ان فعل الواجب ليس مما يشتاق اليه النفس كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ارادة اذ ربما انه منه
هو ما تتوق النفس بالمعنى الاعم الشامل لما لا تشتاق اليه النفس ولكنك خبير بان هذا بيان
المراد لا تفيد ما يراد فانه لا شك ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام و
هو ليس الا الترك وهو غير مقدور وغير منهي عنه حقيقة فهو الكف ايضا غير منهي عنه لعدم
صحة اطلاقه على محل الكلام على ما عرفت فتعين ان يكون المنهي عنه الضد الخاص للمامور به وهو المطلوب
قلنا اولا بالجواب الاول من الادلة وثانيا ان مجرد عدم صحة كون الكف باقيا على ظاهره وعدم
صحة كونه منهيا عنه لا يوجب رفع اليد عنه بالمرة لجواز المصير الى اقرب مجازاته بل المصير اليه متعين
وهو عبارة عن وقاية النفس بالمعنى الاعم على ما عرفت ومعه لا يتم الحكم وقد اورد استادنا الشريف ره
على صاحب المعالم اشكالات وسنشير الى بعضها بعض المحشين في تعليقاته على المعالم ولكنك اذا تأملت
فيما ذكرنا من غير عذر تعلم انه لا وقع عنه ره لبعض هذه الاشكالات الاول انه قال في جواب الكعبي
ما حاصله ان ترك الحرام قد يكون مع التصارف عن الارادة وقد يكون بدون التصارف فقال
في رد المستدل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ان التصارف لا يلازم الوجود وسترى ترك
الواجب فيرد عليه مطالبة الفرق بين ترك الواجب وترك الحرام فلم لا يجوز ترك الواجب ايضا بدون التصارف
اللهم الا ان يقال ان الداعي في فعل الحرام في الاغلب موجود وهو ميل الطبع اليه فالتصارف الذي هو
عدمه يكون منتفيا مع ترك الحرام ومع ذلك قد يتحقق ترك الحرام خوفا منا شدتهم وان لم يكن التصارف
موجودا بخلاف الواجب فان الداعي فيه لم يكن موجودا غالبا لعدم ميل الطبع اليه فالتصارف مستمر الوجود
مع تركه وفيه انه لا يتم كليا لانه قد يحصل الميل الى فعل الواجب ايضا والارادة اليه ومع ذلك قد يترك الداعي
خارجية الثاني انه قال في رد المستدل ان التصارف لا يقتضي ان ترك الواجب يكون حراما لان علة الحرام
حرام نظرا الى قاعدته من حكمه بوجوب المقدمات السببية ويرد عليه ان التصارف الذي هو عدم الداعي الذي
هو شرط لوجود الواجب يكون انتفاء للشرط وانتفاء الشرط لا يكون علة لانتفاء المشروط بل يكون مقارنا
ومستلزما له فحكمه بكون التصارف علة لترك الواجب فاسد من جهتين احديهما انا قد بينا في رد سلطان
العلماء فاسد لانه على كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر ان عدم الشرط ليس علة لعدم المشروط بل
مقارن له ولا يلزم كون الشرط سببا بل يكون انتفاء احد اجزاء العلة التامة من شرط او جزء مقتضي وثانيهما
نفس العلة التامة وعلة لانتفاء العلة التامة الذي هو علة لانتفاء المعلول وثانيهما انه يلزم عليه
بناء على كون التصارف علة لترك الواجب ان يقول بوجوب المقدمة مطلقا وان كانت شرطا لكون التصارف
الذي هو ترك الشرط الذي هو الارادة حراما لكونه علة للحرام اعني ترك الواجب فيكون ترك التصارف اعني
نفس الارادة التي هي شرط واجبا فلا معنى لقوله في مقدمة الواجب بالتفصيل بين السبب وغيره بل كان الواجب
هو القول بالوجوب مطلقا حتى الشرط لان عدم الوضوء بناء على مقالته علة لعدم الصلوة فيكون حراما على مقالته
فيكون ترك عدم الوضوء الذي هو نفس الوضوء واجبا من باب المقدمة الثالث انه ره في الوجه السابق
على الوجه الاخير من الوجوهات التي نقلناها عن المستدل لاجتماع الامر والنهي في التصارف مع ذلك قال بكونه

مسقطا للتكليف فيرد عليك ان اجتماع الامر والنهي حينئذ ايضا متيح لان الجمع ايضا امر عقلي لان اداء الشيطي ايضا على حد سائر الواجبات فالاحسن في الجواب عن هذه الصورة هو الترديد بان يقال انا ان قلنا بان المامور به في المقدمات هو الكلي والقدر المشترك بين افراد المقدمة لا كل فرد فرد ما فيمتنع اجتماع الامر والنهي فيها وان قلنا بان المامور به في المقدمات هو الافراد فمتعلق الامر ان الامر يختص في الافراد المباحة ولكن انحصار الامر في المباحات لا يخرج المحرم عن كونه مقدمة يحصل به الامتثال فان كان المكلف عاصيا لارتكاب المقدمة المحرمة الا انه يحصل الامتثال بالواجب من دون اجتماع الامر والنهي السابع انه قال ره في آخر المسئلة ان وجوب المقدمة على تقدير القول به يختص بحال امكان رفع المقدمة ويحقق وجود الصارف ممتنع ويرد عليه اولا ان الصارف لو لم يكن مقدورا للمكلف فكيف حكم بحرمته لكونه على الحرام الذي هو ترك الواجب ان كان مقدورا فلم لم يتصف المقدمة بالوجوب عند كونها مقدمة للواجب ولا يمكن كون الشيء الواحد في آن واحد مقدورا وغير مقدور لشخص واحد وثانيا نقول لا شك ان ذا المقدمة انما يمتنع مع الصارف لشرطه لا لا بشرطه كما لا يخفى الخامس الثمرة قال في اوائل المسئلة ان الضد العام قد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه لان النهي عن طبيعة ضد ما مستلزم للنهي عن جميع الافراد اذ قولنا ازل النجاسة بناء على اقتضائه النهي عن الضد العام بمعنى احد الاضداد الوجودية بمنزلة لا تصل لان النهي عن طبيعة ضد ما مستلزم للنهي عن افراده كان ازل النجاسة بناء على اقتضاء النهي عن الضد الخاص ايضا بمنزلة لا تصل فيكون مرجع النهي عن احد الاضداد الوجودية الى النهي عن الخاص وقد قلنا ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى فكذلك لا يقتضي النهي عن ضده العام بمعنى احد الاضداد الوجودية لانه راجع الى الخاص بل هو عينه وهذه نظرا الى ان ارجاع النهي عن احد الاضداد الوجودية الى النهي عن الضد الخاص لا وجه له اذ فرق بينهما بحسب ترتب الثمرة لانا لو قلنا بان ازل النجاسة مثلا يقتضي النهي عن ضده الخاص لكان خصوص الصلوة حينئذ منهيا عنه اذ يكون الامر بالازالة حينئذ بمنزلة ان يقول الشارع ازل النجاسة ولا تصل فلا تصح الصلوة حينئذ لانه نظير قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة وبعبارة اخرى يكون بمنزلة ان يقول افعل الصلوة ولا تفعل الصلوة حال كون الصلوة ضدا للازالة وبعبارة ثالثة يكون بمنزلة ان يقول صل ولا تصل حال كون الصلوة ضدا للازالة فيكون الجهة حينئذ تعليلية فالجمع يكون امرا بما هو باطل فالصلوة باطلة واما لو قلنا بانه يقتضي النهي عن ضده العام بمعنى احد الاضداد الوجودية لكان قول الشارع ازل النجاسة بمنزلة قوله لا توجد ضدا ما فيكون صلوة ما دام الازالة صحيحة لان قوله ازل النجاسة ولا توجد ضدا ما نظير قوله صل ولا تغصب فكما ان هذا لا يستلزم البطلان فكذا هذا لكون الجهة حينئذ تقييدية لرجوع النهي الى الوصف الخارج اعني الضدية والغصبية كما اشرنا اليه سابقا ايضا لا يقال ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم الافرادي لانا نقول انه حينئذ بمنزلة قول الشارع صل ولا توجد غصبا فيكون النهي ايضا راجعا الى الوصف الخارج فظهر ان النهي عن احد الاضداد لا يرجع الى النهي عن الضد الخاص لما عرفت من الثمرة العظيمة في اجتماع الامر والنهي فتأمل فيه فانه من مزال الاقدام تنبيه الاولى في تحليل ان المختار عند



الاكثر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده الخاصة فيلزم حرمة جميع اضداده المباحة وقد التزموا ذلك بل فرعوا عليه احكاما وثمرات كبطلان الواجبات الموسعة والنوافل وحرمة المباحات اذا امر بترك الدين وادآء الدين الواجب وبطلان صلوة من علم بنجاسة في المسجد وكانت نجاسة في المسجد معفو في الصلوة الى غير ذلك من الاحكام وما ذكره الكعبي من التلازم لا يلزم منه الا وجوب مباح ما على وجه التخيير باي شيء يسبب مانع من الالتزام به وقد التسبب انه الاوامر المتعلقة بالافعال الوجودية الصادرة من الجوارح لبيان حقائق النواهي فانه لا يعقل وجود ما صادق لما يكون متعلقا للامر في جميع الاحوال فلا يلزم منه انتفاء المباح رأسا بخلاف ما ذكره الكعبي فانه يستلزم انتفاء المباح بالكلية ولكونه مخالفا للاجماع بل الضرورة تحاشوا عنه اكثر تحاشيا فقيل قد وقع في كلام بعض الفقهاء قد ترك المندوبات باسرها من الكبائر ويلزمه وجوب مندوب ما فيكون كل مندوب من افراد الواجب المخير واجيب عنه بوجوه ضعيفة واحسنها انه اذا اتى باحد افراد المخير يكون الباقي على ما كان عليه قبل الوجوب من الاباحة او الاستحباب اذا لم يكن الوجوب مستمرا فعلى هذا نقول ان اللازم على من قال بحرمة ترك جميع المندوبات انه لو صلى عند مندوبا طول عمره ان يكون المندوب الباقي واجبا تخييريا واذا فعل مندوبا يسقط عنه الوجوب ويكون الباقي مندوبا صرفا فلا يلزم انتفاء المندوب رأسا وفرض من لم يات بمستحب تمام عمره نادر جدا بل غير متحقق فلا اشكال وقد ورد مثل هذا الاشكال على من عمل جميع المكروهات من الكبائر والجواب الجواب الثاني لثم ان الضد الخاص للواجب بل العام على القول بحرمته انما يكون حراما اذا كان الضد ضدا للواجب العيني واما الواجب التخييري سواء كان شرعيا او عقليا فلا يحرم ضده العام واما ضده الخاص فان كان ضدا لجميع افراد المخير يكون حراما ايضا وان كان ضدا لاحد افراده فليس بمنهي عنه اذ لو كان لكان الاتيان بضده متعينا فلا يكون مخيرا وايضا لا دليل على حرمته وقد صرح بذلك بعض العلماء السادس انهم اختلفوا في اقتضاء النهي عن الشيء للامر باحد اضداده على نحو اختلافهم في عكسه والحاصل ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الاتيان به تخييرا بخلاف الامر فانه لو اقتضى يقتضي النهي عن جميع الاضداد كما ان النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده الخاص بوجهين احدهما كون فعل احد الاضداد مقدمة للواجب الذي هو الترك وفيه ان لا يتم الواجب الا به واجب ولا اخر ان ترك جميع اضداد الشيء ملزوم له ولكونه مما نحن فيه حراما يكون حراما لانا نقول قد سبق ما يظهر به ضعفها مع انه لو قلنا بذلك لم يكن بد من الالتزام بشبهة الكعبي ولتوضيح المرام في المقام نقول ان التحقيق في اقتضاء النهي عن الشيء الامر بضده وعدمه يحتاج الى ذكر الكلام في المقامين الاول في ان النهي عنه هل يقتضي الامر بضده العام وهو ترك الفعل ام لا والحق انه لا يدل عليه لا بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاخص لانا نفهم من قوله لا تزن امران احدهما المنع من الفعل والاخر طلب الترك فانه الامر ولا نعتبر على الاول من احاطة تعبد وعلى الثاني من مادة الالتزام الثاني في انه هل يقتضي الامر بضده الخاص ام لا والحق الثاني وليس لاحد من قال بالاقتضاء في المقام الاول ان يقول بالاقتضاء في هذا المقام

ايضا الا اذا كان بناؤه على مقدمية فعل الضد لترك الضد كالكعبي وعلى عدم جواز اختلاف المتلازمين في
الحكم مقدم مع القول بالتلازم بين فعل الضد وترك الضد ونحن لما قلنا بجواز اختلاف المتلازمين في
الحكم وبعدم كون فعل الضد مقدمة لترك الضد فليس فعل الضد مامورا به ولو تبعا ولا فرق في ذلك بين
النهي التحريمي والامر الايجابي وبين النهي التنزيهي والامر الندبي **تنبيه** اعلم ان ما ذكرنا من
اول المسئلة الى الآن انما كان في الامر الوجوبي والنهي التحريمي واما الامر بالشيء ندبا فهل يقتضي
النهي التنزيهي عن ضده ام لا وبعبارة اخرى الامر بالشيء ندبا هل يستلزم كراهة ضده ام لا فذلك
ايضا فلا بد لتحقيقه ذكر مقامين الاول في ان الامر بالشيء ندبا هل يستلزم النهي التنزيهي عن ضده
العام بمعنى المنع التنزيهي عن الترك مع جوازه ام لا الثاني في انه هل يستلزم التنزيهي عن ضده
الخاص بمعنى المنع التنزيهي عن فعل ضده الخاص ام لا اما المقام الاول فالتحقيق فيه ان لازم
كل من قال في الامر الوجوبي بالاستلزام والاقتضاء انما هو القول بالاقتضاء هنا ايضا لعدم الفرق
بين الامرين في الاقتضاء والعدم فكل من قال بان الامر بالشيء وجوبا يستلزم النهي عن ضده العام بمعنى
الترك لا بد ان يقول بان الامر بالشيء ندبا ايضا يستلزم كراهة ضده العام للقائلين
بان الامر بالشيء ندبا يستلزم كراهة ضده العام وجوه منها ان فعل المندوب يتوقف على ترك
تركه فترك تركه مندوب لانه اما عينه او لازمه فيكون مطلوبا ولا نريد من المكروه الا ما كان تركه مطلوبا
وفيه نظر ومنها ان المندوب لما يكون فعله راجحا فتركه مرجوح لان الرجحان من الاضافات فلا
يتحقق بدون المضاف اليه ولا شيء يصلح لذلك الا الترك وكل ما كان مرجوحا فهو مكروه ومنها
ان المكروه ما كان في تركه مصلحة او في فعله مفسدة ولا شك ان ترك تركه يتضمن مصلحة لانه اما عين
فعل المستحب او ملازمه وتركه يتضمن مفسدة انتفاء هذه المصلحة وهذا القدر من المفسدة كاف في تحقق
الكراهة كما يشهد به العرف وتركه يتضمن مفسدة انتفاء هذه المصلحة ومنها انه لو لم يكن مكروها لكان
اما واجبا او حراما او مندوبا او مباحا والكل باسرها باطلة اما الثلثة الاول فظاهر واما الاخير فلان
المباح ما يساوي فعله وتركه ولا يكون احدهما راجحا فلو كان ترك المندوب مباحا لكان مساويا مع فعله فلا يكون
مندوبا ومنها انه لا شك ان مقصود طلب الصلوة وطلب ترك تركها واكثر بينهما بحيث التزام
بينهما فهو لازم بتبديله بالخطاب وللقائلين بعدم استلزامه لذلك وجوه منها انهم صرحوا
بان ترك المستحب قد يكون مكروها وقد لا يكون كما ان ترك المكروه قد يكون مستحبا وقد لا يكون ولذا
ترى ان المباحة مستحبة وتركها ليس بمكروه وكذا التختم باليمين وغير ذلك واجيب عنه بانه معارض
بتصريح جماعة منهم الشهيد الثاني بكون ترك كل مستحب مكروها وبالعكس واما عدم كراهة ما ذكر فلعدم
كونه مكروها اصليا واما تبعا فلان المكروه على قسمين ما كان تركه مطلوبا من حيث هو تركه
في نفسه وصرح الكل بكراهته وما كان مكروها تبعا لاستحباب غيره فهو بكراهته من دلالة الالتزامية
وعدم كون ترك بعض المستحبات مكروها انما هو بالمعنى الاول وعليه يحمل ما في كلام بعض الفقهاء من عدم
كون ترك بعض المستحبات مكروها دون بعض ومنها انه لو كان مستلزما له يلزم كراهة ترك الصلوة في
المسجد مثلا مع انه لا يتحقق الا في ضمن ترك الصلوة او الصلوة في غير المسجد فالاول حرام والثاني ليس

بمكروه اذ لو اراد

بمكروه فلا كراهة في العبادات واجيب عنه بمنع استحباب الصلوة في المسجد بالمعنى المصطلح حتى يكون
تركه مكروها بل هي ايضا للرجحان الاضافي ومنها انه لو كان مستلزما له يلزم ان يكون ترك
الاولى مكروها مع ان جماعة كالعلامة والحاجبي والعضدي صرحوا بعدم ذكرها المكروه قالوا ولا يطلق
على الحرام وعلى ترك الاولى واجيب عنه بان مرادهم المكروه بالاطلاق ومنها ان المكروه ما فيه
مفسدة ووجود المصلحة في فعل لا يستلزم المفسدة في تركه واجيب عنه بان ثبوت المفسدة في
الترك لا يجب ان يكون لاستلزامه مصلحة الفعل له بل يمكن ان يكون من جهة اخرى على ان فوات المصلحة
عين المفسدة واما المقام الثاني فالتحقيق فيه ان لازم من قال في الامر الوجوبي بالاستلزام
للنهي عن الضد الخاص هو القول بالاستلزام هنا ايضا تمسكا بمثل ما مر في الامر الوجوبي و
اورد عليه بانه لو استلزم كراهة الضد الخاص يلزم انتفاء المباح فانما ما من وقت الا و
يندب فيه فعل واجيب عنه بان ضد الخاص للمندوب مكروه اذا كان المندوب معينا واما اذا
كان مخيرا فلا اشكال كما عرفت في الواجب التخييري والمندوب في كل وقت هو فعل مستحب
لان المستحبات لا تحصى كثرة وليس جميع الافعال ضدا خاصا لجميع المندوبات مع ان من الافعال
ما ليس ضدا لشيء منها واورد عليه ايضا بان النهي التنزيهي عن الضد الخاص هنا ليس الا لاجل المصلحة
في تركه فعليه نقول ان فعله اما ان يكون مكروها واما ان لا يكون ان كان الاول يلزم خلاف ما اصطلحوا
عليه في معنى الكراهة حيث قالوا ان المكروه عبارة عما يكون في فعله مفسدة غير لزومية لا في تركه
مصلحة كذلك وان كان الثاني يلزم ان يكون الاحكام التكليفية زائدة على الخمسة المشهورة وهذا ايضا
خلاف ما اتفقوا عليه واجيب عنه بانه لا شك في ان الشيء اذا كان في فعله مصلحة لزومية فهو
واجب واذا كان في فعله مفسدة لزومية فهو حرام واذا كان في فعله مصلحة غير لزومية فهو مندوب
واذا كان في فعله مفسدة غير لزومية فهو مكروه واذا لم يكن المصلحة والمفسدة لا في فعله ولا في تركه
فهو مباح انما الاشكال فيما اذا كان في تركه مصلحة غير لزومية او مصلحة لزومية او في تركه مفسدة لزومية
او مفسدة غير لزومية هل يكون خارجا عن الاقسام الخمسة التكليفية او داخلا فيها احتمالات
احدها خروج الاقسام الاربعة عن الخمسة اما لاجل عدم وقوعها واما لاجل عدم التسمية لها
وثانيها الدخول والتزام القول بان ما فيه مصلحة لزومية سواء كانت في فعله او في تركه فهو واجب
وما كانت فيه مفسدة لزومية كذلك فهو حرام وما كان في فعله او في تركه مصلحة غير لزومية فهو مستحب و
ما كان في فعله او في تركه مفسدة غير لزومية فهو مكروه وثالثها الدخول ايضا والتزام القول بان
ما كان فعله مطلوبا بالطلب الالزامي فهو واجب وما كان فعله مطلوبا بالطلب الغير الالزامي فهو
مستحب وما كان تركه مطلوبا بالطلب الالزامي فهو حرام وما كان تركه مطلوبا بالطلب الغير الالزامي
فهو مكروه ورابعها الدخول ايضا والتزام القول بان كلما امر به الشارع بالامر الالزامي فهو واجب
وكلما امر به بامر غير الزامي فهو مستحب وكلما نهى عنه بالنهي التحريمي فهو حرام وكلما نهى عنه بالنهي
التنزيهي فهو مكروه لا سبيل الى غير الثالث لفساد الباقي اما الاول فللقطع بتحقق هذه الاقسام
بل وتحقق التسمية لها ايضا واما الثاني فلانه مستلزم للخلاف على طريقة العرف فان السيد لو نهى

فيلزم من اعطائه لدينهم لطالب العلم مثلا لاجل علمه لكان اهل العرف مطبقين على ان الاعطاء حرام بحيث
لو ارادوا الوجوب يلتزمون بالتقييد ويقولون بان ترك الاعطاء واجب وكذا لو امر عبده باعطاء الدرهم
للرجل لعلمه مثلا ثم لو لم يعط الدرهم لكان مستحقا للعقاب عرفا وكان اهل العرف مطبقين على ان الاعطاء
واجب بحيث لو ارادوا اطلاق الحرام يلتزمون بالتقييد ويقولون بان ترك الاعطاء حرام ثم ان مقتضى الاحتمال
الثاني ان يكون الاول من اقسام الواجب والثاني من اقسام الحرام وقد عرفت طريقة العرف وان الناظر في
تشخيص الواجب عن الحرام انما هو التزام التقييد والعدم واما الرابع فلانه يفضي الى ما هو خلاف طريقة
اهل العرف ايضا فانه لو قيل لا تترك الزنا ولا تترك الغسل في يوم الجمعة لاطبقوا على ان الاول حرام والاخر واجب
لو ارادوا العكس يلتزمون التقييد ومقتضى الاحتمال الرابع ان يكون الاول من اقسام الواجب والاخر من اقسام
الحرام وقد عرفت طريقة العرف فظهر مما ذكرنا ان فعل الضد يكون من اقسام المكروه فهذا المقام يتعلق
الطلب العيني لا المنهي عنه تركه وان كان لاجل المصلحة في الفعل فليرد على المشهور القائلين بدلالة الامر بالشيء
على النهي عن ضده الخاص انهم كيف قالوا بهذه المقالة مع انها مستلزمة لنفي اغلب المباحات نظرا الى ان المستحبات
مستغرقة في جميع الاوقات ففي كل زمان اشتغل المكلف بالفعل المباح يصدق عليه انه تارك المستحب وفاعل
للمكروه بحيث كان لازم قولهم هذا فكيف تصدوا الجواب عن شبهة الكعبي في نفي المباح مع انه موافق معهم
في المدلول وان كان مخالفا لهم في الدليل ومشيرا الى ما قيل انه يمكن دفع هذا الايراد عنهم باحد الامرين
احدهما القول بعدم الامر الندبي في النهي التنزيهي عن الضد الخاص ومنع اللازم الذي ادعيناه سابقا
من ان كل من قال بالاقتضاء في الامر الوجوبي يلزم القول بالاقتضاء في المقام ايضا وثانيهما ما ظهر من
ان المشهور انما تصدوا الجواب عن شبهة الكعبي لاعتقادهم بانه ينفي المباح بالذات لا بالعرض ولا ريب ان
لازم مذهبهم في المقام انما هو نفي المباح بالعرض وانت خبير بما في ذلك هذا والمختار عندي في هذا المقام
انما هو المختار في السابق بعنوان ان فعل المباح مثلا عند فعله تارك للمستحب مفوت للمصلحة فالحق
عدم الدلالة هنا ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروهات وضده ايضا فان النهي عن الشيء كراهة
لا يستلزم استحباب ضده الخاص والوجه ظاهر بعد الاحاطة بما ذكرنا ثم **منهج** اختلفوا في ان
المطلوب من الامر المطلق المتعلق بالكلي في الظاهر هل هو الماهية او الفرد اي الجزئي المطابق للماهية الممكن
الحصول ويعبر بعضهم ايضا بالحقيقي لان الموجود في الاعيان هو الجزئي الحقيقي ولتوضيح الحال في
تحرير محل النزاع في المقال نقدم مقدمة وهي ان لصيغة الامر مثل اضرب اعتبارات ثلث بملاحظة النسبة
اليها الكلية والجزئية احدها ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى اعتبار الطلب الحتمي على الفور لكونه
حقيقة عنده فاستعماله في كل واحد من الوجوب الذي باستعمالها في افرادها وثانيها ملاحظتها
بالنسبة الى اعتبار المخاطبين وثالثها ملاحظتها بالنسبة الى اعتبار الضرب فافراده وهذه المواضع
متغايرة بالذات والحكم وبعضها بالنسبة الى اعتبار الثاني وضع حرفي فيتبنى والموضوع له هو
الافراد الخاصة لا ظهر في بحث وضع المشتقات فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع
الافعال والحروف واما بالنسبة الى اعتبار الاول فقد صرح بعض بانه ايضا وضع حرفي فيتبنى والموضوع
له هو الافراد الخاصة وصرح بعض اخر بان الظاهر انه من باب وضع اسم جنس مما ادعى المدبر يسمى حيث على

الحكم المطلق

في بيان ان متعلق الاوامر هو الكليات او الافراد

الحكم على المطلق ولا يسري الى الفرد المقصود المطوي في ضمير المتكلم وهو الرجل الخارجي فلم يعلق
الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ ولا تنزيله الخصوصية وبذلك يمكن اندراج محل
الكلام تحت الحقيقة ايضا لكونه حقيقة انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه
متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وهذا اشبه الامر على بعض
المعول بحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وصفاته حرفيا كونه بالنسبة الى ملاحظة النسبة
الى الفاعل فتامل وانظر تمام الكلام في بحث العام واما بالنسبة الى الاعتبار الثالث
فهو في محل الخلاف هنا فمنهم من قال بانها موضوعة لطلب الماهية اي ماهية الضرب ومنهم من قال
بانها للفرد وصرح بعض ان القائل بوضعها للفرد بين قائل بانها للفرد المعين اي الفرد المنتشر
وبين قائل بانها للمعين والظاهر ان القائل بالمعين يريد ان الوضع بالنسبة اليه حرفي اذا عرفت
ان النزاع هنا وان محله انما هو في الثالث دون الاولين فاعلم ان تحقيق الكلام في هذا المقام يقتضي
رسم مقامات الاول في بيان الحكم العقلي بمعنى ان الظاهر من اللفظ في هذا المقام هل هو تعلق الحكم
بالطبايع او بالافراد وبعبارة اخرى في بيان ما وضع له اللفظ من التعلق بالطبايع والافراد
الثاني في بيان ما وضع له اللفظ بحكم العقل وبعبارة اوضح في بيان انه هل يصح تعلق الاوامر
بالطبايع عقلا ولا بل لا بد بحكم العقل ان يتعلق بالافراد او يختلف المقامات ففي بعضها يتعلق
بالطبايع عقلا وفي بعضها بالافراد الاخير الثالث في بيان انه مع قطع النظر عن الحكم العقلي وعن ظاهر
اللفظ هل الاوامر الواردة الان في الكتاب والسنة المتعلقة بالاحكام الشرعية تكون متعلقة بالطبايع
او بالافراد الرابع في بيان انه هل يكون فرق بين الاوامر وغيرها في ذلك ام لا بل كل الاحكام فيه سواء
وبعبارة اخرى في بيان ان سائر الاحكام حكمها حكم الاوامر او مخالف له اما المقام الاول فالكلام
فيه يقع من جهتين الاولى في تحقيق ان ما وضع لطلب الامر في مثل صل واقم الصلوة وصم ويجب عليك
الصوم او الصلوة هل هو الطبايع او الافراد والثانية في تحقيق انه على فرض كون هذه الالفاظ
موضوعة بازاء الطبايع او الافراد فهل الدال على الموضوع له هو الدال على الحكم وهو الهيئة او الدال على
متعلق الحكم وهو المادة او المجموع من حيث المجموع وجوه واحتمالات اذ على فرض كون الموضوع له في هذه
الالفاظ هو الطبيعة يحتمل ان يكون الدال على الموضوع له وهو الطبيعة هو الهيئة في مثل صل والدال
على الطلب مثل يجب الصلوة ويحتمل ان يكون الدال عليه هو المادة المعروضة للهيئة مطلقا سواء كانت كلمة صلوة
في نحو يجب الصلوة او كالصاد واللام المرتب في نحو قولنا صل ويحتمل ان يكون الدال عليه هو الهيئة التركيبية
من الهيئة والمادة وايضا على فرض كون الموضوع له فيها هو الفرد يحتمل ان يكون الدال عليه هو الهيئة
ويحتمل ان يكون هو المادة ويحتمل ان يكون هو المركب منهما اما الجهة الاولى فاعلم انه لا خلاف ظاهرا
في انه لو صرح الامر بالافراد مثل ان يقول يجب عليك هذا البيع او هذه الصلوة المخصوصة او يقول اتيت بالصلوة
المخصوصة او يجب عليك الفرد المخصوص منها او الافراد المخصوصة او جميع الافراد من الصلوة لكان التعلق
في الافراد ويكون هذا الاستعمال حقيقة وهذا التكليف يكون جائزا لو لم يلزم التكليف بما لا يطاق منها
اذا اراد جميع الافراد انما الكلام والنزاع في المقام في انه لو اطلق الامر ولم يقيد المادة بوجودها في ضمن فرد

او الافراد

مخصوص او افراد مخصوصة او جميع الافراد كما لو قال صلّ او صم او اقم الصلوة او يجب عليك الصلوة او نحو
ذلك فهلها وضع له الامر حقيقة لغة هو طلب الماهية او الفرد الحق هو الاول بحجة كون الموضوع له فيه طلب الماهية امر هو
الماهية ابي نحو كان في مقابل طلب الفرد باتم نحو كان ولنا على المختار وجوه الاول التبادر عرفا فان
المتبادر من قول الآمر صلّ او يجب عليك الصلوة او اقم الصلوة او امرتك بالصلوة او انت مامور بالصلوة
او نحو ذلك انما هو كون المامور به هو الطبيعة وتعلق الامر بها مع قطع النظر عن كون الطبايع غير موجودة
في الخارج وهذا امر وجداني يعم عليه من كان له انس بطريقة اهل اللسان فثبت في اللغة ايضا باصالة عدم
النقل وقد يورد عليه بان ان اراد بان المتبادر امر غير معين بمعنى سبق عدم التعيين الى الذهن فهو مسلم ولكن
الفرد المنتشر ايضا كذلك باطل القول بالوضع للافراد الخاصة ايضا كذلك اذ لا يقال انه موضوع لفرد خاص
وان اراد به ان المتبادر هو الطبيعة المعروفة فهو ممنوع بل نقول ان السامع لا يبقى الى هذه الافراد وغير نظر
نظرا الى ان منع التبادر العرفي مكابرة محضة تشهد عليها الاوامر العرفية فانها مجردة عن قيد الخصوصية
لسواد منها الا الطبيعة ولا بناء العرف في الاتيان بالافراد انما هو من باب تحصيل الطبيعة المامور بها
اي من باب المقدمة كما لا يخفى على من له ادنى دراية الثاني الاتفاق من الكل لان النزاع بين
الفريقين ليس في الوضع بل انما هو في المراد فالقائل بتعلق الاحكام بالطبايع يقول بان المراد من الاوامر
المطلقة هو الحقيقة وهي الطبيعة والقائل بتعلقها بالافراد يقول بانه اريد من الاوامر خلاف ظواهرها
بالقرينة العقلية وهي عدم امكان ارادة الطبيعة عقلا كما سيجيء تحقيقه فان قلت دعوى الاتفاق
ممنوعة فان لازم مذهب من قال بان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الخارجية مع قوله بعدم وجود الكلي
الطبيعي في الخارج انما هو كون متعلق الالفاظ هو الافراد لانها الموجود في الخارج على مذهبه ليس الا
الافراد كما لا يخفى قلت هذا مسلم لو ثبت وجود من قال بانها موضوعة بازاء الامور الخارجية مع
هذا قال بعدم وجود الكلي الطبيعي ومن المظنون به بل ومن المقطوع به عدم وجود من قال بهذين الكلامين
معا وبالجملة فالاتفاق ثابت وسيعلم المصرح به في بعض العبارات مما تقدم الثالث ان الامر وما
في معناه اما موضوع بازاء تعلق الحكم بالطبيعة او بازاء تعلقه بالافراد ان كان الاول فهو المدعى وان
كان الثاني فنقول ان الدال على ارادة الفرد في مثل يجب الصلوة اما المادة التي تكون متعلقة للحكم و
هي لفظة الصلوة واما الهيئة الدالة على الطلب اي على الحكم وهو يجب الدال على الحكم واما المركب منهما و
الكل باطل اذ لا سبيل الى الاول لانه مستلزم اما للنقل او لتعدد الوضع في المادة وكلاهما خلاف الاصل
والتوضيح ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية بل اتفاقهم على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين
موضوعة للماهيات لا بشرط شيء وانها حقيقة فيها فعلى هذا نقول لو كانت المادة فيما نحن فيه دالة على الا
دالة على الفرد بالوضع لزم اما النقل او تعدد الوضع اما الملازمة الاولى فلان المادة المجردة لو كانت
في اللغة موضوعة بازاء الطبيعة مطلقا حتى فيما نحن فيه وورد عليها الامر ايضا مدعى انها موضوعة للافراد فيما تعلق
بها الحكم وللطبيعة فيما لم يكن متعلقة للحكم توجب القول بالنقل في الوضع المفروض واما الملازمة الثانية
فلان المادة المفروضة لو كانت موضوعة بازاء الماهية في غير موضع تعلق به الحكم واما فيما تعلق بها
الحكم فهي موضوعة بازاء الافراد لزم تعدد الوضع اذ لابد للواضع من وضعها للماهية فيما لم يتعلق بها

في مثل الصلوة في قولك يجب الصلوة او انت مامور بالصلوة

الحكم ولو

الحكم واخرى للافراد في محل تعلق بها الحكم ولا ريب ان كلا منهما على خلاف الاصل وفيها الوجه الثاني ان يكون
الالفاظ الخالية عن اللام والتنوين والاضافة موضوعة بازاء الجنس والطبيعة اذ على هذا الفرض
الوضع لا يجب تعدد المواد بخلاف ما اذا لم يكن لها الوضع فانه لابد حينئذ من تعدد الوضع بان كل لفظ
معرفا واخرى منونا وثالثة مضافا واما على القول بوضعها للطبيعة ففي كل لفظ يلزم وضع
وثلثه اوضاع نوعية كما سيجيء تحقيقه فيما ذكر في بحث العام والخاص فانظر ولا الى الثاني
ايضا اعني لا سبيل الى القول بكون الدال على الطلب وهو يجب في المثال المذكور موضوعا لافادة الفرد
وارادته وذلك لان دلالة الدال عليه على ارادة الفرد لا يخلو اما ان يكون بطريق كونها القرينة الدالة
على ان المراد من المتعلق والمادة اعني بها الصلوة هو فرد الصلوة فيراد الافراد من المتعلق وكان
الدال على الحكم قرينة على الارادة واما ان يكون بطريق اخذ الفرد في معنى الدال على الطلب بكون معنى
يجب اي طلب منك الفرد مما تعلق به الطلب وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون قولنا يجب قرينة ولو
بحسب وضع الواضع على ان الصلوة الموضوعة للماهية مستعملة في خصوص الفرد وارادة الفرد من الدال
على الحكم حتى قرينة الاتحاد اذ يكون معنى يجب الصلوة حينئذ يجب افراد الصلوة واما ان يكون قرينة على
ارادة الفرد من الصلوة بطريق استعمال الكلي في الفرد بان يكون الدال على الفرد شيء خارج ويكون المادة
مستعملة في معناها الحقيقي اعني الماهية ان كان الاول فيستلزم المجاز لان استعمال الكلي في الفرد مع
قيد الخصوصية لا من باب استعمال الكلي في الفرد مجاز وهو خلاف الاصل وان كان الثاني ففيه مستلزم للتقييد
الطبيعة بوجودها في ضمن الفرد والتقييد ايضا خلاف الاصل وان كان الثاني اعني كون الفرد ماخوذا
في معنى يجب بطريق الاضمار والجزئية فيستلزم التجريد فيما يجب عليك فرد من الصلوة اذ بعد ذكر الفرد
لابد من تجريد يجب عن الدلالة على الفرد كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى الاية فانه بالنظر الى اسرى موضوعة بازاء السير في الليل ولا ريب ان التجريد ايضا خلاف الاصل ولا
الى الاخير ايضا بالنظر الى الثالث ايضا نظرا الى انه لو قيل بان ارادة الافراد من المجموع المركب من
المادة والهيئة بعد ورود عليها ولا ان يكون وضع كل واحد من الدال على الحكم والدال على المتعلق بانا معناها
ووضع جديد للمجموع المركب في محل النزاع والاصل عدمه وثانيا ان كلا من الجزئين اما ان يكون دالا
على معنى اولا والثاني باطل لانهم العرف المعنى من كل منهما حينئذ واما ان يريد الفرد من المادة او من الحكم
والطلب فقد عرفت فساد ذلك وبالجملة يعني وضع المركب لطلب فرد الصلوة لا يخلو اما ان المركب
قد وضع لذلك المعنى بان يكون الاجزاء فيه من قبيل ز و ي د في زيد واما ان كلا من جزء اللفظ
دال على جزء من المعنى المركب اعني طلب الفرد من الصلوة اما الاول فلا يعقل بل لا تفاقهم على ان عرفا من
اجزاء ذلك المركب المعنى عند الاستعمال وليس جزئيته كزاء زيد وياؤه وداله واما الثاني فيرد ضربا
الدال على الفرد اي جزء منه هل هو لفظ الصلوة او لفظ يجب فيرد عليها حينئذ ما مر سابقا من التقييد او
من المجازية والتقييد والتجريد والاشتراك والنقل مضافا الى ان الاجزاء اعني لفظ يجب ولفظ الصلوة
في قولنا يجب الصلوة موضوعة للمعنى قطعا والاصل عدم طرو الوضع الشخصي للهيئة التركيبية الى الطبايع
ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة بازاء تعلق الاحكام بالطبايع فهو المطلوب واما اذا كانت موضوعة بازاء

تعلقها بالافراد حتى يكون المطلوب من الامر هو الفرد وضعا فلا يخ اما ان يكون الموضوع له كل الافراد او
بعضها ان كان الاول يلزم التكرار والتاكيد لو حصل التصريح بوجوب كل الافراد كما لو قال يجب كل افراد
الصلوة والتناقض لو حصل التصريح بوجوب البعض كما لو قال يجب بعض افراد الصلوة وان كان الثاني
ايضا يلزم ذلك بخلاف ما لو كانت موضوعة للطبيعة المطلقة اذ لا يلزم ح النقض والتكرار والحال
انه لا يلزم نقض ولا تاكيد في الصورتين عرفا وهما على خلاف الاصل ولا ينصار اليه الا بدليل وليس
ويكون الجواب عنه بان الموضوع له هو كل فرد فرد في الجملة او مطلق الفرد فلا يلزم التكرار والتناقض ح
كالطبيعة الخامس انه لا يخفى ان المتبادر من الدال على الحكم هو الوجوب العيني فنقول ح لو كان الفرد
هو الموضوع له لكان اما فردا معينا عند الامر والمامور واما فردا معينا عند الامر فقط واما فردا معينا
عند المامور فقط واما فردا ما واما كل الافراد استغراقا واما كلها بدلا وتخييرا والاول تلبيس لا تفاق
والثاني اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق والثالث خلاف الفرض اذ المفروض عدم التعيين عند الخطاب
والرابع لا يقول به القائل بتعلق الاحكام بالافراد وهو نظر والخامس خلاف الاتفاق مع انه مستلزم
للتكليف بما لا يطاق والسادس موجب لحمل الدال على الوجوب العيني المتبادر من الوضع بالتبادر الوضعي
على الوجوب التخييري وهو خلاف الاصل لكونه اما مجازا او تقييدا فظهر ان الحق هو ان الاوامر
موضوعة لطلب الماهية والطبيعة لا سيما في مثل الامر في صل وصم ونحوهما نظرا الى ان مثل
هذه الاوامر ماخوذ من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء
وقد نقل عليه السكاكي اجماع اهل العربية ولا تفيد الماهية الا طلب تلك الحدث مع ان الاصل عدم
الزيادة على ان الظاهر من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف والتفرد
لكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على الخلاف من جهة العقل فقد تريهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد
مثل انهم يقولون في بحث افادة الامر للمرة او للتكرار او الفور وعدمه وغيره ان الامر لا يقتضي الا
طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو
الفرد وجوابه عن حكم العقل سيظهر واما الجهة الثانية ففي بيان انه على تقدير كون الامر موضوعا للطلب
الطبيعة كما هو التحقيق فهل الدال على الطبيعة ماذا وعلى الطلب ماذا وهل الدال على كل واحد منهما هو
المركب والدال للمركب متعدد مطلوب بان يدل الهيئة على الطلب والمادة على الطبيعة الحق الاخير فان
الطبيعة مستفادة من اللفظ الدال على متعلق الحكم والحكم والطلب مستفاد من الهيئة في مثل صل وصم
ومن مثل يجب وامر في مثل يجب الصلوة وامرتك بها فيكون من باب الدالين والمدلولين لا ان
يكون تعلق الحكم بالطبيعة مفاد المادة فقط ولا ان يكون تعلقها مفاد الهيئة فقط ولا ان يكون
تعلقها مفاد المركب من حيث كونه دليلا واحدا بل هو مفاد المركب من حيث هو متعدد مطلوب بان
يدل الهيئة على الطلب والمادة على الطبيعة في نحو قولنا يجب الصلوة واقم الصلوة والدليل على ذلك
وجوه الاول قد عرفت ان المتبادر عرفا من يجب هو الوجوب المطلق ومن الصلوة طبيعتها ومن
المركب منهما وجوبها وكذا في اقم الصلوة وكذا صل ونحوه فان من الهيئة يستفاد الطلب ومن المادة
يستفاد الطبيعة ومن اسناد احدهما الى الاخر يستفاد طلب تلك الماهية الثاني الاتفاق من القائلين

فان الموضوع له هو الطبيعة على ان الدال على الطلب الهيئة والدال على الطبيعة هو المادة كما مر
اليه الاشارة الثالث ان الدال على الطبيعة اما ان الدال على متعلق الحكم اي المادة او جزؤه انه كان
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون الدال عليها هو الهيئة او المركب من المادة و
الهيئة ان كان الاول فيرد عليه ان المادة اي المتعلق للحكم كالصلوة ح اما ان تكون في مثل يجب
الصلوة مهملة ولا يراد منها شيء واما ان تكون مستعملة في معنى في المثال المذكور ان كان الاول
فهو باطل بالاتفاق وللزوم اللغوية في ذكر المادة والمشي على غير طريقة اهل العرف واللغة وان كان الثاني
فلا يخ اما ان يكون المادة ايضا مستعملة في الطبيعة ويراد منها ما اريد من الهيئة بعينه واما
ان يكون مستعملة في غيرها ويريد منها غير ما يريد من الهيئة ان كان الاول فهو باطل ايضا للزوم اللغوية
وذكر المادة مخالفته للاتفاق والنقض بمثل وضع المترادفات ضعيف لان وضعها انما يكون
من جهة التوسعة وهو منفك هنا اذا احدهما عن الاخر بخلاف ما نحن فيه فان احدهما لا ينفك عن
الاخر قط وان كان الثاني فنقول ان ذلك الغير اما هو الفرد للطبيعة المرادة من الهيئة او غير الفرد
ان قلت بالاول فهو ايضا باطل لما مر من ان ارادة الفرد لا يمكن لا من الهيئة ولا من المادة ولا من
المركب منهما وان قلت بالثاني فبطلانه بالبيان مع انه ايضا باطل بالبداهة وان كان الثاني اي
كون الدال على الطبيعة هو الهيئة التركيبية من المادة والهيئة اي المركب منهما فهو ايضا فاسد اذ التركيب
ان كان من باب تركيب الخط مثلا بان يكون المركب دالا والاجزاء مهملة فهو باطل بالاتفاق وان
كان كل جزء دالا على جزء المعنى فنقول ان الدال على الطبيعة اي جزء فان كان المادة فهو المطلوب وان
كان الهيئة ففيه ما مر وبالجملة ان كان الثاني ففيه مضافا الى ان الوضع للهيئة التركيبية خلاف الاصل
وثبوته يحتاج الى دليل ليس ان الدال على المتعلق ح اما هيئته شيئا ام لا والثاني باطل لفهم العرف
البداهة وعلى الاول اما ان يكون الطبيعة او غيرها والثاني حكمه بالبداهة والاول يلزم ايضا اللزوم اللغوي
اذ الطبيعة مستفادة من التركيب على الفرض فتم واما المقام الثاني ففي ان علم ان تحقيق الكلام فيه من
حيث تعلق الحكم بالطبيعة او بالفرد او بالتفصيل بين الموارد من حيث حكم العقل لا اللفظ يقتضي رسم
مقدمتين الاولى في ان الكلي الطبيعي موجود ام لا الثانية في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان او
بالوجوه والاعتبارات او التفصيل بالتبعيض او كل شيء قابل للامرين او بعض الاشياء قابل للامرين و
بعضها يكون الحسن والقبح فيه ذاتيان وبعضها يكونان فيه بالوجوه والاعتبارات وعلى فرض القابلية
لهما عند العقل يمكن وجود القابلية في الواقع ويمكن القابلية في نظر المكلف اما المقدمة الاولى
فاعلم ان الكلي على ما ذكره اهل الميزان على اقسام ثلثة الكلي العقلي والكلي المنطقي والكلي الطبيعي والمراد
بالكلي المنطقي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وبالكلي الطبيعي مصداق ذلك الكلي المنطقي اي معروضه
وبالكلي العقلي المركب منهما يعني ان الكلي الطبيعي مقيدا بوصف عدم امتناعه على الكثيرين بان يكون القيد
داخلا والقيد خارجا كلي عقلي لا يعني ان المركب من العارض والمعروض معا كلي عقلي والحاصل ان الحيوان
او الانسان مثلا من حيث ملاحظة عدم امتناعه على الكثيرين كلي منطقي ومن حيث كونهما معروضين لذلك الوصف
كلي طبيعي ومن حيث ملاحظة كونهما موصوفين بذلك الوصف ومعروضين له بطريق دخول القيد وخروج القيد كلي

فان قلت شرائط شخص ليس الا جزاءه المركبة معنى مستقل ١٢

متعلّق ومراد من قال بأن المجموع المركب فقط هو ما قلناه لا التركيب حقيقة والتنازع في المسئلة الآن في وجود
الكلي الطبيعي باصطلاح اهل الميزان وفي وجود المفاهيم التي تستفاد من المصادر واسماء الاجناس المجردة
عن اللواحق كضرب وقتل وضرب وانسان وحيوان ونحو ذلك باصطلاح اهل الاصول اذا عرفت محل
النزاع فاعلم ان المحققين ذهبوا الى ان الكلي الطبيعي في الخارج موجود وقال بعض بعدم وجوده ثم شرف
شئ من القولين لا يكون موافقا للاصل وتوضيح ذلك انه ذهب المحققون الى انه يمكن وجوده في الخارج كما
انه موجود في الذهن وقيل بانه ممتنع الوجود خارجا لكن كل من قال بامكان وجوده قال بوجوده وكل من قال
بعدم وجوده قال بامتناع وجوده في الخارج وان كان كل من الامكان وعدم الوجود اعم من الوجود والامتناع بمعنى
ان الامكان اعم من الوجود وعدم الوجود اعم من الامتناع ولكنه قد انعقد منهم الاتفاق على عدم القول بالفصل
بين الامكان والوجود وبين عدم الوجود والامتناع ثم يكون الاصل من حيث الامكان والعدم مع القائلين بالامكان
ومن حيث الوجود والعدم مع القائلين بالامتناع فلو لم يكن في البين اجماع مركب لحكمنا بالامكان وعدم الوجود
عملا بالاصلين ولكن لما قلنا بالامكان يثبت الوجود بعدم القول بالفصل ولو قلنا بعدم الوجود يثبت الامتناع
بذلك فيتعارض الاصلان بتعارض الاجماعين فلا اصل في البين ثم هذا بحسب الاصل واما من حيث الدليل
الاجتهادي فالتحقيق ما ذهب اليه المحققون من وجوده قلنا على ذلك وجوه سبعة الاول البداهة
فالوجدان بيانه انك اذا رأيت شيئين ابيضين فلا ريب انك تلاحظ البياض الموجود في احد الشيئين
بوصف كونه في ذلك الشئ وفي هذا المحل وقد تلاحظه بوصف عدم كونه في هذا المحل ولا ريب ان البياض
بهذين اللحاظين ليس الا الكلي الطبيعي وقد تلاحظ البياض الكائن في احد الشيئين في حال كونه في هذا
المحل لا بملاحظة كونه فيه او في غيره وتجرده بذلك للبياض معراة عن الضدين فذلك البياض بذلك اللحاظ
اعني الغاء خصوصيات المحل الموجود في المحل الخاص لا بوصف كونه فيه كلي طبيعي وانه موجود في الشيئين وانه
قدر مشترك بينهما ولكن ذلك البياض الملاحظ بهذا اللحاظ لما كان محله متعددا فتعدد بتعدد المحل واما في الذهن
فلما اتحد محله فاتحد بنفسه وهذا هو مرادهم من ان وحدة النوع لا تنافي تعدده الا مكثر ولا يصاف باشتراك
البين ان المراد بها ليس الاتحاد الحقيقي فان المتحد الحقيقي من حيث انه متحد لا يمكن تعدده بل المتبادر بالواحد
ما يعتبر بل المراد اتحاده باتحاد محله وتعدده بتعدد محله والحاصل انا نرى بالوجدان والعيان من دون
احتياج الى اقامة برهان ان افراد النوع الواحد والكلي الواحد لها مميزات وخصوصيات يتميز بها بعض الافراد
عن بعض وان لها جامع وقدر مشترك وشئ واحد موجود في الكل في الخارج والمنكر مكابر لوجدانه لانه نرى
بالعيان والوجدان خصوصا في الاجسام قدرا مشتركا بين الافراد بحيث يكون ذلك القدر المشترك موجودا
في الجميع كالاستقامة للانسان والنطق الثاني ان الكلي الطبيعي لو لم يكن موجودا لما صح حمل الكلي على
افراده فلا يصح قولنا زيد انسان والتالي باطل لانه صحيح بالاتفاق فكذا المقدم اما الملازمة فلان
الموضوع والمحمول لا يخلو اما متعددان ذهنا وخارجا واما متحدان ذهنا وخارجا واما متحدان ذهنا و
متعددان خارجا واما متعددان ذهنا ومتحدان خارجا اما الثالث اعني الاتحاد في الذهن والتعدد
في الخارج فغير متصور بنفسه فضلا عن صحة الحمل معهما فهو لعدم امكانه حتى يصح الحمل واما
الاول اي عند تعددهما ذهنا وخارجا وتغايرهما في الذهن والخارج كزيد وعمرو فلانه

والمحمول فلا

والمحمول فلا يجوز حمل احدهما على الآخر اتفاقا لظهور الكذب ولزوم حمل المغاير على المغاير واما الثاني
اي اذا اتحدا ذهنا وخارجا فهو قسمان احدهما ان يكون الحمل فيه حمل الشئ على نفسه
ويكون الحمل للتنبيه وخاليا عن الفائدة كقولنا زيد زيد وهذا ايضا خارج لانه لا كلي
لغوا واظهار للتنبيه وتوضيحا للواضحات ومستهجنا عند اهل العرف والعادات وثانيهما
ان يكون الموضوع والمحمول ايضا بذاتهما متحدين ولكن كان الحمل فيه موجبا لتصور ادراك ما
يصح الحمل مع الاتحاد ذهنا وخارجا للفائدة كقولنا هذا زيد لمن كان عالما بوضع زيد لاحد لكن
لا يعلم المسمى بالتفصيل فان هذا وان كان موضوعا لهذا الشخص بالوضع العام والموضوع له الخاص
وكذا زيد ولكن لما حصل الفائدة بالاجمال والتفصيل صح هذا الحمل بل ذلك يرجع في الحقيقة الى
المتعدد ذهنا والمتحد خارجا واما الرابع وهو المتعدد ذهنا والمتحد خارجا كزيد ومفهوم
الانسان فالحق ان الموضوع والمحمول فيه اي في الرابع شيئان متعددان ذهنا احدهما اعم والآخر
اخص واما في الخارج فعلى المختار من وجود الكلي الطبيعي هما شيئان متحدان في الخارج موجودان
بوجود واحد احدهما الاخص والآخر الاعم فحمل الاعم على الاخص الحمل ح صحيح بالاتفاق فلا فانا
لو لم نقل بوجود الكلي الطبيعي يلزم بطلان ذلك الحمل لكون الاعم حينئذ المحمول على هذا القول معدوما
مغايرا للموضوع لظهور تغاير الموضوع والمعدوم فيصير الحمل ح من باب حمل المغاير على المغاير
كقولنا زيد عمرو وقد مر بطلانه بالاتفاق وتبادر او صح زيد انسان في قولنا زيد انسان
اما موجودان بوجود واحد في الخارج فهو المدعى اذ به يثبت وجود الكلي الطبيعي في الخارج او ما
لا يكونان موجودين بوجود واحد فيه فيلزم بطلان ذلك الحمل لظهور تغاير الموضوع والمعدوم
والاتفاق على بطلان حمل احد المتغايرين على المتغاير الآخر فان قلت ان المسلم من بطلان حمل
المغاير على المغاير انما هو في حمل احد الموجودين المتغايرين على الآخر كزيد عمرو واما المتغايرين اللذين
احدهما موجود والآخر معدوم كزيد انسان فلا بل يكفي الوجود الذهني ح قلت لو صح حمل المتغايرين
كل على الآخر لصح حمل الحجر الذي هو كلي طبيعي على زيد فيقال زيد حجر لان الانسان والحجر كلاهما
معدومان في الخارج على قولك وموجودان في الذهن فاذا صح حمل المتغاير على المتغاير لصح حمل
كل منهما على زيد مع انه باطل بالاتفاق وحاصل الكلام في المقام ان المراد بالانسان في قولنا
زيد انسان اما الفرد المعين الذي هو زيد واما الفرد المعين الذي هو غير زيد كعمرو مثلا واما فردا ما
واما الطبيعة اما الاول فباطل لان الانسان ح بمعنى زيد مجازا فالمعنى زيد زيد وقد مر بطلان
حمل احد المتحدين على الآخر لان حمل الشئ على نفسه باطل الا لفائدة كهذا زيد للفائدة المذكورة واما
الثاني فهو ايضا باطل لبطلان حمل احد المتغايرين على الآخر كزيد عمرو بالاتفاق واما الاخيران
فلانهما كانا فردا من الانسان تم المطلوب وثبت المدعى اذ كلاهما كليان طبيعيان فان قلت نختار
الجواب عن قولك ان المراد هو الاخيران ولكنهما موجودان ذهنا لا خارجا بل في الخارج معدومان
قلت فقد مر الجواب عنه الثالث ان افراد النوع الواحد كالانسان مثلا بل الصنف الواحد
والجنس الواحد اما ان يكون بينها شئ مشترك في الكل كان الكل من الافراد خصوصيات ام لا يكون

ان قلت بالثاني فقد انكرت ما هو بديهي عند الكل ومتفق عليه وان قلت بالاول فنقول انه بعد
الاشتراك بين الافراد اما موجود في الخارج ام ليس بموجود فان قلت بالاول فالمطلوب ثابت
ان قلت بالثاني فهو مستلزم للقول بنفي الاشتراك اذ حينئذ لا شيء يحصل به الاشتراك في الخارج فلا
اشتراك لا يقال ان الاشتراك بين تلك الافراد انما هو في الذهن اي في شيء جعلي ذهني اعتباري لا حقيقي
خارجي لانا نقول فلم اعتبر الذهن اشتراكها في الانسانية دون الحجرية مثلا في افراد الانسان
ولم يعتبر الاشتراك في الانسانية في الافراد الحجر وذلك كاشف عن ان هنا شيئا متأصلا
لا انه مجرد اعتبار المعتبر فتم والحاصل انه لا ريب في ان الاشتراك في الشيء لا يحصل الا بان
يكون ذلك الشيء موجودا في الافراد المشتركة فيه ذلك الشيء فتم الرابع انه لا ريب في
وجود الكلي الانتزاعي من افراد الانواع حتى على مذهب من لا يقول بوجود الكلي الطبيعي فنقول
ح انه لا ريب ان الكلي منتزع من الافراد والانتزاع فعل من افعال الشخص يحتاج الى فاعل اي
منتزع بكسر التاء والى منتزع والى منتزع منه اعني محل الانتزاع اما الفاعل فهو هنا هو
الشخص المتصور واما المنتزع فهو الصورة الخيالية المنتزعة واما المنتزع منه فلا بد ان
يكون هو الافراد ولا ريب في خصوصيات الافراد من حيث الخصوصية ليست قابلة لانتزاع الصور
الكلية منها فلا بد في الانتزاع للصورة الكلية من شيء كلي كان قدرا مشتركا بين الافراد ليمتاز
به افراد ذلك النوع عن افراد النوع الاخر فنقول ان المنتزع منه الكلي اما ان يكون موجودا في الخارج
ام لا والاخير باطل اذ ذلك مستلزم لرفع الانتزاع والمنتزع اذ المنتزع لا يكون الا من المنتزع منه
وحيث لا يوجد المنتزع منه لا يمكن الانتزاع اذ انتزاع الشيء عن لا شيء غير معقول فتعين الاول
وهو المدعى فتم لا يقال انا لعله المسلم ان الشيء المنتزع الموجود في الخارج يحتاج الى المنتزع
منه في الخارج واما الشيء المنتزع الموجود في الذهن فلا يحتاج الا الى الذهن لانا نقول لو كان
الامر كما قلت يلزم لا ننتزع من افراد الابيض السواد ومن افراد الاسود البياض مع انك معترف بعدم
الاحتياج الى الوجود الخارجي فتدبر الخامس ان العقلاء قد اتفقوا على وجود الكلي الطبيعي وتعلق
التكليف به ولا ريب ان اتفاقهم حجة شرعا ووضعا اما المقدمة الاولى فلانه لا شك في ان الشارع
اذا قال صم او صل يتبادر الى اذهان اهل العرفان ان المامور به ومراد الامر انما هو الماهية المتعلقة
الا بشرط لما مر من ان المتبادر عرفا ان ما وضع له تلك الالفاظ هو ارادة الماهية من حيث هي ولا
شك ايضا انهم يعتقدون ان مراد الامر انما هو ما افاده اللفظ وهو الطبيعة من حيث هي ولا شك
ايضا انهم ياتون بعد تعلق الامر على اعتقادهم بالطبيعة بالافراد باعتقاد انهم اتوا بالماهية من حيث
هي التي هي مراد الامر باعتقادهم فظهر من هذه الامور الثلثة المذكورة ان اعتقاد كل اهل العقول
هو ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن الافراد ولذلك ياتون بالافراد باعتقاد الامتثال بنفس الماهية
وقد جرت سيرة العقلاء خلفا وسلفا صغيرا وكبيرا على ذلك في كل عصر ومصر واما المقدمة الثانية
فنقول انه لا ريب ان بعد اتفاقهم على وجود الكلي الطبيعي يكون ذلك الاتفاق منهم حجة قطعا اذ من
المقطوع به انما هو فساد خطاء كل العقلاء بل هو مستلزم لخطاء جميع اهل العالم ومع انه كاشف عن وجود



وهذا الكلام ان ... [illegible] ... الكلي الطبيعي ... [illegible]

وهذا الكلام انما ينفع مقام اثبات وجود الكلي الطبيعي عقلا ... ١٢

الكلي الطبيعي قطعا ولو سلمنا حصول القطع منه لنقول ان بناءهم حجة من باب التعبد والسببية للكل
لنفيهم وهو لزوم الاغراء بالجهل لولا ذلك فتم ولئن تنزلنا وسلمنا عدم دلالة بنائهم على وجود
الكلي الطبيعي وعدم كشفه عن وجوده لنقول ان ذلك يكفي في اثبات ما نحن بصدده فان غرضنا في
اثبات وجود الكلي الطبيعي اثبات جواز تعلق الاحكام بالطبايع ومجرد اعتقاد اهل العقول بثبوته
ان سلمنا كونه خطاء لعدم عثورهم على الدقايق الفلسفية كما قلنا في اثبات ما نحن بصدده كان
الاحكام وردت على طبق متفاهم اهل العرف لا على ما جرت عليه الدقايق الفلسفية فتم السادس
ان المتفق عليه كما نقل كون اسماء بل جميع اسماء الاجناس موضوعة للكليات والماهيات من حيث هي فح نقول
ان تلك الماهيات اما موجودة في الخارج واما معدومة وما ثبت فيه ان كان الاول فالمطلوب ثابت وان كان
الثاني يلزم ارتكاب التعويل للاغراء بالجهل من الواضع مع انه حكيم لا يصدر منه شيء منهما لانه اما
الله تعالى واما البشر الذي يكون حكيما بان يكون نبيا او وصي نبي واياما كان لا يتجه ان يكون الواضع حكيما و
اذا كان حكيما فكيف وضع الالفاظ للامور المعدومة مع انه يمكنه الوضع للافراد الموجودة نظرا الى
الوضع العام والموضوع له الخاص كاسماء الاشارة على مذهب المتاخرين مع انه مستلزم للاغراء بالجهل حيث
ان العبيد بمجرد سماعهم الاجناس كحيوان الرجل ينصرف ذهنهم الى الطبيعة وتعلقها بالخارج فلنا فلا بد من وجود
الكلي الطبيعي رفعا للتعويل والمذكور عنها للزوم الاغراء بالجهل على الواضع الحكيم فان قلت كيف تقول انه لا يصح وضع
اللفظ للمعدوم من الحكيم مع انه واقع كلفظ شريك الباري ولفظ المعدوم والممتنع قلت
اما لفظ شريك الباري فلم يوضع للمعدوم بل لفظ الشريك وضع للموجود كشريك زيد وكذا لفظ
الباري فانه وضع لذاته ولكن حصل من التركيب الاطلاق على الممتنع وعلى غير الموجود واما لفظ
الممتنع والمعدوم فالجواب عنهما ان اللفظ الموضوع لغير الموجود متمثل قسم بوجه فهو مع عدم
الوجود كهذين اللفظين وهذا صحيح اذ لا اغراء بالجهل فيه وليس كذلك بالنسبة الى الوجود لما هو داخل فيه كالالفاظ
الموضوعة للاجناس مع هذا ليس بصحيح لانه مستلزم للاغراء بالجهل والتعويق كما ترى فان قلت لانم بطلان
الاغراء بالجهل الموقع للمكلف في خلاف المقصود بل المسلم منه قبح الاغراء بالجهل هو ما وقع المكلف في خلاف
المقصود وههنا ليس كذلك لان المامور اذا اعتقد انه اراد منه الامر الطبيعة واتى بالفرد الذي كان هو
المكلف به لا الامر حقيقة معتقدا انه الطبيعة المطلوبة منه يحصل له المقصود منه ح وعلى الكلي الطبيعي في
الخارج ام لا يوجد قلت انا لو كان المكلف يمكن ان يحصل تعلق الامر بالطبيعة المعدومة وبالفرد الموجود
الذي هو المكلف به حقيقة وتعيين امر اذا كان يحصل المكلف على تقدير تعلق الامر بالطبيعة وبالفرد معا فما
الداعي لو صدر اللفظ لها مطلقا وترك الوضع للموجود مع كونه بعيدا عن العاقل فلا جرم لا بد من كون
اختيار ذلك لاصالة وجود الكلي الطبيعي ولا سيما اذا كان الواضع هو الله تعالى فانه اشد في عدم ارتكاب
المرجوح فتنظر السابع انه لا ريب في ان الاخص مركب من الاعم والخصوصية لانه لو لم يكن
الاعم جزءا للاخص لم يكن الاخص اخصا ولا ريب ايضا في وجود الاخص في الخارج فح نقول ان
الاعم اما ان يكون في الخارج موجودا ام لا ان كان الاول فهو المدعى وان كان الثاني يلزم عدم تحقق
الاخص ايضا لاستحالة وجود المركب بدون احد جزئيه ولكن عدم وجود الثاني باطل فالاعم يكون موجودا

وهو المطلق وهو منظور واضح نظرا الى ان المراد بكون الاعم جزءا للاخص ان كان انه جزء الخارجي فممنوع
وان كان المراد الذهني فمسلم ولا يجدي بذلك نفعا والحاصل لو اريد من تركيب الاخص من الاعم
والخصوصية في الخارج فممنوع وان اريد منه تركيبه في الذهن فهو مسلم لكن لا يجدي لان غاية ما يلزم تحقق الاخص
في الذهن بدون الاعم لا عدم تحققه في الخارج كما لا يخفى واما المقدمة الثانية فتحقيقها يحتاج الى بيان معاني
الحسن والقبح وبيان ما هو محل النزاع منها اعلم ان الحسن والقبح قد يطلقان ويراد بهما المصلحة والمفسدة كما
قيل ذبح حسن لاعدائه قبيح لاوليائه وقد يطلقان ويراد بهما ما يلايم الطبع وما ينافره كقولك شرب الماء حسن و
شرب الدواء قبيح وقد يطلقان ويراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح وقد يطلقان
ويراد بهما ما يستحق فاعله المدح والذم وقد يطلقان ويراد بهما ما لا عيب فيه اي لا حرج فيه وما فيه العيب
والحرج اذا عرفت تلك المعاني فاعلم ان الاولين مما لا خلاف فيهما فان العقل يدركهما وكذا الثالث وان كان يظهر
من بعض النزاع فيه فالنزاع انما هو في ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين كما سيجيء تفصيله في
الادلة العقلية اذا ظهر ذلك فاعلم انهم اختلفوا اولا في ان الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في
الاشياء او ليس فيها صفة كامنة ولكن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والحكماء ليست معللة بالاغراض
اختار الامامية والمعتزلة الاول وقالوا ان الله سبحانه لا يريد الا ما فيه الصفة الكامنة والاشاعرة الثاني
وبعبارة اخرى ان الاشاعرة يقولون ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل وان احكام الله تعالى معللة بالاغراض ثم
اختلفوا في ان العقل هل يدرك الحسن والقبح بمعنى كون فاعل فعل مستحقا للمدح او الذم ام لا فاختار الاول
عدا الزركشي منهم الاخبرية والامامية والمعتزلة الاول ثم اختلفوا في ان العقل بعد ادراكه المدح والذم هل يدرك
استحقاق الثواب والعقاب ايضا ام لا فاختار الامامية الاول لكن الظاهر ان بعض الاخباريين خالف الامامية
هنا وحكم بالاخير ثم اختلفوا بعد القول بادراك العقل المدح والذم والثواب والعقاب في انه حجة ام لا وهذا
هو نزاعهم في كون ما يستقل به العقل حجة ام لا فالمجتهدون كلهم او بعضهم على الحجية والاخباريون على
العدم اذا علمت ذلك فاعلم ان الحق في الخلاف في المقام الاول هو الاول وفاقا للامامية لتبعية الاحكام للصفات
الكامنة والدليل عليه ما يأتي في الادلة العقلية انه من لزوم التعويه في تشريع الاحكام وارسال الرسل
لولم تتبع الصفات اذ بعدما كان الافعال بانفسها وبذواتها مع قطع النظر عن الامر والنهي متساوية لم يكن
لها حسنا ولا قبحا لا بالذات ولا بالوصف اللازم ولا بالوجوه والاعتبارات بل يكون حسنها معلولا من الامر وقبحها
معلولا من النهي ولا ريب انها لو كانت بذواتها وبانفسها متساوية لما معنى للامر ببعض والنهي عن بعض
آخر لان الفاعل المختار لا يصدر منه قول ولا فعل الا لداع وغرض واذا كانت الافعال متساوية فلم يكن داع
وثمرة في فعل بعضها وترك بعضها فلم يأمر ببعضها وينهى عن بعضها ليكون عبثا فلا بد ان يكون هناك داع
وغرض بسببه حصل تلك الاحكام والتشريعات فان قلت الداعي لتشريع الاحكام انما هو حسن اطاعة العبد
وانقياده ليستحق الثواب على فعل المأمور به والعقاب على تركه بعد ان الفعل والترك لم يكن فيه من حيث هو
صفة الا ان الامر يكون سببا لاطاعة العبد واطاعة العبد للمولى حسن من حيث هو فلا يكون تشريع الاحكام
خاليا عن الداعي ولكن ليس لكل فعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامر والنهي صفة يكون علة للامر و
النهي ومحل النزاع انما هو في ذلك قلت الامر كما ذكرت من وجود داع في تشريع الاحكام بحوث من

لزوم اللغوية

لزوم اللغوية في تشريع الشرايع ولكنا نقول لو لم يكن في الافعال قبل الامر والنهي صفات تكون علة للامر
والنهي بل كان الداعي مجرد اطاعة العبد وانقياده يلزم الترجيح بلا مرجح في الخصوصيات فلم امر بالصلاة
ونهى عن الزنا مع كونهما متساويين بنفسهما ولم رجح الامر بالصلاة على النهي عنه ولم لا يعكس لامكان
حصول الاطاعة والانقياد على الغرض يحصل بايهما اتفق كان فلا بد من مرجح للخصوصيات من حسن
ذاتي في نفس الفعل المأمور به مع قطع النظر عن الامر وكذا الكلام في الامر ثم ان الحق في المقام الثاني
هو ادراك العقل المدح والذم كما سيظهر ذلك ايضا في الادلة العقلية ثم ان الحق في المقام الثالث
هو ادراكه الثواب والعقاب ايضا كما سيظهر لك ايضا فيها ثم ان الحق في المقام الرابع هو الحجية
والقول بان كلما حكم به العقل حكم به الشرع كما سيظهر لك الدليل على ذلك فيها ايضا على سبيل التفصيل
لكنا هنا نذكر على وجه الحجية على وجه الاجمال وجهين الاول انه بعد تسليم ادراك العقل المدح
والثواب والذم والعقاب يقطع بذلك لا يتصور الشك في الحجية اذ معناه الشك في استحقاق
العقاب على فرض الارتكاب من دون نهي لساني من المولى والمفروض ان العقل قاطع بالمدح والثواب
والذم والعقاب اعني استحقاقهما فكيف يتصور بعد ذلك الشك في الحجية فلا جرم لا بد بعد ذلك من
الحكم بالوجوب او الحرمة او نحوهما بمقتضى العقل والعجب من بعض حيث انكر الحجية بعد ان سلم المقامات
الثلاثة الاول فان قلت سلم لا يتصور قطع العقل باستحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب
مع الشك في الحجية بل يتصور بان يحصل القطع من العقل بالحكم الواقعي دون الظاهري والحجية انما
هي من جملة الظاهري قلت اولا انا ندعي خطاء الشك في الصغرى فان العقل كما يدرك الواقع ويقطع به يقطع
بالظاهر ايضا وثانيا سلمنا الصغرى اعني ان العقل لا يقطع الا بالحكم الواقعي ولكن ندعي ثبوت كلية
الكبرى وهو قولنا كلما كان حكما واقعيا بالتفصيل يكون حكما ظاهريا بالدليل الدال على حجية
العلم وهو وجوه ليس المقام مقام ذكرها بل مقام ذكرها في اوائل بحث الشبهة فانتظر الثاني ان
العقل اما حجة واما ليس بحجة ان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فيلزم عدم حجية الشرع ايضا لان
حجيته اما بالشرع او بالعقل والاول يوجب الدور والثاني يوجب خلاف الفرض اعني عدم حجية العقل
ولتفصيل الكلام في هذا المقام مقام اخر وهو مباحث الادلة العقلية فانتظر اذا تقرر لك هذه المقامات
الثلاثة على مذهب الاشاعرة الذين لا يقولون بتبعية الاحكام للصفات ويقولون ان الحسن تابع
الامر والقبح تابع النهي يمكن ان يكون متعلق الاحكام هو الافراد ويمكن ان يكون متعلقها هو الطبايع
لو لم يوجد المنع من جهة اخرى كقولهم بعدم وجود الكلي الطبيعي واما على مذهب الحق من تبعية الاحكام
للصفات فلا بد من بيان اصل له وضعنا المقدمة الثانية لبيانه وهو ان حسن الاشياء وقبحها هل
هما ذاتيان او بالوجوه والاعتبارات اعلم ان القائلين بالتبعية اختلفوا هنا اولا على قولين الاول
ان الحسن والقبح ذاتيان والثاني انهما بالوجوه والاعتبارات ثم اختلف القائلون بالمقالة
الاولى ايضا على قولين فمنهم من قال بان الصدق مثلا حسن باعتبار الوصف اللازم له وهو كون الكلام
مطابقا للواقع ومنهم من قال بان الكلام المطابق حسن ومحصل الفرق بينهما ان بناء على القول
الاول لا يكون نفس الكلام المطابق حسنا بل يكون سببا لعروض الحسن فيه وهو المطابقة للواقع وبناء على القول

الاخير يكون لنفس الكلام المطابق من غير اعتبار دخول القيد فيه حسن ثم ان القائلين بالمقالة الثالثة على القول بالذات الى
بالوجوه والاعتبارات يحتمل ان يكون مرادهم ان الاحكام تتبع الحسن والقبح الاعتباريين مطلقا فتختلف
بكل اعتبار حتى باختلاف العلم والجهل ويحتمل ان يكون مرادهم هو الوجوه والاعتبارات المغيرة للحكم
غير العلم والجهل نظير ما قيل في المقام هو الآخر بما قد ذكرنا في الادلة العقلية اذا عرفت الاقوال فاعلم
ان في مثل الصدق الذي هو عبارة عن الكلام المطابق للواقع يمكن ان يكون الحسن الحاصل فيه على القول
بوجه الحسن فيه مع قطع النظر عن امر الشارع كامنا في ذاته اعني في جنسه وهو الكلام بوصف اتصافه
بالمطابقة للواقع على طريق يكون الفصل داخلا والشرط خارجا اعني الجنس المتصف بذلك الوصف فيكون
المقتضي لذلك الحسن هو ذات الصدق لا وصفه ولا امر خارج عنه ويمكن ان يكون فيه بوصفه اللازم
وهو الفصل الحاصل فيه اعني المطابقة للواقع بمعنى ان المتصف بالحسن ايضا هو نفس الكلام ولكن
سبب الاتصاف وعلته هو وصفه اللازم لا ذاته من حيث هو ويمكن ان يكون الحسن فيه لا لذاته ولا
لوصفه اللازم بل لوجوه اعتبارية كان يكون الصدق نافعا فهو حسن او ضارا فهو قبيح والا فهو من
حيث هو لا يتصف بحسن ولا قبح والحاصل ان حسنه موقوف على انتفاء الجهات المقبحة والاخير ايضا
يحتمل وجهين احدهما ان يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام كالضرر والنفع
والغصب ونحوه في الصلوة وامثالها حتى العلم والجهل يعني ان للعلم والجهل ايضا مدخلية في الحسن
والقبح ولا بد من وجود الحسن او القبح من وجودهما ايضا والاخر ان يكون بالوجوه والاعتبارات
ما سوى العلم والجهل والقبح بالنسبة اليهما لا بشرط فيحتمل التبعيض اي كون الحسن مثلا في بعض
المقامات بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات اذا ظهر لك تلك
الاحتمالات فاعلم انه على القول بالذاتية او الوصف اللازم يكون مثل الصدق اعني ماهيته حسنا ولا يتبدل
حسنه بالقبح ابدا ويكون ماهية النفع ايضا حسنا فبينهما عموم من وجه فان تصادقا بان كان
صدقا نافعا كان الحسنان مجتمعين وان افترقا بان وجد الصدق بلا نفع او مع الضرر كالصدق الموجب
لقتل النبي او الوصي او النفس المحترمة فيقع التعارض بين الذاتيات اعني حسن ذات الصدق مع قبح ذات الضرر
فلا بد ح من ملاحظة المرجح لاحدهما وتقديم ما هو الاهم ولا يكون الصدق ح قبيحا اصلا ولا الضرر
حسنا وكذا الكلام في الكذب والضرر فقد يتعاضدان قبحهما الذاتيان ايضا كالكذب الضار وقد يتعارضان
كالكذب النافع الموجب لنجاة نبي او نفس محترمة واما على القول بالوجوه والاعتبارات فلا يتصور هنا
التعارض بل وجود الحسن موقوف على انتفاء الجهات المقبحة فالصدق اذا كان ضارا يكون قبيحا
والكذب اذا كان نافعا يكون حسنا ثم لا يخفى عليك انك بعد التامل في ما تلونا هذه المقالات
الثلاث التي قلنا في المقام الاول من المقامات الاربعة المراد به حسن الشيء مع قطع النظر عن الامر
او نهيه سواء كان الحسن في الجنس او كان الحسن لاجل الوصف اللازم او كان بالوجوه والاعتبارات
واما هيهنا اعني في بحث كون حسن الاشياء ذاتيا ام بوجوه واعتبارات فالمراد به قد يكون الذاتي في مقابل
الوصف اللازم والوجه الاعتباري معا وقد يطلق في مقابل الوجه الاعتباري فيشمل الوصف اللازم فنقول اذا عرفت
ذلك فالحق هو القول بكون حسن الاشياء وقبحها بالذات مطلقا او بالوصف اللازم كذلك او بوجوه واعتبارات حتى العلم

الجهل او بالوجوه

الجهل او بالوجوه والاعتبارات ولكن بما سوى العلم والجهل والتبعيض ففي بعض المقامات بالذات وفي بعضها بالوصف
اللازم وفي الاخر بالوجوه والاعتبارات اما مع مدخلية العلم والجهل او عدمها او الحق هو القول بادراك العقل
الحسن والقبح في الجملة والتوقف في كونهما ذاتيين او بالوصف اللازم او بالوجوه والاعتبارات او الحق هو التفصيل بين
الحسن والقبح والقول في احدهما بشيء وفي الاخر باخر كما قيل ام الحق هو القول بالذاتية في بعض الاشياء والشك في
التردد بين الذاتية والوجوه والاعتبارات والوصف اللازم مع العلم بانه لو كان الحسن في الاشياء المشكوكة اعتباريا
لما كان للعلم والجهل مدخلية او غير ذلك من الاحتمالات والحق هو الاخير وهو ان في بعض الاشياء ذاتي وفي
الاخر مشكوك ولكن لو كان اعتباريا لكان بغير العلم والجهل واما الجزء الاخير من قولنا وهو انه لو كان اعتباريا
لكان بغير العلم والجهل فيمكن اثباته بوجوه الاول ان القول بمدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح مستلزم للقول
بالتصويب وهو باطل باجماع الامامية بل باتفاقهم على تجاسر القول بالتخطئة ذلك ان القول بها مناقضان وبيان
الملازمة واضح اذ من يقول بمدخلية شيء في الحسن والقبح يقول لا بد في الحسن جميع ما له مدخلية فيه بحيث
لو انتفى واحد مما له مدخلية فيه لما حصل الحسن وكذا القبح وح فتختلف احكام الله تعالى بعلم العباد و
جهلهم وهذا معنى التصويب الثاني ان بناء العقلاء على انه لا تختلف عندهم حسن المامور به وقبحه
بالعلم والجهل من المخاطب فلو امر المولى عبده بشراء من من التفاح فظن العبد انه امره بشراء من من التفاح
فاشترى التفاح لما كان كان التفاح محبوبا عند المولى لعلم العبد به و لما كان التفاح مبغوضا لجهله به
ان كان تكليف العبد بعد ما علم ارادة المولى التفاح اشتراء التفاح بحيث لو خالف شراء التفاح مع ظنه
بامر المولى اياه به لكان معاقبا ولكن لا لعدم شراء التفاح بل لاجل ترك العمل بمعتقده والثالث
انا ان قلنا باختلاف الحكم بالعلم والجهل بالمامور به في الحسن والقبح يلزم الدور وبيانه انه لا شك في مدلول
الخطاب من الشرع ببعض الواجبات كالصلوة والصوم والزكوة ونحوها وامثالها من الاحكام مدلول عليه بالخطابات
الشرعية من الكتاب والسنة فلا [illegible] صدور الخطاب الدال على لزوم الاتيان بشيء او لزوم تركه يستلزم حسن
ذلك الشيء او قبحه قبل الخطاب بحيث يكون الامر والنهي الخطابي [illegible] تابعا للصفة اللازمة من ان الاحكام تابعة
للصفات الكامنة فلا بد من كون المتعلق حسنا قبل الامر وقبل صدور الخطاب ولا ريب ان علم المكلف بانه مامور
بالواجب الفلاني موقوف على علمه بصدور الخطاب به ولو كان العلم من الاوصاف التي لها مدخلية في الحسن والقبح
يلزم توقف الحسن الحاصل في المتعلق على علم المامور بالخطاب مع ان الخطاب قبل علم المامور وحسن المتعلق قبل
الخطاب والحاصل ان صدور الامر موقوف على حسن متعلقه وحسن متعلقه موقوف على علم المكلف وعلم
المكلف موقوف على صدور الامر فصدور الامر موقوف على نفسه بواسطة واحدة او بعبارة اخرى ان الحكم موقوف
على علم المكلف بانه مكلف بكذا ومحكوم عليه بكذا وعلمه بانه موقوف على الحكم بكذا اذا كان هيهنا خطاب وحكم
ولم يكن اعتقاد المكلف مخالفا للواقع وخطاء والحاصل ان الحكم حين صدوره عند الخطاب يعقل خلافا ت
ان يكون متعلق الخطاب قبل صدور الخطاب حسنا ام لا والثاني باطل لما تقرر [illegible] من تبعية الاحكام
للصفات وعلى الاول فاما ان يكون قبل علم المكلف او بعده وعلى الاول يثبت المطلوب من عدم مدخلية العلم والجهل
في حسن المتعلق [illegible] فكيف يحصل الحسن والقبح قبل العلم او الجهل وعلى الاخير يلزم الدور وهو باطل
الوجوه المذكورة ان القول بكون حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات على نحو لا [illegible] حتى العلم والجهل

فاسد جداً واما القول بكون حكمها بالوجوه والاعتبارات على الاطلاق ولكن من دون مدخلية العلم والجهل فهو
ايضا فاسد بوجهين احدهما ان هذا كلام لا دليل عليه وثانيهما انا نرى في بعض الموارد ان حسن الشيء و
قبحه ذاتي كما في الصدق مثلا بيان ذلك انك قد عرفت انه على القول بذاتية الحسن والقبح يكون في صدق الضار
الموجب لقتل نفس محترمة الحسن والقبح كلاهما موجودين بمعنى ان من جهة الضرر قبيح ومن جهة الصدق حسن
ولكنهما تعارضا بمعنى انهما حصلا في ضمن فرد واحد ح اما ان يكون للشخص مفر عن ذلك بان كان نجاة
النفس مع عدم الكذب بان يختفي بنفسه حتى لا يسئل عنه من الغائب حتى يصدق او يكذب واما ليس له
مفر بان يكون امره دائرا بين الصدق الباعث لقتل النفس والكذب الباعث لخلاصها فعلى الاول يلزمه عن
المحذورين لو تيسر له الفرار وعدم الصدق والكذب اذ في كل منهما محذور فلو صدق مع ذلك سببا لقتل النفس
محترمة لكان ذلك الشخص على القول بالذاتية دون الاعتبارية مطيعا ممدوحا من جهة ومخالفا و
عاصيا من جهة اخرى فيمدح ويحسن من جهة الصدق ويمدح ويذم فعله من جهة القتل المسبب عن الصدق
واما فيما لا مفر له فلا بد له من ترجيح احد الطرفين ان كان احدهما اقوى والا فالتخيير في البين
هذا على مذهب القائلين بالذاتية اعم من الوصف اللازم واما على القول القائلين بالوجوه والاعتبارات
ففيما لا مفر لا يكون الحسن والقبح مجتمعين بل يكون قبيحا صرفا لان الحسن انتفى عنه الجهات المحسنة
وههنا جهة قبح وهكذا فيما لا مفر له ولكن لاجل عدم لزوم التكليف بما لا يطاق هو مكلف بارتكاب
احد المحذورين بل اقلهما بان يؤمر اما بالصدق واما بالكذب ح لا يكون الحسن والقبح مجتمعين لوجود جهة
القبح فيكون قبيحا صرفا والحاصل انه لا يجتمع ههنا امران احدهما حسن والاخر قبيح سواء كان فيما
لا مفر له ام لا على ذلك القول بخلاف القول بالذاتية فيجتمع فيه الامران وجدانا لا يحصل الثمرة على صورة
وجود المفر على الذاتية تمثيل من جهة ويعاقب من اخرى بخلاف الاعتبارية فانه مثاب محض ومعاقب
محض اذا عرفت الفرق والثمرة بين القولين وعرفت لازم كل فاختبر نفسك بالرجوع الى العرف واهل
العقول فانظر هل بناؤهم في مثل الصدق المضر المدح من جهة الصدق والذم من جهة الضرر ام المدح صرفا
او الذم كذلك ولا ريب ان الموجود في العرف هو الاول وذلك كاشف عن ذاتية حسن الصدق عندهم في الواقع
وهو المطلوب ولكن اذا ثبت لنا الذاتية في الجملة بمعنى انه ليس باعتباري فاعلم انه بالوصف اللازم لا
بنفس الذات وذلك لاجل انهم توهموا بان كون الحسن والمدح في الكلام بالمطابقة للواقع ولا يعتد ومن هو الحاصل
ان الاصل الجهة عندهم تعليلية لا تقييدية بمعنى ان المتصف بالحسن ليس عندهم هو الكلام المقيد بالتطابق
على نحو يكون التقييد داخلا والقيد خارجا بل الحسن عندهم هو الكلام الموصوف بالمطابقة لانه مطابق
للواقع فثبت من جميع ما ذكر الجزء الاخير من قولنا ايضا وهو انه في بعض المواضع يكون حسن الاشياء
وقبحها بالوصف اللازم واما سائر المقامات والامثلة فليس كلها بمعلوم الحال بل الامر فيها مردد بين
الذاتية والوصف اللازم والوجه الاعتباري لعدم الدليل على عدم احد الاطراف او وجوده نعم قد ذكرنا
بطلان القول بالوجه الاعتباري على الاطلاق او ذاتية الذات على الاطلاق والتوصيف في جميع المقامات
والعلم بعدم كونهما بالوجوه والاعتبارات فالتوقف فانهما ذاتيان على الاطلاق او بالوصف اللازم على الاطلاق
او التبعيض فيبقى بعض الاحتمالات مع ما ذهبنا اليه من حاصل المذهب ان ذاتية الحسن والقبح عقليان

وانهما ليس

وانهما ليسا بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل وليسا ايضا بالوجوه والاعتبارات على الاطلاق وليسا
بذاتية الذات على الاطلاق لما مر هنا فتبين اذا عرفت تحقيق الحق في المقامات الخمس المقررة في
المقدمة الثانية فاعلم ان تحقيق الحال وتنقيح المقال في بيان ثمرة الاقوال بالنسبة الى جواز تعلق الامر
بالطبايع او بالافراد هو انه على مذهب الاشاعرة النافين للقائلين بعدم تبعية الاحكام للصفات
يكون الامران محتملان اعني بهما تعلق الاحكام بالطبايع وبالافراد بمعنى انه يحتمل في الواقع الامران ويكون
كلاهما نظرا الى ان الشارع ان جعل متعلق امره الطبايع فيصير الطبايع حسنة ومتعلقة للاحكام وان جعل
متعلقه الافراد فكذلك واما على مذهب القائلين بتبعية الاحكام للصفات مع عدم ادراك العقل الحسن والقبح
لكنهم توقفوا في ان حسن الاشياء او قبحها هل هما بالذات ام بالوصف ام بالاعتبار فكلا الامرين كالا
ايضا كالاشاعرة اذ يمكن في الواقع كون الصفات ذاتيا فيكون متعلق الاحكام عقلا الطبايع ولا قبلا وايضا
فيكون متعلقها الافراد ولكن الفرق بينه وبين الاشاعرة انه على مذهب الاشاعرة يحتمل الامران بالنظر الى الواقع
ونفس الامر واما على هذا القول فالاحتمال ظاهري ونظري بمعنى انه يمكن ان يكون في الواقع الاوصاف ذاتيات
فيلزم التعلق بالطبايع ويمكن ان يكون اعتبارات فيلزم التعلق بالافراد لا انه قابل للامرين في الواقع
واما على مذهب من يقول بادراك العقل الحسن والقبح وبانهما ذاتيان في جميع المقامات فلازم مذهبه
تعلق الاحكام بالطبايع ليس الا فلو تعلق امر او نهي في مقام بفرد خاص لكان الملحوظ الامر او النهي هو
الجهة الكلي الموصوف لا خصوصية الفرد وذلك لانه يقولون ان الشيء لا يتصف بالحسن والقبح الا من حيث
جهة ذاتيه سواء كان ذاتيا للذات ام الوصف اللازم واذا كان المتصف بالحسن والقبح هو الماهية
الطبيعية من حيث هي فلا بد من تعلق الامر والنهي ايضا بها لانهما تابعان للصفات منتصبان على
موردها ومصبهما الماهيات فلا دخل لخصوصية الاشخاص واما على مذهب من يقول بادراك العقل و
لكنه يقول بالوجوه والاعتبارات في جميع المقامات فمقتضى العموم منه بان لا ان تعلق الاحكام بخصوص صح
الافراد اذ ذات الشخص عنده الماهية من حيث هي لا يتصف بحسن ولا قبح حتى يكون متعلقا للامر
والنهي بل يتبع الحسن والقبح الجهات والاعتبارات وقيد انهم ان ارادوا من خصوصيات الافراد الخصوصية
الشخصية فليس كما ينبغي اذ ليس الاحكام مختلفة بكل اعتبار وبكل حصر ولا ريب في عدم مدخلية اكثر
الاعتبارات والوجوه في اختلاف الاحكام بل الوجوه التي تختلف بسببها الاحكام الشرعية التي بسببها
يتصف الشيء بالحسن والقبح على ذلك القول هي الوجوه التي لها صنفية وكلية بالنسبة الى ما تحته
من الافراد كالايذاء المباشر فالمضمونية في الصلوة والنافع والمضر في الصدق والكذب ولا ريب ان
ذلك ح يكون صنفا فيكون في الحقيقة ايضا كليا وان ارادوا من الوجوه والاعتبارات ومن الافراد
الاعم من الاصناف فهو كما قالوا ولكن لا يترتب عليه ما قالوا من امتناع الامر والنهي ح اي على القول بتعلق
الاحكام بالافراد والخصوصيات اذ ذلك انما يتم من حيثية دخل الافراد الخصوصيات الشخصية لا الصنفية
التي لها جهة كلية والا فقد يكون الفرد من حيث كونه من فرد صنف حسنا وكونه من فرد صنف آخر قبيحا
كما لو كان المتعلق الطبيعة ولكن لا مضايقة في كون مرادهم من الافراد اعم من الاصناف وكون ما قالوا به قريبا
وصحيحا فمن يقول باعتبارية الحسن والقبح يقولان الماهية كماهية الصلوة من حيث هي لا حسن

لها فلا قبح بل انتفى عنه الجهات المقتضية للحسن والّا فلا يحسن فالتعلق في الدار المغصوبة لا يحصل فاذا
لم يكن حسنة لم يمكن تأمور لها لان المأمور به لا بد وان يكون حسنا والمفروض ان الحسن للصنف
لا الاجزاء على الصنف الباقي فظهر انه على القول بالاعتبارات يكون متعلق الاحكام الافراد الشخصية ثم
واما على مذهب المعتزلة فينبغي الموارد ففي مورد كان ذاتيا لازم تعلق الحكم فيه بالطبيعة وفي مورد
يكون اعتباريا لزم تعلق الحكم فيه بالفرد الصنفي والحاصل انه بعد مذهب الاشاعرة والقول
بوجود صفة انما ان نعلم انها ذاتية او اعتبارية او نشك فعلى الاول يلزم التعلق بالطبيعة وعلى
الثاني يلزم التعلق بالفرد وعلى الثالث يحتمل الامران في نظر الظاهر واما على المذهب المنصور ففيما
علمنا فيه بالذاتية او الوصف اللازم يلزمنا الحكم بتعلق الاحكام بالطبائع واما في موارد الشك
فيحتمل عندنا الامران فلو صلى في الدار المغصوبة احتمل التعلق بالذات فيصح او بالوصف اللازم فكذلك
او كان بالوجوه والاعتبارات فلا يصح اذ بعد الشك في الصحة والعدم للشك في التعلق يكون الاصل
هو الاعتبارية للشك في حصول الامتثال وعدمه فتم ولكن هذا الذي لزم على مذهبنا عند الشك
كما هو لازم مذهب كل شاك من الرجوع الى الاصل انما هو حيث كان الدليل على الحكم لبيا و
شككنا في الذاتية والاعتبارية واما اذا كان الدليل الدال على الحكم لفظيا كقوله صم او صل فلما
كان ظاهر اللفظ تعلق الطلب بالمهية من حيث هي فان المهية من حيث هي حسنة وايضا محتمة
واحتمل عندنا ايضا ذلك لاحتمال كون الحسن فيه ذاتيا فنقول فيه انه مقتضى ظاهر اللفظ من تعلق
الاحكام بالطبيعة حتى يتبين الثمرات فالحاصل انه اذا كان العقل مستقلا في افادة ان الوصف
ذاتي او لم يكن مستقلا ولكن كان الدليل لفظيا وكنا شاكا من حيث الحسن والقبح لحكمنا بالتعلق
بالمهيات والطبايع واما اذا كان الدليل لبيا ولم يكن العقل مستقلا في فهم الذاتية لكنا فيه
من حيث الاحتمال شاكين ومن حيث الفقاهة مع الاعتبارين واذا عرفت ما ذكرنا من الثمرات
وتأملت فيها كان غرضنا من تمهيد المقدمتين لرفع استدلالات القائلين بتعلق الاحكام بالافراد وامتناع
تعلقها بالطبايع فنقول لهم وجوه الاول ان الكلي الطبيعي في الخارج ممتنع الوجود وكلما كان
ممتنع الوجود في الخارج فالتكليف به من الحكيم محال وممتنع فالتكليف بالكلي الطبيعي ممتنع ومحال من
الحكيم اما الصغرى فلان الكلي الطبيعي امر اعتباري انتزاعي واما الكبرى فلانه لا شك ولا ريب
ان الوجوب والحرمة ونحوهما من التكاليف من عوارض فعل المكلف وما هو فعل هو ايجاد الشيء فيعني تعلق
الامر بالكلي الطبيعي انه تعلق بايجاده واذا كان ايجاده ممتنعا والشارع عالم به فكيف يعقل ان يأمر به فلو امر به
فيجب صرفه عن ظاهره كما في ساير الالفاظ المخرجة عن حقايقها المعنوية عرفا بدليل العقل الى ارادة ايجاد
الفرد والجواب عنه بوجوه احدها ان الصغرى ممنوعة فان الكلي الطبيعي موجود بما برهنا عليه من الوجوه
السبعة المذكورة في السابق فدعوى استحالة وجود الماهية لكونها امرا انتزاعيا اعتباريا ممنوعة فانا نمنع
انتزاعيتها واعتباريتها بالوجوه المذكورة كيف ولو لم يكن المهيات موجودة في الخارج انتفت الحقايق لان
حقيقة الشيء هو طبيعته ومهيته وهي موجودة في ضمن الافراد لا بمعنى انها جزء خارجي للشخص بل بمعنى انها
جزء عقلي له والمراد بالجزء العقلي هو الشيء ان العقل يحلله اليه وكما يحلل العقل الذات الموجودة الى جنس

ذكر ادلة القائلين بتعلق
الاحكام بالفرد
لا بالطبيعي ه

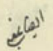
كونه موجودا

كونه موجودا بوجودها سيما اذا كان مهيته فان مهية الشيء هي ما به الشيء هو هو فالمهية مقارنة في
الخارج مع التشخصات غير منفكة عنها بل هي موجودة عليها لوجودها في المعنى الخارجي نعم
لما لم يكن المقارنة بمحض المصاحبة الا اتفاقية بل كانا موجودين بوجود واحد يلزم مطلوبية التشخص
تبعا ايضا ولكن هذا لا يخرج ايضا عن النظر فتدبر فان قيل لو كانت المهية متضمنة مع التشخص
لما كانت كلية لمنافاته للكلية فلا يكون مهية قلنا مقارنة التشخص انما تنافي الكلية اذا
لوحظت المقارنة مع المهية واما المقارنة المجردة عنها الملاحظة فلا تنافيها فان للمهية
الموجودة مرتبتين احديها بشرط شيء وهي من هذه الجهة متضمنة مع اللواحق منكشفة بها
واخرى لا بشرط شيء اي من حيث هي هي وهي من حيث هي ليست الا هي واللواحق كلها مسلوبة عنها
من جهته فان قيل لو كانت موجودة مع التشخص يلزم كون شيء واحد كليا وجزئيا اما كليته
فلان المهية لا تكون الا كلية واما جزئيته فلان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بل يلزم تعدد الواحد ايضا
قلنا المراد بكلية المهية ليس انها كلية في الخارج بالفعل ولا موجود واحد فيه بل المراد انه بحيث لو دخل
في التصور الذهني لكان امرا واحدا في الكل بمعنى التطابق وان كان الموجود في الخارج متكثرا متعددا ولذا
قالوا ان الطبيعة انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وقد حكي عن صاحب الشفاء انه صرح بهذا
في اول فاتحة الهيات فانه قال ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل كلية اي هي
وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني وثانيها انا لو سلمنا
عدم وجود الدليل على وجود الكلي الطبيعي فلا دليل على انتفائه ايضا فيحتمل اذن تعلق الاحكام بالطبايع
والافراد في الواقع كما هو مقتضى الشك في وجود الكلي الطبيعي واذا احتمل التعلق بالطبايع فنقول
لا ريب ان مقتضى ظواهر الالفاظ هو ذلك ايضا فلا دليل على صرف ظواهر الالفاظ الى غيرها فلا بد من
الحكم بان الذي وقع منه كان متعلقا بالطبيعة لان اللفظ السالم عن الصارف وعن احتمال وجود
القرينة وهي احتمال امتناع وجود الكلي الطبيعي لا يصرف عن ظاهره وثالثها انا
سلمنا عدم وجود الكلي الطبيعي وانه ممتنع الوجود في الخارج ولكن نقول انه لا يضر في ذلك لما مر من ان
اعتقاد العرف انما هو على وجوده وعلى امكان الاتيان والامتثال به وذلك يكفي في جواز تعلق الحكم بالطبايع
وفي جواز التكليف بالكلي فالحاصل ان تعلق الامر بالمهية لا يتوقف على وجودها في الخارج فان منكري وجود
الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من
الاعراض المكتنفة بها وانه لتلك الصور وجود الا في العقل وهي الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء
وبين انه لم يقع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما
اهل العرف فلا يفهمون ذلك فيفهمون من الامر ان المطلوب هذه الطبيعة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها
في ضمن الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة وبالجملة اهل العرف يفهمون ان
لا مدخلية للخصوصيات في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو كان وان كان زعمهم في
تحققه في الخارج فاسدا اذ لا يضر فساده في نفس الامر اذ يكفي في جواز تعلق الحكم بالطبايع اعتقاد العرف
بانها موجودة ويمكن الاتيان بها لا يقال ان ذلك التزام بتكليف بالمحال وهو قبيح من الحكيم وبعبارة اخرى

معنى تعلق الامر بالمهية انه تعلق بايجادها وان كان ايجادها ممتنعا والحكيم عالم به لا يصح ان يامر بها
اذ توهم العامي انها توجد لا يوجب صحة الامر بها لان الكلام في مطلق التكليف لا في مفاهيم العرف لانا نقول
المسلم من قبح التكليف بالمحال انما هو حيث اعتقد المكلف بالمحالية وعلم بذلك ولم يقبل منه الاتيان بالمقدور
واما اذا كان اعتقاد المامور امكان الامتثال بالمامور به وزعم ان الاتيان بالفرد اتيان بالكلي لزعمه
بوجوده وقبل الشارع منه الاتيان بالفرد وحكم بحصول الامتثال حيث كان ما زعمه العبد فاسدا فلا
دليل على امتناع هذا التكليف بل الا ترى وقوع نظيره في التكاليف التوطينية فاذن فصل الحكم
الامر بالكلي وفي الفرد واستعمال اللفظ في الكلي فهو حقيقة ايضا ولا مجاز ودعوى كونه اغراء
بالجهل القبيح ... اذا القبح في مثل ما نحن فيه ... موقع في المطلوب كالتوطين والحاصل ان
التكليف ... الوجود ... اما مع اعتقاد المكلف والمكلف معا بالامتناع واما مع جهل المكلف فقط
والاول قبيح من الحكيم بل من كل عاقل ... اما ان يقبل المكلف من المكلف ما اتى به واعتقد انه
الاتيان بما امر به ... الامتثال وان كان اعتقاده فاسدا ام لا يقبل ان كان الثاني فالتكليف
منه ايضا قبيح وتكليف بما لا يطاق وان كان الاول فاما ان يكون قصد الامر منه هو ذلك الممتنع باطنا ايضا
كما تعلق به ظاهرا وكان هو المقصود الذاتي فهذا قبيح ايضا من الحكيم العالم بامتناع الشيء محال واما ان يكون قصد
الامر هو ما اتى به المكلف باعتقاد انه اتى بمتعلق الامر قطعا ولكن تعلق الامر الصوري بالشيء الممتنع في الواقع
في نظر الامر فلا دليل على امتناع مثل ذلك وما نحن فيه على تقدير عدم وجود الكلي الطبيعي كذلك نظرا الى الامر
فان قلت انك تقول بتعلق الاحكام بالقضايا الكلية وحيث لم يوجد الكلي لم يكن له صفة حسن ولا قبح
متعلق الامر به ولو صورة قلت المحذور المسلم من الدوران انما هو وجود الباعث للامر اما في نفس المتعلق او
فيما هو المقصود بالذات من الامر وهو هنا الفرد وهو هنا موجود نظير ذلك التكاليف التوطينية فان الحسن
فيها انما هو فيما هو المقصود بالذات من الامر لا في نفس المتعلق فانه قد يكون قبيحا كامر ابراهيم بذبح ولده
ثم ان كل ذلك الايراد انما يرد على ما اراد القائل بتعلق الاحكام بالافراد كل واحد من الافراد على سبيل التخيير واما اذا
اراد فردا ما فيرد عليه ايراد اخر ايضا وهو ان ذلك كله على ما قرر فان فردا ما ايضا كلي طبيعي الثالث ان
متعلق الحكم لابد وان يكون هو فعل المكلف الصادر عنه بلا واسطة واما ما بينه واسطة بينه وبين المكلف
كما نحن فيه نظرا الى ان فعل المكلف هو الفرد سبب الكلي وليس الكلي فعلا للمكلف بلا واسطة بل هو اثر لفعله فلا
يمكن ان يكون متعلقا للامر وذلك لوجهين احدهما ان المسبب اعني الكلي الطبيعي الذي سببه هو الفرد الذي هو واسطة
بينه وبين المكلف لو كان متعلقا للحكم وكان واجبا على المكلف دون سببه الذي هو الفرد يلزم اما التكليف بما
لا يطاق واما التكليف بتحصيل الحاصل واما الامران والكل باطل بيان الملازمة ان التكليف بالمسبب اما حال عدم
وجود السبب واما حال وجوده واما في الحالين فان كان الاول فيستلزم الاول من المحاذير لظهور امتناع وجود
المسبب حال فقد السبب وان كان الثاني فيستلزم الثاني منها والوجه واضح وان كان الثالث فهو مستلزم للمحذورين
وهو ايضا ظاهر فلابد ان يكون امرا بالمسبب امرا بالاسباب بعينه وثانيهما ان الامر بالمسبب ان كان صحيحا
لم يكن الامر به عين الامر بالسبب ولكن متعلق الحكم فيما نحن فيه لا يمكن ان يكون هو الكلي الطبيعي لعدم كونه اثر
الفعل المكلف بل لابد وان يكون متعلقه هنا الاسباب وذلك لانهم صرحوا بان موضوع علم الفقه هو افعال المكلفين

وعرفوا الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ولا ريب ان المسببات كالكلي الطبيعي انما تكون اثارا
لافعالهم والجواب عن الاول اولا ان كون الفرد سببا والكلي مسببا اول الدعوى بل هما موجودان بوجود
واحد وهما فيما نحن فيه واحد موجود بوجود واحد فلا يحل احدهما على الاخر بخلاف السبب والمسبب فان وجود احدهما
تابع لوجود الاخر فانا وهما فيها موجودان قد وجدا بوجود واحد لا ان احدهما اصل والاخر فرع تابع
فهما فعلان للمكلف بلا واسطة وجدا بوجود واحد وثانيا المنقوض بالواجبات المطلقة بالنسبة الى الشروط
وجودها فان الصلوة التي من شروط وجودها او صحتها الطهارة تعلق الامر بها اما حين وجود الشرط على الطهارة
واما حين فقدانه واما في الحينين فان قلت بالاول فهو مستلزم لصيرورة الواجب المطلق مشروطا وان قلت بالثاني
فهو مستلزم للتكليف بالمحال وان قلت بالثالث فهو ايضا مستلزم للتكليف بالمحال وان لم يخرج الواجب عن
الاطلاق وثالثا بالحل وبيانه انا نختار الشق الاول من الترديد بمعنى كون الامر حال فقدان السبب لا بشرط
والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والمقدور بواسطة مقدورة مقدورة وبعبارة اخرى ظرف الامر
زمان عدم وجود السبب ولكن ظرف المسبب زمان وجود السبب واما الجواب عن الثاني فاولا ان كون الكلي
اثر الفعل المكلف ممنوع بل هو نفسه يعلم مما قلنا من انهما موجودان بوجود واحد وان احدهما ليس سببا
للاخر وثانيا انا لو سلمنا السببية نقول ان الافعال التوليدية واثار الافعال تنسب الى المكلف حقيقة
فهي ايضا افعال المكلفين حقيقة وموضوع الفقه هو ايضا افعال المكلفين وثالثا انا لو سلمنا عدم
الاسناد حقيقة نقول بانه لا دليل على ان المراد من افعال المكلفين التي هي موضوع الفقه هي الافعال
بلا واسطة خاصة بل المراد الاعم فان متعلق الاحكام كثيرا ما هو الافعال مع الواسطة الثالث
ان حسن الاشياء وقبحها بالاعتبارات ولازم ذلك هو القول بتعلق الاحكام بالافراد ولو كان
المراد هيهنا الاصناف فيجيبه اولا انه قد مر بطلان القول بان حسن الاشياء وقبحها بالاعتبارات
على الاطلاق فلا وجه للقول بلزوم تعلق الاحكام بالافراد لعين ذلك وثانيا انه لو لم يكن دليل على
عدم الاعتبارية على الاطلاق فلا دليل ايضا على وجود الاعتبارية على الاطلاق بمعنى انه لا وجود لدليل
على ان حسن الاشياء وقبحها اعتبارات على الاطلاق كما لا دليل على عكس ذلك فلا اقل من
الشك ومقتضى الشك التوقف حتى يظهر اصل المطلب ومع قلنا ان مقتضى الظواهر في الالفاظ
هو الطبيعة ولا قرينة صارفة في البين ومجرد الاحتمال غير كاف فيه وثالثا انا لو سلمنا ذلك
لكنا نقول مقتضى ذلك القول انما هو تعلق الاحكام بالطبايع بتباين من الوجوه والاعتبارات
المحسنة والمقبحة كالعلم والجهل وقد مر انه بمجرد سماع الامر يحضر في اذهان اهل العقول والعرف ان الكلي
وانهم يعتقدون انه مامور به ويحصل لهم العلم والاعتقاد به فبمجرد الاعتقاد بان الكلي مامور به يكون
الكلي مامورا به لصيرورته حسنا والفرد يصير متعلقا للجهل بمعنى انه لا يكون حسنا فلا يكون مامورا به
ورابعا انا سلمنا عدم مدخلية العلم والجهل ولكن نقول بالمانع من تعلق الاحكام بالطبايع
مع وجود الحسن في الفرد بان يكون المقصود بالذات هو الفرد والمتعلق الكلي كما ان نظير ذلك في
التوطينيات حاصل ولا يلزم من ذلك تغيير الاحكام اكثر من ذلك والا لما صح التوطينيات فان قلت
ما الباعث للامر بالكلي مع وجود الحسن في الفرد وليس الامر ايضا توطينيا قلت لعل المصلحة ...

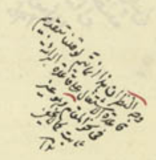
اجتماع الامر والنهي وعالم انه لو اتى بالمبيتة على الوجه المنهي عنه كما في الارض المغصوبة للصلوة لكان ممتثلا
اذا ظهر ما ذكرنا ان القول بالوجوه والاعتبارات لا يلازم تعلق الحكم بالفرد فاعلم ان القول بالذاتية
ايضا لا يلازم تعلق الحكم بالطبيعة بعين ما مر في الاعتبارات فانه لا يخرج من وجود المصلحة في الكلي الا من الفرد
مع ان المقصود بالذات هو الكلي لحصول المصلحة اعلام عدم الجواز لاجتماع الامر والنهي واعلام على الاول
تقدير فتلخص من جميع ما ذكرنا ان العقل حاكم في المسئلة بجواز تعلق الامر والحكم بالطبيعة والافراد على
جميع الوجوه ولكن لو وجد دليل لفظي يوجد بظاهره كما هو الغالب فالامر يرجع الى الاصل وهو يرجع لاعتبار
بالاشتراك اصالة الاشتغال واما المقام الثالث فقد ظهر حاله في طي ما ذكرنا في المقام الثاني من ان ظواهر
الالفاظ تعلقها بالطبايع ولم يوجد موضع في الشريعة علم منه تعلق الحكم بخصوص الفرد واما المقام الرابع
فاعلم انه لا فرق بين الامر وغيره في المقامات الثلثة المتقدمة فالاحكام التكليفية في مرحلة اللفظ على حد واحد
فان الظاهر من اللفظ الدال عليها تعلقها بنفس الطبايع وكذا في مرحلة العقل على حد واحد فبناء على القول بكون
الحسن والقبح ذاتيين يلزم تعلق الاحكام بالطبايع وعلى القول بالوجوه والاعتبارات يلزم التعلق بالافراد وقس
باقي المذاهب على ما مضى مفصلا في المقدمة الثانية وكذا الامر في الاوامر وغيرها هو ارادة الطبيعة الا هو
الالفاظ فيها من دون مانع يصلح للمانعية ثم فرق بين النواهي والاوامر في بينها وبين الاباحة فان النواهي والاباحة
يفهم منها الاستغراق بخلاف الاوامر ثم ان كل ما ذكرنا انما كان في الاحكام التكليفية واما الاحكام الوضعية
كالطهارة والنجاسة وحلية البيع وحرمته ونحوها فالظاهر منها ايضا كالاوامر والاحكام التكليفية في جواز تعلق الحكم
بالطبيعة والافراد معا بعد ما علمنا بان تلك الاحكام ايضا لا تخلو عن مصالح ومفاسد فكما ان منشأها اما
في الطبايع او في الافراد ولكن الحكم الشرعي تابع للامرين والعقل حاكم بجواز كليهما واما الظاهر من الالفاظ
في نحو الكلب نجس والغنم طاهر والماء طاهر فهو ايضا تعلقها بالطبايع كالاوامر وساير الاحكام التكليفية
ولكن يفهم من بعضها بل كلها السريان في جميع الافراد فيفهم من قوله تعالى احل الله البيع حلية كل بيع لسريان
سريان الكلي في الافراد وقس على ذلك غيره **منهاج** اذا تعلق امر الشارع لفظا بشيء فهل يتوقف حصول
الامتثال بالمامور به على قصده ونيته بحيث لو اتى به المكلف غفلة لم يكن خارجا عن عهدة التكليف ام لا
يتوقف عليه اصالة لا اصل يقتضي عدم التوقف وعدم الاشتراط حتى يثبت ذلك من الخارج وعلى
الاول هل يكفي قصده او يجب معه قصد الطاعة والقربة والعلم بصفاته وقصدها من كونه واجبا او مندوبا
قضاء او اداء عينيا او تخييريا او كفائيا موسعا او مضيقا اصليا او التزاميا بنذر او عهد او يمين او
استيجار شرطيا او اصليا جزءا او ركنا ونحو ذلك او يجب قصد الطاعة والقربة لا غير وهل يختلف الحال
بين ما اذا اتحد الامر او تعدد ام لا التحقيق في المسئلة يقتضي ذكر الكلام في موضعين احدهما فيما
تعلق الامر بشيء واحد كان يقول اكرم زيدا وثانيهما فيما اذا تعلقت الاوامر المتعددة المتماثلة بشيء
واحد كالامر بالوضوء باعتبار اسبابه من النوم والبول ونحوهما والاوامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاته
لنجاسات متعددة اما الموضع الاول فاعلم انه اذا صدر من الشارع امر متعلق بفعل فلا يخلو اما ان يعلم
بان هذا الامر من باب التعبد الصرف واما ان يعلم بانه من باب التوصل الصرف واما ان يعلم بانه من باب التعبد
والتوصل معا واما ان لا يعلم شيء منهما واما ان يعلم بانه من باب التعبد لكن يشك فيه بانه من باب التوصل

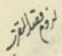

ايضا بمعنى

فيه ان الاصل عدم الاشتراط لو قلنا ان الاطلاق مقتضاه اشتراط العقل في التشريع حصول الامتثال ١٢ منه

ايضا بمعنى ان يشك ان فيه جهة التوصلية ايضا ام لا بل الجهة فيه منحصرة بالتعبدية واما ان يعلم فيه جهة
التوصلية لكن يشك ان فيه جهة التعبدية ايضا ام لا فهذه اقسام ستة ثم اعلم انه لا اشكال ولا
خلاف في ان المامور اذا اوقع الفعل المذكور الذي ينقسم الى الاقسام المذكورة بقصد الامتثال و
الطاعة استحق الاجر والثواب وخرج عن عهدة التكليف به وبرئت ذمته منه وكذا لا اشكال في انه
اذا اوقعه لا بذلك القصد لا يستحق بذلك الثواب انما الاشكال في انه لو اوقعه لا بقصد الاطاعة
والامتثال فهل تبرأ منه ذمته وتجزيه بمعنى انه لا يكلف بالاتيان به ثانيا ام لا الحق ان سقوط
الامر في الواجب التعبدي الصرف كالصلوة والصوم والحج ونحوها يتوقف على نية التقرب وقصد الامتثال
بحيث لو لم يحصل التقرب وقصد الامتثال يلزم الاتيان بالمامور به ثانيا ولنا على ذلك الادلة
الدالة على اشتراط القربة في العبادات بمعنى ان ترتب اثر العبادات متوقف على النية القربة لان الادلة
المذكورة لا بنفس الامر الدال على الحكم والطلب فانه لا دلالة فيه على الاشتراط كما سيظهر وكذا سقوط
الامر في الواجب التعبدي المتوسط الارتباطي كالوضوء والغسل ونحوهما يتوقف على ذلك ايضا
للادلة المذكورة لا بنفس الامر الدال عليه واما الواجب التوصلي الصرف فالواجب التوصلي المتعدي
الاستقلالي فيسقط فيهما الامر بمجرد الاتيان ولو رياء او اضطرارا او بقصد من دون قصد القربة
والامتثال كغسل الثوب وسقي المولى نعم في الواجب التوصلي الصرف لا يثاب المكلف على عدم قصد
التقرب كغسل الثوب بلا قربة وفي الواجب التوصلي التعبدي الاستقلالي يعاقب عليه كما في السقي فانه لو
بركه لا طاعة المولى بل لاجل ان يلتذ بخبره مثلا بحيث لو لم يكن لاجل ذلك لما سقى المولى عوقب لاجل
ترك التعبد اذا عرفت ان اقسام الواجبات تختلف حكما وان منها ما لا يسقط امره الا بقصد الامتثال
ومنها ما يسقط امره بغير ذلك القصد ايضا فلا بد من تميز موارد الاحكام وتشخيص مصاديق الواجب
التعبدي عن الواجب التوصلي وبعبارة اخرى يحتاج الى تميز موارد الاحكام وتشخيص افرادها من اي
قسم من الاقسام التي يختلف حكمها فتحقيق الكلام في المقام على وجه ينكشف الحجاب عن المرام هو ان
يقال انه لا اشكال في صورة العلم بكون الواجب تعبديا صرفا او توصليا صرفا او مركبا ارتباطيا
او استقلاليا انما الاشكال في صور الشك والحاصل لا اشكال في الاقسام الثلثة الاولى من الاقسام
الستة المتقدمة انما الاشكال في الاقسام الثلثة الاخيرة منها وهي صور الشك فنقول اما القسم الاول
مما يشك فيه وهو ما لم يعلم المصلحة فيه من التعبد والتوصل بوجه من الوجوه بعد العلم بوجوبه في الجملة فهل
يحكم فيه بالتعبد الصرف فيجب الامر عليه حتى يجب فيه قصد الطاعة او بالتوصل الصرف او بالتعبدي
التوصلي الارتباطي او بالتوصلي التعبدي الاستقلالي الحق ان الكلام فيه لابد ان يقع في مقامات ثلثة
الاول في بيان ما هو مقتضى الاصول الاعتبارية والقواعد العقلية في الصورة المفروضة الثاني
في بيان ما هو مقتضى اللفظ لغة وعرفا الثالث في بيان ما هو مقتضى القواعد الشرعية بعد ان القواعد
الشرعية ايضا منضبطة بقدر ما اقتضاه الاستقراء للشرع قاعدة كلية على الخلاف اما المقام الاول فاعلم
ان مقتضى الاصل الاعتباري في الصورة التي شك فيها في كون الواجب اي من الاقسام الاربعة المذكورة ان
لا يكون ذلك الواجب من التوصلي الصرف ولا من التوصلي المركب مع التعبدي المستقلين وذلك لانه لو كان

من جهة من القسمين فلزوم ان يسقط الامر به من دون الاتيان بالمامور به على وجه الاطاعة وقصد القربة بخلاف ما لو كان الشئ توصليا لا تعبديا فانه يحصل الغرض منه ولو من دون قصد القربة فالتعبدى لا يسقط الامر الا بعد الاتيان بقصد القربة والامتثال لان مقامنا انما يكون على هذا الفرض من العبادات وهى مشروطة بنية القربة ولا ريب ان اصالة الاشتغال واستصحاب بقاء الامر بعد الاتيان بالمامور به بلا قصد القربة يقتضيان عدم كونه من التوصليين والحاصل اذا امر الشارع بالوضوء مثلا ولم نعلم انه من اى قسم من الاقسام الاربعة فشككنا بعد الاتيان به بلا قصد التقرب فى سقوط الامر وعدمه فان كان من التوصليين لسقط الامر وان كان من التعبديين لم يسقط والاصل اى اصالة الاشتغال واستصحاب الامر المعلوم يقتضيان عدم كونه من التوصليين مضافا الى اصالة الزيادة فى المركب لا مستقلا لانه مرجعه الى تكليفين بخلاف التعبديين فانهما تكليف واحد فالحاصل ان المرجح هو التعبديين فيلزم فيه قصد التقرب والامتثال فان سلمنا انهما ذلك ولكن يبقى الكلام فى انه بعد نفى التوصليين فهل الترجيح مع التعبدى الصرف او مع التعبدى التوصلى الارتباطى وبعبارة اخرى هل الاصل هو التعبدى الصرف او التعبدى مع التوصلى المرتبط بالتعبدى الى هو المتصل وهو انه لا بد من ان يلاحظ الدليل الدال على الشئ الذى يحتمل كون المامور به اعنى الوضوء مثلا مقدمة له وبسبب حصل الشك فى كون الواجب تعبديا صرفا او تعبديا توصليا ارتباطيا وان يقال ان الشئ الذى يحتمل ان يكون هذا المشكوك فيه مقدمة له لا يخلو اما ان يكون الدليل الدال عليه لفظيا كما فى مثلا او لبيا كالاجماع على وجوب الصلوة او لا دليل يدل عليه اصلا لا لفظا ولا لبا بل حصل الشك بمجرد انه يحتمل الشخص ان يكون ذلك الشئ من اثار الواجب المشكوك فيه والواجب المشكوك فيه مقدمة له فيحصل ذلك الاثر فان كان الاول اعنى ان الدليل عليه لفظيا كقوله صل فيرجع الشارح بين قاعدة الاشتغال بالصلوة حيث انه لا بد من الوضوء وشك فى حصول الامتثال بها وبين اطلاق الدليل اللفظى الدال عليها اذ قاعدة الاشتغال تقتضى كون الصلوة مع الوضوء مقدمة للصلوة للشك فى صحة الصلوة بدون الوضوء فيقتضى كون الوضوء واجبا تعبديا توصليا ارتباطيا والاطلاق يقتضى صحة الصلوة بدونه فيقتضى كون الوضوء خاليا عن جهة التوصل فيكون واجبا تعبديا صرفا عن جهة ومطلوبية الصلوة فالاصل مقتضاه هو التعبدية الصرفة وان كان الثانى اى كان الدليل عليه لبيا فيحكم بكون الوضوء مثلا مقدمة للصلوة وكونه واجبا تعبديا توصليا ارتباطيا وذلك لان استصحاب بقاء الامر يقتضى المقدمة واصالة الاشتغال به تقتضيان كون المقدمة المشكوك فيها مقدمة لم يكن عنه صحيح بدونها وليس المراد بالتوصلى مع التعبدى المرتبطين الا هذا وفيه نظر جلا وان كان الثالث اى كان ذلك الشئ تمام مامور به اصلا بل يحتمل عندنا انه لما كان من اثار ذلك الواجب المشكوك فيه حكم به ليحصل ذلك الاثر فلا اصل ح فى البين لترجح به احد التعبديين على الاخر لعدم الدليل الدال على التوصل ولا على نفيه فلا بد من التوقف وتوهم وجود الاصل لاعتقادى فى البين واقتضائه تقديم التعبدى الصرف على المركب لاحتياج المركب الارتباطى الى التفات الامر الى جهتى التعبد والتوصل بخلاف التعبد الصرف كان فيه جهة واحدة فلا يحتاج فى الالتفات الا الى جهة واحدة ضعيف لعدم اعتبار تلك الاصول عرفا وعادة هذا كله من حيث لزوم قصد التقرب وعدمه واما من حيث لزوم المباشرة وعدمه بعد ثبوت





لزوم قصد التقرب

لزوم قصد التقرب فالكلام فيه هو الكلام فى لزوم قصد التقرب فكما انه يلزم قصد التقرب بمقتضى اصالة الاشتغال يلزم المباشرة بالنفس ايضا بعين ما ذكر فان كل ما ذكر فى جانب قصد التقرب يأتى هنا بعينه لا يقال بعد اثبات لزوم قصد التقرب لا يوجد احتمال عدم لزوم المباشرة اذ لا معنى للزوم قصد التقرب مع عدم لزوم المباشرة من المخاطب لانا نقول ذلك فاسد لانه يمكن عقلا ان يامر المولى عبده بفعل ويقول له ان مقصودى حصول ذلك الفعل منك لكن ان اتى به غيرك يسقط عنك الوجوب لكن كل من يأتى به عوضا منك لا بد له من الاتيان بقصد التقرب فلا منافاة بين لزوم قصد التقرب وكونه مشروطا بالمباشرة فلا تلازم بينهما عقلا اذ يحتمل ان يكون فعل الذى يثبت التعبد فيه واجبا على جميع افراد المكلفين بحيث لا يكون فعل الغير مجزيا عنه ويحتمل ان يكون واجبا كفائيا بمعنى ان يكون وجوب قصد القربة مشروطا باختيار المباشرة ولا تكون المباشرة لازمة نعم مقتضى استصحاب الامر وقاعدة الشغل لزوم المباشرة هذا من حيث لزوم المباشرة والعدم واما من حيث لزوم العلم بصفات الفعل وقصدها من كونه واجبا او مندوبا قضاء او اداء عينيا او تخييرا موسعا او مضيقا الى غير ذلك من الصفات المذكورة سابقا فالكلام فيه بحسب الاصل بعينه هو الكلام فى لزوم قصد القربة واما المقام الثانى فى الكلام فيه يقع فيه من جهتين الاولى فيما هو مقتضى اللفظ لغة فاعلم ان الصيغة اضرب مثلا وضعا مادتها وهيئتها وضعا للمادة بمعنى الوضع الاسمى اعنى انه موضوع للهيئة من حيث هى هى وضع الهيئة فيما هو لطلب ايجاد تلك المادة فاللفظ لغة يدل على طلب ايجاد الماهية مطلقا لكونه مطلقا من دون تقييد فى المطلوب بكونه مقرونا بقصد التقرب فمقتضى اطلاق اللفظ هو عدم لزوم قصد التقرب وحصول الامتثال مع عدمه ايضا فيوجد حصول الامتثال وسقوط الامر بحصول الماهية مطلقا من دون تقييد والقول بلزوم التقرب تقييد فى اطلاق اللفظ لما ظهر من ان الامر مركب من المادة والهيئة والمشترك لا تفيد الا طلب الماهية من المادة على وجه اللزوم والحتم والمادة لا تفيد الا المعنى من غير تقييد بكونه تقربا فيكون معنى اضرب الضرب حقيقة وجه الضرب فلا يكون قصد القربة من المعتبرات له واما من حيث المباشرة بالنفس وعدمها فالحق لزوم المباشرة وذلك ايضا لاجل اطلاق اللفظ اذا اللفظ بوضعه يدل على لزوم اتيان المخاطب الفعل المطلوب سواء اتى به الغير ام لا فالقول بعدم لزوم المباشرة تقييد فى اطلاق اللفظ وهو انه يجب عليك الاتيان انك اتيت به الغير فمقتضى الاطلاق اللفظى من حيث الوضع عدم لزوم قصد التقرب ولزوم المباشرة نظرا الى ان اضرب مثلا موضوع لافادة الطلب عن المخاطب الخاص فلا يكون فعل الغير نائبا عن فعله الا اذا دل دليل من الخارج على كفاية فعل الغير عن فعله كالامر بالسقى وغسل الثوب واما من حيث العلم بصفات الفعل وقصدها فايضا لا يدل عليه الامر لغة لما عرفت من انه يدل على ايجاد الماهية مطلقا من دون تقييد المطلوب بكونه معلوم الاوصاف والوجه كما لا يخفى الثانية فيما هو مقتضى اللفظ عرفا فاعلم ان مقتضى اللفظ بحسب العرف ايضا انما هو عدم اشتراط التقرب فى حصول الامتثال ولزوم المباشرة ويدل على ذلك التبادر العرفى واصالة عدم النقل عن المعنى اللغوى لا يقال انا نرى ان بناء العرف والعقلاء على لزوم قصد التقرب لانا نقول نعم ان اهل العرف يحكمون بلزوم قصد التقرب لزوما نفسيا من باب حكم العقل بذلك لا من جهة استفادته من الامر وبعبارة اخرى حكمهم بذلك من باب حكم العقل بان شان العبيد اطاعة المولى فيكون بناؤهم على وجوب قصد التقرب لا ينافى

سوا فيهما هو مقتضى الوضع اللغوي من حيث اللفظ اذ مقتضى الوضع اللغوي ان قصد التقرب غير
شرط في حصول الامتثال بالامر والعرف ايضا يقول بسقوط الامر لغة لكن ينفي اللفظ بحسب اللغة
وجوب قصد التقرب بنفسه بحيث لم يكن شرطا للامتثال بالامر والعرف انما يقول بذلك الوجوب نفسا لا
لفظا فيقولون بترتب العقاب على ترك الواجب النفسي وان يحصل الامتثال بالامر وسقط وبالجملة
تحقق الامتثال بمعنى الخروج عن العهدة وعدم لزوم الاعادة بمجرد الاتيان بالمامور به ولو خلى عن قصد القربة
معلوم من عادة العقلاء وبهذا ظهر ان الاصحاب استدلوا على اشتراط القربة في العبادات نحو الوضوء و
الصلوة بادلة غير الامر بها ولو كان اشتراط القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال به اولى قطعا على
ان المقتضى ربما صرح فيما حكى عنه بصحة العبادات الواقعة على وجه الرياء بمعنى الخروج عن العهدة وليس
ذلك الا لعدم شرطية القربة فيها وان وجب ولو كان الامر دالا عليها لما جاز له ذلك ولا لزومه بالامر
فيظهر من هنا ان الاصل المقرر عند الاصحاب عدم اشتراط قصد القربة في الامتثال بل يظهر منهم عدم اشتراطه
بقصد الفعل وبنيته وان الاصل حصوله بمجرد ايقاعه ولو سهوا او غفلة لانهم استدلوا على اشتراط
العبادات به بما ياتي ذكره من نحو قوله ع انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بنية ولو كان الامر دالا على الشرطية
لكان الاستدلال به اولى وبهذا استدل ابو حنيفة في عدم ايجاب القصد والنية في الوضوء باطلاق الامر
فقال بعد ما في المنتهى لنا امر بالغسل ومقتضى الامر الاجزاء بفعل المامور به انتهى والحجة في هذا الاصل
ما مر من ان الامر قد يتعلق بايجاد ماهية الفعل في الخارج ودل على ان المصلحة تحصل بنفسها من غير اشتراط
القصد وقد حصلت في حال الغفلة فلا بد من الاجزاء لان الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء ولذا يحكم
به فيما اذا خلص الغريق والحريق وغسل الثوب واتى العبد بمطلوب سيده سهوا وغفلة والايجاب لا
يستلزم اشتراط القصد اذ غايته انه لو ترك عمدا لكان معاقبا لا انه لو اتى به غفلة لا يكون غير ممتثل
والحاصل ان مجرد تعلق الامر بشئ وايجابه لا دلالة له على وجوب القصد اليه وشرطيته بحيث لو اتى به غفلة
لم يكن خارجا من عهدة التكليف لا عقلا ولا لفظا نعم ذلك شرط في استحقاق الثواب على العمل عقلا
وعرفا لكن الكلام ليس فيه بل في الاجزاء وسقوط التكليف وهو يحصل بنفس الاتيان بالمامور به مطلقا
فاذن مقتضى الاصل المستند الى اطلاق الامر عدم وجوب النية والقصد فيه على وجوبه بحيث يحتاج الى الدليل لا
يقال قد ثبت باليقين ان الغافل غير مكلف فلا يتوجه اليه الامر حين الغفلة فالصادر عنه ليس بمطلوب فلا اجزاء
لانا نقول ان القدر المتيقن عدم توجه الخطاب الى الغافل ابتداء فانه اذا تذكر حال الغفلة لا ينبغي العقاب
واما اذا توجه اليه حين العلم والشعور واتى بالمطلوب حال الغفلة كان مجزيا ولا دليل على عدم الاجزاء ح هذا كله
بالنسبة الى ان الاصل والاطلاق يقتضيان عدم اشتراط المامور به بالنية وقصد القربة لغة وعرفا وان الاصل
اشتراط المباشرة وعدم السقوط بفعل الغير تاما حيث عدم اشتراط العلم بالصفات وعدم وجوب قصدها
فالكلام فيه ايضا كالكلام في عدم اشتراط النية بلا فرق عرفا ولغة ودليلا فتريد الذمة مع عدم العلم بشئ من الصفات
وعدم قصدها لاطلاق الامر وبناء العرف واصالة عدم النقل عن اللغة ويعضده ما ذكرنا امور الاول ان
المامور اذا علم بالصفات ثم نسيها لم يتوقف في المبادرة الى الاتيان بالمامور به خوفا من عدم الامتثال ولا
يتفحص عن الصفات بل يعتبر الامر وعزم بتحصيل العلم بها وهذا معلوم من عادة العقلاء فالظاهر ان لم

يتبينوا الشرائط

يتبينوا شرطية الشئ ان حسن الاحتياط مما يحكم بجميع العقلاء ولو يمكن من تحصيل العلم بالواقع
معلوم ان ذلك انما يكون فيما اذا تردد بين الوجوب والندب ولو كان العلم بالصفتين شرطا لاصل الامر
لما جاز الاحتياط لا مطلقا واذا تمكن من تحصيل العلم بالواقع وقد بينا ان العقلاء متفقون على حسن
الثالث ان العلم بجميع الصفات ممتنع غالبا مع علم القائل به على ان كما صرح به السيد الاستاد دام ظله فلا
يمكن دعوى كونه شرطا ودعوى كون العلم بالبعض شرطا ترجيح بلا مرجح نعم اذا اوجب الشارع العلم ببعضها
كان هو المرجح ولكن الكلام فيما اذا لم يظهر من الشرع ايجاب الرابع انه لو كان العلم بها او ببعض منها شرطا
لورد به رواية ولبث بل الكتاب والسنة خاليان عن ذلك لا يقال لعل الشرع اكتفى بدلالة العقل عليه
التي بينتها لبعض الموجبين للعلم ببعض الصفات دون بقيتها لانا نقول لو اعتمد هذا البعض في
اثبات الوجوب لا يصلح له حتى يجوز الاعتماد عليه كيف والرواية التي تمدحت العقول بمنفعتهم عن
استحقاق الثواب قد تضمن الكتاب والسنة المبالغة في المنع منه والحث على الاجتناب عنه وبالجملة
الذي حصل لنا من تتبع الكتاب والسنة العلم بالمبالغة التامة في بابه كلما بنا في استحقاق
الثواب مع علم الاكتفاء بدلالة العقل عليه ولو كان علم العلم بما ذكر من المنافيات لبينه عليه منها
ومن عليه ان يقطعوا ويظن ظنا قريبا منه بعدم كونه منها فتم الخامس ان ذلك لو كان شرطا في
الامتثال والخروج عن العهدة لما جاز الاكتفاء بالوضوء بعد غيره والازالة النجاسة المامور بها في الشرع
اذا لم يعلم بوجوبهما وهو باطل قطعا فتدبر السادس ان كثيرا من اعاظم الاصحاب ذهبوا
الى عدم وجوب نية الوجه ونحوه الحدث والاستباحة في الوضوء وظاهرهم ان المستند هو الاصل
لا الدليل الخارجي على عدم الوجوب بل هذا صريح كلام ابن طاوس والروض ومجمع الفائدة و
الذخيرة وغيرها على ما حكي بل عن بعضهم انه احتج على عدم وجوب قصد الوجه بان من امر عبده بشراء
لحم غنم من سوق خاص فذهب واشتراه بالاوصاف المذكورة ولم يخطر بالبال انه اشتراه لكونه
واجبا لا مندوبا كان عند العقلاء ممتثلا لامر مولاه ومؤديا لما فرض عليه مطيعا ولو فرض انه
سيده عاقبه على ترك ذلك القصد للامه العقلاء ولو كان القصد معتبرا لحسن منه العقاب وبالجملة
الظ من كلمات معظم محققي اصحابنا بل كلهم ان مقتضى الاصل عدم وجوب قصد الصفات بل القربة
وان وجب بعضها على القول به انما هو بدليل خارج لا باعتبار اقتضاء الامر فان قيل ان اكثر
العلماء صرحوا باعتبار قصد الوجوب والرفع والاستباحة ونحو ذلك من الصفات في العبادات فقط
منهم ان الاصل وجوب نية الصفات والعلم بها قلنا الظ منهم ان ذلك لدليل من الخارج لا للاصل
سلمنا ولكن نمنع حجية الشهرة هنا ما لم يصل الى حد الاجماع سلمنا لكن نمنع تحققها اذ لا نص لهنا
اصحابنا على ذلك كما صرح به بعض الاصحاب ومتاخري المتاخرين اتفقوا على الظ على عدم لزوم نيتها
وانما القائل به جمع سلمنا الشهرة وحجيتها ولكن انما اوجبوا ذلك فيما اذا تعددت الاوامر وكانت
الصفات مميزة كما يظهر من كلماتهم لا مطلقا حتى فيما اذا اتحد ولم يحتج الى التمييز بالصفات سلمنا
ولكن ذلك لا يدل على وجوب قصد جميع الصفات على انه لا يبعد دعوى الاجماع على عدم وجوب قصد
جملة من الصفات ككونه واجبا تخييرا وكفائيا ونحو ذلك مما لم ينصوا على وجوب القصد اليه فان قلت

ان المحقق الخوانساري حكى عن المتكلمين انهم ذكروا انه لا بد في حسن الفعل من ان يفعل لوجوبه
او ندبه قلت لا حجة في كلامهم من حيث هو فقط اليهم بدليل ما ادعوه وليس كما اشار اليه من
حكمهم ذلك فان قلت ان الفعل المأمور به قد يقع على وجوه متعددة فانه يقع تارة واجبا و
اخرى مندوبا وتارة اداء واخرى قضاء فافتقر اختصاصه باحدها الى النية والا لكان صرفه الى
البعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح وبهذا استدل جماعة من الاصحاب على ايجابهم نية بعض
الصفات قلت هذا انما يتم لو تعدد الامر بالفعل وكان بعضها للوجوب والاخر للندب او كان بعضها
للاداء والاخر للقضاء وتعلقت بالمكلف في وقت واحد واما اذا اتحد الامر كما هو الغرض فلا كما اشار
اليه بعض الاصحاب فان قلت فيما اذا اتحد الامر يمكن وقوع الفعل بقصد المكلف على وجوه متعددة
وان كان بحسب الشريعة متحدا فيجوز ان ينوي بالواجب المتحد شرعا الاستحباب عمدا او سهوا او جهلا وكذا العكس
وكذا يجوز ان ينوي بما يجب فعله اداء القضاء وبالعكس ولا ريب في عدم الاتيان بالمأمور به في هذه الجهة
وقد اشار الى هذا بعض المحققين قلت لا نم ان نية الخلاف مع اتحاد المأمور به شرعا مضر مطلقا
في الامتثال والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب اذ لا دليل عليه نعم قد يضر في الاجزاء اذا نات
كالوفواه عمدا نم سلمنا لكن نقول غايته ما ذكر الحكم بالفساد اذا نوى صفة ما ونوى خلافها وما
اذا لم ينو شيئا من الصفات فلا يحكم بالفساد جدا فلا دليل على وجوب نيتها حج د لعوا عدل المحقق
عما قال به وبالجملة فلا دليل على اشتراط الامتثال بنية صفات الفعل المأمور به والعلم بها حتى يتحقق قصد
القربة فالاصل عدمه واما المقام الثالث فاعلم ان الحق انه ما ورد من الشرع دليل شرعي في ثبوته وامره
ليدل على اشتراط قصد القربة فيها على سبيل الكلية حتى يكون هذا الدليل على خلاف ما اقتضاه اللفظ لغة وعرفا
فيحكم فيها بعدم لزوم قصد التقرب على ما عدم اشتراطه في سقوط الامر بالفعل وعلى لزوم المباشرة بمجرد ورود الامر
المقتضي لفظا وعلى من ادعى ورود الدليل على الخلاف الاثبات نعم نحن ايضا نحكم بلزومه نفسا بمعنى ان تاركه يكون
معاقبا على تركه كما ذهب اليه المرتضى ره فانه يقول من اتى بالصلوة بلا قصد تقرب بل رياء يسقط عنه الامر بالصلوة
ولا احتياج الى الاعادة والقضاء وان كان آثما في تركه الواجب النفسي والحاصل انا نحكم بعدم لزوم قصد
التقرب بعدم اشتراطه مع لزوم المباشرة بمجرد ورود الامر من الشرع لتبعية لفظ الاطلاق الامر وعدم ورود دليل
على الخلاف شرعا كما عليه المرتضى والقائلين بالاشتراط امور منها الاستقراء في الاوامر الشرعية وبيانه انا
تتبعنا واستقرينا في الاوامر الشرعية لم يحل امر تلزم فيه المباشرة دون قصد التقرب والاستثنا لها وجدنا ان
كل ما يلزم فيه المباشرة يلزم فيه قصد القربة وكلما لم يلزم فيه قصد التقرب لم يلزم فيه المباشرة ولا ريب انه
بعد ملاحظة هذا الاستلزام من الخارج يحصل التعارض بين الاطلاق بين المقتضي احدهما العدم لزوم قصد القربة
والاخر للزوم المباشرة فاذن لا بد اما من الاخذ بمقتضى الاطلاق والحكم بلزوم المباشرة وطرح مقتضى الاطلاق الاخر
واما من العكس ولا ريب ان الاطلاق الدال على المباشرة اقوى لانه نص بالنسبة الى الاطلاق الاخر فان الظهور الخاطب
مستتر في الفعل ونحوه فلا بد من تقديم ذلك نظرا الى ان لزوم المباشرة من صريح الامر وعدم لزوم قصد القربة من
اطلاقه فيلزم قصد التقرب مع المباشرة وتقييد الاطلاق الدال على عدم لزوم قصده باشتراطه لان تقييد الاطلاق
اولى من طرح النص الصريح فلا مفر حج للقول بصحة الصلوة وسقوط الامر بالاتيان بالصلوة بلا قصد القربة



ولو سلمنا عدم كون الاطلاق من ادعى من الاخر فلا اقل من التساوي والتساقط فيرجع الامر الى الاصل
وقد عرفت في المقام الاول ان الاصل هو لزوم قصد القربة وفيه نظر جدا اذ ان الملازمة المذكورة ممنوعة
وكذا الاستقراء المذكور فان دعوى الاستقراء مصادرة على المطلوب اذ الكلام في الواجبات التعبدية كالصلوة
والصوم ونحوهما وكل من قال بعدم اشتراط قصد القربة في مطلق الواجبات الشرعية قال بعدمه فيها
ايضا لعدم ورود الدليل الخاص على ان كلما يثبت فيه لزوم المباشرة يجب فيه قصد القربة بمعنى كونه
شرطا فان الدليل عليه اما الاجماع او العقل او الكتاب او السنة والاول غير ثابت ومنقوله غير معتبر
بعد العلم بضعف دليل القائل باشتراط قصد القربة وهو الثلثة الاخيرة وسياتي الكلام فيها والثاني
لا دلالة له نعم غايته ما في الباب ان العقل يدل على لزوم قصد القربة واما كونه شرطا فلا والحاصل
ان العقل الذي يستفاد منه العقل لزوم قصد القربة واما شرطيته فلا والثالث والرابع سيظهر عدم
دلالتهما ومنها قوله سبحانه اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وجه الاستدلال به على
لزوم قصد القربة فحصول الاطاعة ان الاطاعة لا يصدق عرفا الا مع قصد التقرب مع كون الداعي
الى الاتيان امر الآمر اذ بمجرد الاتيان بشيء لا يسمى في العرف والعادة اطاعة والحاصل قوله
اطيعوا الله ورسوله دال على لزوم الاطاعة في كل ما امر به لانه لم يقيده بشيء خاص وقد تقرر
ان حذف المتعلق يفيد العموم والاطاعة لا يحصل الا مع قصد القربة فيكون حجة على دعوى اصالة اشتراط
قصد القربة في كل مأمور به وفيه اولا ان التمسك به لا يثبت الاشتراط بل يلزم الدور بيانه ان
الاطاعة معنيين احدهما ان يوقف بالمأمور به بقصد التقرب والامتثال ومن لوازم هذا المعنى انه لو اتى بالمأمور به
بلا قصد التقرب يصدق عليه عدم الاطاعة والاخر ان يوقف بالمأمور به كما امر به الآمر كميته وكيفيته وعدم
المخالفة في شيء مما امر به فان امره وجوبا اتى به وجوبا وان ندبا فندبا وان تعبديا فتعبديا وان توصليا
فتوصليا ومن لوازم هذا المعنى الثاني انه لو امره الآمر بشيء فان توكيدا سيصدق عليه عدم الاطاعة وان
اتى به بقصد التقرب ليصدق عليه الاطاعة وعدم المخالفة وانه لا يقصد التقرب به توكيدا بل الصدق المخالفة و
الاطاعة معا لان الآمر ان امر به واوجب التقرب في الاتيان به على سبيل الشرطية في حصول الامتثال فيصدق المخالفة
وعدم الاطاعة بهذا المعنى عند الاتيان به لا بقصد التقرب وان امر به وبالاتيان به على نحو التوصل فيصدق عدم المخالفة
بمجرد الاتيان به ولو بلا قصد التقرب فصدق المخالفة وعدمه حتى يتوقف على ملاحظة امر الآمر فانه هل اشترط
فيه الآمر قصد التقرب ام لا فتوجه امر اطيعوا الى لزوم قصد التقرب على المعنى الثاني يتوقف على اخذ الآمر قصد
القربة جزء الامر بالشيء اي جزء المأمور به اذا علمت ان للاطاعة معنيين ثم علم ان المراد من الاطاعة في الاية
الشريفة انما هو المعنى الثاني لا الاول وذلك لان امر اطيعوا شامل لجميع الاحكام من التعبديات والتوصليات و
من الاوامر والنواهي وليس مختصا بالاوامر فيشمل نواهي الشرع ونواهي الرسول واوامرهما ولا ريب ان المراد بالاطاعة
في الواجبات التوصلية كغسل الثوب وازالة النجاسة انما هو مجرد الاتيان بالمأمور به ولو بلا قصد التقرب لا
ريب ان المراد بالنواهي في اكثر المقامات مجرد حصول الترك ونفس انه لا تفعل ومن المعلوم انه لا يحصل القربة
لازما في حصول الاطاعة في النواهي الذي هو المعنى الاول للاطاعة لان المطلوب بالنهي انما كف النفس لا مجرد ان
لا تفعل وهو يحصل ايضا بلا قصد القربة في اغلب النواهي وفي مطلق الواجبات التوصلية فلا يتجه من ادلة

تخصيص الاكثر في اطيعوا وهو مرجوح بالنسبة الى حمل المراد من اطيعوا معناه الثاني خلاف من حمل المراد
منه معناه الثاني حتى يصدق الاطاعة في النواهي ايضا اذ المراد بالنواهي مطلق الترك ومن يحصل عدم
المخالفة فيها بالمعنى الثاني ايضا ولا ريب ان التمسك بالاية على اشتراط قصد التقرب موجه على المعنى
الثاني مستلزم للدور وذلك لان صدق عدم الاطاعة على هذا المعنى فيما اذا لم يقصد القربة حينئذ موقوف
على اشتراط قصد القربة في المامور به اذ لو لم يشترط القربة حينئذ لم يكن الاتي بالمامور به من غير قصد
التقرب حينئذ غير مطيع بل يكون مطيعا فلو توقف اثبات لزوم قصد القربة اي اشتراطه على الاية لزم
الدور وبعبارة اخرى توجه الامر بالمعنى الثاني الى اشتراط قصد القربة موقوف على اشتراط التقرب
في المامور به فلو توقف اشتراط التقرب حينئذ على توجه امر اطيعوا اليه لزم الدور وبعبارة ثالثة العلم
باشتراط قصد التقرب في المامور به يتوقف على العلم بتوجه الامر في الاية اليه والعلم بتوجه الامر اليه
يتوقف على كون المامور به مشروطا بقصد التقرب وثانيا انه يحتمل كون الامر بالاطاعة للاستحباب
لانه لو كان للوجوب لزم تخصيص الاكثر بخلاف انه لو حمل على الندب فيشمل الواجبات التوصلية
والنواهي ايضا فتامل وثالثا انا لو سلمنا دلالة الاية على لزوم قصد التقرب فلا تم دلالتها على
انه شرط في الاتيان بالمامور به اذ غاية ما في الباب كون قصد التقرب واجبا نفسيا تعبديا او
غيريا ولكنه خلاف الاصل اذ الامر حقيقة في الوجوب النفسي وحمله على الوجوب الشرطي في الغيري مجاز
وكذا الاستحباب مع انه عند ثبوت الغيرية كالا يخفى ورابعا سلمنا دلالة الاية الشريفة على اشتراط
قصد التقرب في الاوامر الشرعية ولكنا نقول ان هذه الاية كما تدل على وجوب قصد التقرب واشتراطه
في سقوط الامر كذا يدل الامر بالشيء على عدم اشتراطه فيقع التعارض بين الدليلين والمرجح في جانب
الامر وبعبارة اخرى النسبة بين قولنا اطيعوا وقولنا صل مثلا عموم وخصوص مطلق فان
اطيعوا يشمل الصلوة وغيرها دون صل وعند حصول التعارض بينهما لا بد من ترجيح الاخص المطلق
لا يتوقف الامر وان كانت الاية اعم من الامر الاولى انه لو قال السيد لعبده اقصد التقرب في اوامري فهم
عرفا تخصيص جميع الاوامر ولا دخل للمناط في الترجيح انما هو فهم العرف اذ لا دليل على انه يعد
من تقديم الاخص المطلق من باب التعبد الشرعي مضافا الى ان النسبة بين الخاص عموم من وجه من وجهين احدهما ان
اطلاق صل شامل للصلوة لانه مع النية او بدونها كانت مع سعة الوقت وعدمها مع استقبال القبلة وعدمه
واطلاق اطيعوا يشمل الصلوة والصوم والزكوة وغيرها فاطلاق صل بالنسبة الى العام لوم شرط الوقت لانها زمانية تتم
الصلوة بالنسبة الى عدم قصد التقرب فاطلاق صل شامل له وحاكم بصحتها ماية اطيعوا شمل مصداقها والترجيح في جانب الاية
لكونها دالة بطريق الاستغراق من باب عموم المتعلق والامر بطريق الاطلاق فقد يرد وثانيهما ان الصلوة مع قصد
التقرب بحكم اجزا الفاصل ما اطيعوا والصلوة بغير قصد التقرب بحكم اجزائها صل وبعدم اجزائها اطيعوا او العموم وجه
مع التقرب بحكم باجزائه اطيعوا ولا دخل لصل فيه كما لا يخفى فاذا كانت النسبة عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات



وعلى انه ان التخصيص اولى من المجاز ١٢

الخارجية ونحن نقول بان الاية لا يحتج بها لان العرف يفهمون من ورود اطيعوا مثلا التعارض بين المتعارضين
ومنها قوله سبحانه وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والدين بمعنى القصد باتفاق المفسرين
وجه الاستدلال بان كل امر شك فيه في كونه تعبديا صرفا نقول فيه ان هذا امر من الاوامر فكل امر من الاوامر
الشرعية يجب فيه قصد القربة فهذا يجب ايضا فيه قصد القربة والخلوص اما الصغرى فبالعيان واما الكبرى
فالاية الشريفة الدالة على العموم من باب حذف المتعلق وفيه اولا ان الضمير انما يرجع الى اهل الكتاب
من الامم السابقة والى امة نبي خاص والى اهل الكتاب مع ان اهل الكتاب مذكور قبل الاية فلا دليل على
ثبوت هذا التكليف علينا الا انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مضافا الى ظهور الاية في الاختصاص بكون
ما امروا به ماضيا ومع فرض عدم هذا الظهور ايضا يصير الاحتمال في السابقة سببا موجبا للاجمال المسقط
للاستدلال الا ان هذه الاحتمالات غير مضر اذ يكفي ثبوته لاهل الكتاب او الاديان السابقة في ثبوته لنا
ايضا بالاستصحاب واصالة عدم النسخ لانا نقول لا يصح التمسك بالاستصحاب في هذا المقام من وجهين
احدهما ان الاستصحاب غير جار في المقام للقطع بنسخ العبادات المامور بها في الشرائع والامم السابقة
للقطع باختلاف الهيئات في الواجبات والمستحبات فالقطع حاصل بارتفاع الحكم اذ بعد ذهاب
الامر به يجب قصد القربة والاخلاص فيها في المامور به اذ التكليف فرع بقاء المامور به اي موضوع
الحكم وحينئذ يرتفع الموضوع ارتفع الحكم وثانيهما انا لو سلمنا جريان الاستصحاب لعدم حصول القطع
بالارتفاع هنا فلا اقل من الشك فيه ومعه لا يبقى ايضا التمسك بالاستصحاب في المقام لغلبة وجود النسخ
في العبادات السابقة وهي يوهن حجية الاستصحاب في مثل المقام ولا تم حجية مثل هذا الاستصحاب
الموهون كما سيجيء تحقيقه للشك في حجية الاستصحاب وثانيا سلمنا عدم الاختصاص بالاية بالامم السابقة
ولكن يحتمل تعلقها بطائفة خاصة من امة النبي صلى الله عليه وآله كالمعصومين مثلا ولا يلزم من ذلك التجوز في الضمير
ايضا لانه وضع ووضع المبهمات فاي قدر من الجمع استعمل يكون حقيقة فان قلت اذا كان كذلك
فيثبت لنا التكليف ايضا بالاجماع على الاشتراك في التكليف قلت ان القدر الثابت من الاجماع على
الاشتراك انما هو في صورة تعلق التكليف بالحاضرين ولا دليل على الاشتراك في التكليف مع المعصومين
في كل التكاليف واما غلبة الاشتراك مع المعصومين عليهم السلام في التكاليف فلا يقاوم ظاهر اللفظ الدال على عدم
لزوم قصد التقرب مضافا الى ظهور الاية في الاختصاص بكون ما امروا به في الماضي وثالثا سلمنا
ظهور الاية في جميع الامم وعدم اختصاصها بالامم السابقة بل سلمنا اختصاصها بجميع امة النبي صلى الله عليه وآله و
لكنا نقول يحتمل ان يكون الامر اللازم غير الاخلاص وقصد القربة هو امر واحد معهود وان لم يصلح
والتمسك بان حذف المتعلق يفيد العموم ضعيف في المقام لانه يفيده حيث لا عهد والاية ظاهرة في
الامر المعهود بعد ملاحظة قوله تعالى ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة بقيتها لما امروا به يفسره
لما تقدم وبالجملة يحتمل العهد بل الظاهر من ذيل الاية العهدية فتدبر ورابعا سلمنا عدم
العهدية وتعلق الاية حكما وخطابا بجميع الامم ولكنا نقول ان الاية بظاهرها مخالفة للاجماع القاطع
اذ ظاهرها تدل على انحصار الاوامر الشرعية في الواجبات التعبدية القربة مع ان الاجماع قائم على ان
الاوامر المذكورة لا تنحصر في هذا القسم بل من البين ان غالب الاوامر يكون من التوصليات والتعبديات

غالبها مع حجية التوصليات المرتبطة فلا بد من صرفها الا بقرينة الظهور وارتكاب خلاف ظاهر التخصيص
الاتية لتقييدها بالقرينة وانما بارتكاب مجاز في جميع التوصليات ايضا كحمل الامر على الندب و
التخصيص وان كان يجب التوقع ارجح الا ان هذا القسم من التخصيص مرجوح بالنسبة الى المجاز
لانه تخصيص الاكثر مع انا لو سلمنا التساوي فلا قرينة على تعيين احد المجازات المقصودة والحاصل
ان القرينة الصارفة عن الحقيقة وهي الاجماع الموجودة في الاية بخلاف القرينة المعينة ومعه ايضا
يلزم الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال وخصوصا اذا سلمنا دلالة الاية ولكنا نقول ان الدليل اخص من
المدعى نظرا الى ما عرفت في السابق من ان مادة الامر حقيقة في الوجوب والطلب على وجه الالزام فلا
تدل على لزوم قصد التقرب وشرطيته في الاوامر الدالة على الالزام والوجوب دون المستحبات مع ان
الغرض اثبات قاعدة شرعية على سبيل الكلية فيما شك فيه من الاوامر الواجبة والمستحبة فانه
هل يشترط ويجب فيها القصد التقرب ام لا وبالجملة الغرض اثبات القاعدة الكلية في جميع
الاوامر لا في خصوص الاوامر الالزامية لا يقال اذا ثبت لزوم قصد التقرب واشتراطه في الاوامر الالزامية
يثبت في المستحبات بالاجماع المركب لانا نقول اولا ان الاجماع المركب غير ثابت في المقام وثانيا
يمكن قلب الاجماع المركب بان يقال لا يشترط قصد التقرب في الاوامر المستحبة لظاهر لفظ الامر فلا يشترط
في الواجبات ايضا بالاجماع المركب ولكن الانصاف ان الاجماع المركب الاول وارد على هذا الاحتمال
لكونه متمسكا اقوى من قوة الاية الشريفة لنصيتها بالنسبة الى ظاهر لفظ الامر فيما تقدم ومنها
جملة من الاخبار الدالة على عدم تحقق العمل واجزائه بدون النية كالنبوي المشهور انما الاعمال بالنيات
وحسنة ابو حمزة الثمالي لا عمل الا بنية والرضوي لا قول الا بالعمل ولا عمل الا بالنية فيجب الاستدلال
بهذه الاخبار على اشتراط صحة العبادة بقصد التقرب هكذا النية على ما حكي عن جماعة من الاصحاب
كالحلبي والديلمي والقاضي هي العزم على المنوي بصفاته المشترط ذكرها ... استباحة الصلوة لوجوبه
قربة الى الله ... ولا دلالة في قوله لا عمل الا بنية ونحوه انما هو لنفي الجنس والماهية لان كلمة حقيقة في
نفيه ولا ريب ان المعنى الحقيقي اعني به نفي الماهية بالنسبة الى العمل الغير المقترن بالنية غير مقصود لكونه
خلاف الواقع فلا بد من ارتكاب مجاز فيه وهو في المقام وان كان متعددا منها نفي الصحة ومنها
نفي الثواب ومنها نفي الكمال الا ان الاول اعني نفي الصحة اولى واقرب وارجح الى الحقيقة اعتبارا اذ كما ان نفي
الماهية يستلزم نفي الصحة والثواب والكمال كذا نفي الصحة ايضا يستلزمه في نفي الصحة والثواب والكمال واما
نفي الكمال فهو لا يلازم نفي الصحة والثواب وكذا نفي الثواب لا يلازم نفي الصحة فانه يستلزم نفي الكمال
فاذن الاول من المجازات اعني نفي الصحة اقرب المجازات الى الحقيقة اعتبارا فثبت به المدعى كما لا يخفى
وفيه اولا انا سلمنا ان الاقربية الاعتبارية من المجازات المذكورة هي نفي الصحة ولكن الاقربية العرفية
هي نفي الثواب فان ذلك متبادر الى الاذهان من تلك الاخبار عرفا بعد العلم بعدم ارادة المعنى الحقيقي
وقد عرفت سابقا ان المعتبر انما هو الاقربية العرفية وان الاقربية الاعتبارية لا اعتبار بها والحاصل
ان الاقربية العرفية والاعتبارية قد يتعارضان وقد يتعاضدان وقد يوجد احدهما دون الاخرى وما
نحن فيه من الاول فحينئذ لا نعتبر بالاعتباري منهما وانما نعتبر بالعرفي فكيف اذا عارضه كما نحن فيه وثانيا

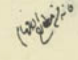
انا لو سلمنا عدم ظهور نفي الثواب منها فلا اقل من التساوي بينه وبين نفي الصحة ومع التساوي لا بد من
التوقف للاجمال الموجب لسقوط الاستدلال وثالثا لو سلمنا ان نفي الصحة اقرب من نفي الثواب عرفا واعتبارا
ان الاخذ بهذا الاقرب وترك نفي الثواب انما يصح لو لم يكن الاقرب مستلزما لخلاف اصل آخر وما نحن فيه مستلزم لذلك
اذ حمل النفي على نفي الصحة يوجب تخصيص الاكثر في لفظ العمل وذلك لان صحة المعاملات واكثر
العبادة غير مشروطة بالنية فلا بد من اخراجها من لفظ العمل وتخصيصه بالعبادات فحينئذ يكون نفي الثواب
ارجح من نفي الصحة المفروض بعد استلزامه ذلك المحذور وان كان الاخراج بالذات ورابعا لو سلمنا
اقربية نفي الصحة مع استلزامه التخصيص مساو لنفي الثواب فنقول ان مع ذلك ايضا الاشكال للاجمال في
المراد فاذا لم يصح التمسك بتلك الاخبار فلا بد من الرجوع الى القواعد اللغوية والعرفية وقد عرفت انها تقتضي نفي
القربة وخامسا ان الاستدلال بهذه الاخبار انما يتم لو كان النية بمعنى قصد التقرب وليس كذلك لان معناها هو مطلق
القصد لغة وعرفا المستفاد من الروايات فبطلان العمل بلا قصد وشعور كمن صلى او طلق او
اعتق بلا قصد وشعور لا يصح بمقتضى هذه الاخبار ولا دخل لذلك في اشتراط نية القربة ولذا قال العلماء
العبادات بالنية والقربة وجعلوا لكل منهما حكما ولنسخ لذلك لمغايرتهما فلا يصح الاستدلال بها
اذ معناها لا نكاح الا بالنية ولا صوم الا بنية ... واللام عوض عن المضاف اليه وبالجملة تعني
الاخبار نفي اثار العمل بلا نية فنظر قول العلماء المقصود تابع للمقصود لا يقال النية على ما حكي عن جماعة من
الاصحاب كالحلبي والقاضي والديلمي هي العزم على المنوي قربة الى الله ... فلا وجه لهذا الايراد لانا نقول
النية في اللغة بمعنى القصد الى الشيء لا غير كما صرح به جمع من اللغويين والذي ذكروه ان كان اصطلاحا منهم فلا مشاحة
في الاصطلاح لكن لا يجدي فيه اذ اللفظ لا يحمل على العرف الخاص اذا كان له معنى لغوي وان كان بيان المعنى اللغوي و
الشرعي فبطلانه واضح ولكن الانصاف انه يمكن ان يقال ان هذا الايراد غير وارد لان الظاهر من النية في الاخبار
الى النية القربية فان المستفاد منها عرفا هو النية القربية وكلا لفظ اللام عوضا للعهد لا عوضا عن المضاف
اليه فظهر مما ذكرنا ان الحق مع السيد في عدم وجود قاعدة كلية يرجع اليها عند الشك بل المرجع هو اللفظ
اشتراط المباشرة ووجه القربة ولكن الظاهر ان قصد القربة شرط فيما لم يعلم المصلحة فيه الا دليل
المذكورة بل لذهاب الاكثر اليه مضافا الى الاجماعات المنقولة المؤيدة بالاية ... الاخبار المتقدمة وكون
المسئلة ... لو لم نقل بحصول الظن من دونها ... والاجماعات المنقولة عليه ليقول بانها توجب
الوهن في اطلاق الاوامر وعدم امكان التمسك بالاطلاق فلا بد من الرجوع الى الاصل الاولي ومقتضاه لزوم
النية واشتراطها في صحة العبادة فهو الحق فنقول بلزوم المباشرة وقصد القربة في القسم الاول من
اقسام الثلث هذا اذا شك في الامر ولم يعلم المصلحة فيه من التعبدية والتوصلية بوجه من الوجوه
اما القسم الثاني مما شك فيه وهو ما علم بوجود مصلحة ما وراء التعبد في المأمور به ولعبادة
اخرى فان علم بوجود مصلحة التوصل فيه وشك في وجود مصلحة التعبد فيه فعلم اولا ان مصلحة التوصل
التي نعلم بوجودها فيما نحن فيه قسمان احدهما ان توجد المصلحة لكن في نفس المأمور به بل في شيء
اخر يكون ذلك الشيء ايضا مأمورا به كغسل الثوب المأمور به لاجل التوصل الى الصلوة مثلا والاخر
ان توجد المصلحة كلها في نفس المأمور به الذي علم وجود مصلحة التوصل فيه بان لا يكون ههنا شيء اخر

الامر به لاجل التوصل لغيره كذلك كالسقي المأمور به مثلا فان كون المأمور به لجهة التوصل مما لا شك فيه
لذا لو اقيم عن المخاطب واتى به الخاطي لا بقصد التقرب سقط عنه الامر ولا ريب ان مع كونه لجهة توصلية ليس
الامر به من باب المقدمة والوصول الى شيء آخر مأمور به فظهر بما ذكرنا من ان الواجب التوصلي قسمان تعبدي وتوصلي
ضعف توهم ان المراد بالتوصل هو المقدمة ليس الا وثانيا ان هذا الشيء المشكوك فيه له صور ثلثة
الاولى ان يعلم انه كون التوصل مقدميا الثانية ان يعلم كونه نفسيا الثالثة ان يشك في كونه مقدميا
او نفسيا وفي كل هذه الصور الثلثة الشك حاصل في وجود جهة التعبد ولكن في الثالثة مضافا الى
هذا الشك حصل الشك في المقدمية والنفسية ايضا في جهة التوصل اذا عرفت هذه الصور الثلثة فلا بد
لنا من بيان حكمها فنقول اما الصورة الاولى فتنقسم الى اقسام اربعة لان الامر المتعلق بذلك الشيء مع
الامر المتعلق بذي المقدمة اما لفظيان واما لبيان واما الامر المقدمي المعلوم فيه جهة التوصل لفظي والامر الذي
المتعلق بذي المقدمة لبي واما ان يكون الامر بالعكس اذا عرفت تلك الاقسام فاعلم ان مقتضى الاصل في
المسئلة مع قطع النظر عن الادلة الواردة عليه في تلك الاقسام الاربعة انما هو وجود جهة التعبد في
تلك المقدمة المأمور بها كان جهة التوصل موجودة فيها على المفروض فالاصل يقتضي ان لا يكون الامر في تلك
المقدمة المأمور بها كالامر بغسل الثوب بل كالوضوء الموجود فيه جهة التوصل والتعبد معا فان المأمور به مقتضى
الاصل ان يكون من العبادات لا من المعاملات والمراد بالاصل هنا اصالة بقاء الامر المقدمي والامر بذي
المقدمة واصالة الاشتغال بها حتى يأتي بتلك المقدمة مع قصد القربة فتلك الاصل الثلثة في الاقسام
الاربعة تقتضي وجود جهة التعبد في الواجب التوصلي المقدمي هذا هو الكلام من جهة الاصل الاصيل في
المسئلة واما من حيث الدليل اللفظي الوارد فاعلم ان في اللبيين منها لا دليل يكون معارضا للاصول من اللفظ فيعمل
بتلك الاصول الخالية عن المعارض ويبقى مقتضى الاصول على المباشرة بالنفس ولزوم قصد التقرب بحالهما
واما فيما كان الامر المقدمي لبيا والامر بذي المقدمة لفظيا كالامر بالوضوء لبا وبالصلوة لفظا مثلا فمقتضى
اللفظ هو جواز طرح كلا جزئي المأمور به المقدمي اعني بهما المباشرة بالنفس وقصد التقرب فلا يلزم في المأمور
به مقدمة شيء منهما نظرا الى ان قاعدة الشغل واستصحاب الامر في كل من الامر المقدمي والامر بذي المقدمة
ان كانا يقتضيان وجود الامرين اعني بهما المباشرة وقصد القربة الا ان اطلاق الامر اللفظي في جانب
ذي المقدمة ينفي مقدمية ذلك المأمور به التوصلي ولزوم مباشرته بل لا فرض مقدميته ولزوم قصد
التقرب عليه حين لزوم المباشرة فلا يعارض من الاطلاق استصحاب الامر بذي المقدمة وقاعدة الاشتغال
به لان الاطلاق اللفظي وارد عليهما واما فيما كانا لفظيين كما لو قال توضأ وصل مثلا فمقتضى اطلاق
صل لزوم المباشرة بالصلوة وعدم لزوم المباشرة بالوضوء وعدم لزوم قصد التقرب بهما ومقتضى اطلاق
توضأ لزوم المباشرة بالوضوء فيقع التعارض من تلك الجهة اعني لزوم المباشرة بالمقدمة وعدمه فان
وجد مرجح في البين فيعمل على مقتضاه والا فلا بد من طرح اللفظين والرجوع الى الاصل الاعتباري
وقد عرفت ان مقتضى الاصل لزوم المباشرة ولكن لا يبعد [illegible] رجحان اطلاق توضأ للتصريح بانه
الى عدم لزوم المباشرة بالوضوء فلزوم المباشرة بالنسبة اليه ايضا كما كان في صورة التساقط والرجوع
الى الاصل هذا هو الكلام في الصورة الاولى واما الصورة الثانية اعني بها ما علم فيها بكونه

التوصل

التوصل نفسيا فالاصل فيها انما هو ما مر في الصورة الاولى من لزوم المباشرة وقصد القربة واما من حيث
الدليل الوارد فلينظر فان كان الدليل الوارد لبيا فالاصل بحاله سليما عن المعارض فيحكم بكون
المأمور به عبادة وان كان لفظيا فيرتفع لزوم قصد التقرب لاطلاق اللفظ ويبقى لزوم المباشرة
اما الصورة الثالثة وهي ما شك فيها في كون التوصل مقدميا او نفسيا مع الشك في وجود جهة
التعبد فالتحقيق فيها ان الحق فيها ان المشكوك فيه التوصلي في هذه الصورة يلحق بالتوصلي المقدمي
او بالتوصلي النفسي اذ بعد تحقيق ارجاع هذه الصورة الى احدى الصورتين لا يبقى اشكال في
المقام نظرا الى ان لا مر من حكم كل منهما فالتحقيق ان يقال ان تلك الصورة تنحل الى صور اربع لانه يحتمل
المأمور به مقدمة لمأمور به المأمور به التوصلي كلاهما لفظيين او كلاهما لبيين او يكونان مختلفين
ان كان الامران لبيين فالحق الحاق الامر المشكوك فيه بالتوصلي المقدمي بحكم اصالة الاشتغال بما يحتمل كون
المأمور به مقدمة له وباستصحاب امره وباصالة البرائة عن كون ذلك المأمور به التوصلي توصليا نفسيا [illegible]
اذ لو كان نفسيا لكان في تركه [illegible] عقابا اذا ترك ما يحتمل كونه مقدمة له فيكون عند تركهما عقابان
بخلاف ما اذا كان مقدميا واذا علم فقها حينئذ كون هذا الواجب التوصلي توصليا مقدميا فحكمه
حكم ما لو علم كونه واجبا توصليا مقدميا ابتداء فاتى حكم قد تقدم في اللبيين فيستند اليها
وان كان الامران لفظيين او مختلفين فالحق الحاقه بالتوصلي النفسي وذلك اما فيما كان
الامر التوصلي لفظيا سواء كان الامر الذي يحتمل كونه ذي المقدمة لفظيا او لبيا فوجه الحكم بالنفسية
ظهور الامر اللفظي فيها واما فيما اذا كان الامر التوصلي لبيا والاخر لفظيا فوجه الحكم بالنفسية ان
اطلاق لفظ الامر الموجود في الاخر ينفي مقدمية ذلك الواجب له واذا لم يكن مقدمة له يكون وجوبه
نفسيا اذ المفروض العلم بالوجوب اجمالا واذا لم يكن مخلص الفردين كان من الاخر هذا كله من جهة
الاصل الاصيل ومن جهة اللفظ وبعبارة اخرى هذا الذي ذكرنا في الصور الثلثة انما كان بالقياس
الى الاصول والقواعد العرفية اللفظية واما بحسب القواعد الشرعية فقد عرفت عدم دلالة ايات الاخلاص
على لزوم قصد القربة كلية عند الشك لما مر مضافا الى ان المورد خارج عن محل الاية للقطع بوجود
مصلحة غير التعبد وكذا الاخبار المذكورة لانصرافها الى نفي الثواب وما ترى من انصراف قوله لا صلوة
الا بطهور الى نفي الصحة انما هو لانصرافه المنفي من حيث هو الى الصحيح بخلاف مثل لا عمل ونحوه من الافعال
اللغوية ولكن الانصاف ان في المقام تفصيل وهو ان هذا الشيء المشكوك التعبدية ان كان من الافعال
المخترعة للشارع اي من الماهيات المخترعة له ومن الافعال الغير العادية لا بد فيه عند الشك من قصد
القربة وطرح مقتضى اللفظ من حيث الدلالة اللغوية للادلة الاتية واما ان كان من الافعال العرفية العادية
فيعمل فيه بمقتضى اللفظ والدليل على ذلك الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة وفهم العرف من
التكليف بغير العادات بحيث كونه المقصود فيه جهة التعبدية ولا ينافيه ما دل على الذي قلنا في القسم الاول
من اقسام الشك من عدم الدليل الشرعي على الخلاف فالمراد به ايضا انما هو غير العادات لا
مع سلمنا غاية ما في الباب يقع التعارض بين المذكورات وبين الاصل اللفظي فيتساقطا في البين و
يكون المرجع الاصل الاولي وهو الحكم بلزوم قصد القربة واشتراطه هنا كله في الافعال المخترعة وعدم

العادمات واما في العادات فلا يشترط فيها قصد القربة وهذا ظاهر مما اذا كان الدليل لفظيا واما اذا كان
لبيا فالاصل وان اقتضى التعبدية واشتراط قصد القربة الا انه سابق العقل على القول فيحق بجهة كامنة
عزيزة واما القسم الثالث مما يشك فيه وهو ما علم فيه بوجود مصلحة التعبد ولو مع قصد التقرب ولكنه
وشك في وجود جهة اخرى سوى الاطاعة والانقياد فيه وعدمه فهو ايضا ينحل الى صور الاولى ان يعلم
كون الواجب نفسيا وعدم كونه مقدمة لواجب آخر كالصلوة مثلا ولكن شك مع ذلك في كونه توصليا ايضا
ام لا بمعنى انه لا يعلم ان في ذلك الواجب الداعي الا الاطاعة والانقياد والمصلحة لا الا ذلك ام لا ايضا
حسن ذاتي ومصلحة سوى جهة التعبدية كان يكون حسنا بالذات كالصدق والحاصل ان الاطاعة
من حيث هو حسن فقد يكون الامر بالشيء لاجل الاطاعة والانقياد ليس الا ولا حسن في ذاته ولكنه لما كان
اتم في الاطاعة والانقياد اختير للاطاعة من بين الافعال وقد يكون الامر به مضافا الى تلك الجهة حسن ذاتي
والشك فيما نحن فيه انما هو في ان ذلك الواجب المعلوم نفسيته وعدم مقدميته هل له مصلحة سوى جهة
التعبد والاطاعة ام تحقق في ذلك الجهة الثانية انه لا يعلم كون الواجب نفسيا بل احتمل كونه
مقدمة لواجب آخر كان يكون مثل الوضوء وهذه الصورة تنحل الى صورتين احديهما ان يكون الشك
في كونه مقدميا لاجل الشك في وجود المصلحة سوى جهة التعبد واما لو علم بوجود المصلحة سوى تلك
الجهة فلم يعلم انها لا تكون الا مقدميا واخريهما ان يعلم بكونه مقدميا ونفسيا على فرض الوجود اذا عرفت
تلك الصورة فاعلم ان في الصورة الاولى لا اصل في البين يقتضي الحكم بوجود المصلحة سوى جهة التعبد
وعدمه ولا ثمرة تجب العمل ايضا واما في الصورتين الاخريين فمقتضى اصالة البرائة واصالة الاشتغال
واستصحاب الامر الموجود في جانب الامر الذي يحتمل كونه ذي المقدمة ان يكون ذلك الواجب مقدميا لا
نفسيا ولكنه اذا لم يكن لفظ في البين فلا معارض للاصول فيلحق الامر المقدمي المعلوم مقدميته واذا
وجد لفظ في البين اما في احد الطرفين او فيهما فمقتضى اطلاق اللفظ وظاهره النفسية فيعمل بمقتضى اللفظ
ويطرح مقتضى الاصول فان كان الامر المشكوك فيه لفظيا سواء كان الاخر لفظيا او لبيا فيحكم بكون
الواجب المشكوك فيه نفسيا لا مقدميا واضح اذ ظاهر اللفظ ذلك واما اذا كان ذلك لبيا و
الامر لفظيا فوجه كونه نفسيا نفي لفظ الامر مقدمية ذلك الواجب له فيكون نفسيا لا محالة ولكن
اعلم انه يحمل الحكم بالنفسية عند وجود اللفظ في القسمين الاخيرين يختلف الحكم فيهما ففي القسم الاول
منهما اذا حكم بالنفسية حكم بعدم وجود المصلحة سوى جهة التعبد اذ المفروض انها لو وجدت لكان
مقدميا وقد ثبت انه ليس بمقدمة بل هو نفسي فلا يوجد فيه مصلحة سوى تلك الجهة اعني جهة
التعبد بمعنى انه ليس مقدمة للغير بل هو محض في جهة التعبد بخلاف الاخر منهما فلا يحكم فيه بعدم
وجود المصلحة بعد الحكم بالنفسية اذ لعل نفسيته للمصلحة الزائدة موجودة فيه ايضا وان لم يكن
مقدميا بل كان من قبيل القسم الاول من الاقسام الثلثة واذا ثبت عندك الحاق ما لا يوجد فيه
لفظ من القسمين الاخيرين من الاقسام الثلثة فلا اشكال في حكمه اذ يجري فيه احكام ما علم كونه مقدميا
وكذا ما علم فيه بالنفسية يجري فيه ما علم اجمالا كونه نفسيا فانظر ان كان الواجب المشكوك فيه دليله
لبيا فانه فيه التقرب باثر بنفسك وان كان لفظيا فلا يلزم عليك الا الاول دون الاخير فتدبر في المقام



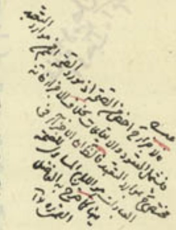
فانه من مطارح الافهام واما المقصد الثاني فالتحقيق فيه انه اذا تعدد الاوامر المتماثلة فان كانت
مما يجوز فيه التداخل كما اذا كانت باعتبار حصول اسباب متعددة كالاوامر بالوضوء باعتبار اسبابه من
النوم والبول والاوامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاته لنجاسات متعددة او باعتبار غايات متعددة
كالاوامر بالوضوء للصلوة والطواف ونحوهما فلا يجب القصد الى اصل الفعل ولا قصد التقرب وساير القيود
وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل الخروج عن العهدة بوقوع الفعل مرة ولو نعم انه استحقاق الثواب
يتوقف على قصد التقرب ومن المثال يعلم انه لا يجب قصد التمييز مطلقا بان الفعل منسوب الى الجميع فلا حاجة
الى التخصيص ولا فرق في ذلك بين كونها واجبة او مندوبة او مختلفة وان كانت مما لا يجوز فيه التداخل
بل يجب الاتيان بمتعلقها مكررا كما في الامر بنافلة الصبح وبصلوة الصبح فلا بد اما ان يتساوى في جميع
الصفات من الوجوب والندب الا ان يكون بعضها للوجوب وبعضها للندب فان كان الاول فالكلام
فيه كما سبق وقد ثبت وضح وان كان الثاني فقد صرح السيد الاستاد دام ظله من الاصحاب كما لا يخفى
لزوم التمييز حتى وعلى تقدير اللزوم انما يعتبر المميز في صورتين والا فالاصل التمييز كما عن ظاهر المشارق

**تنبيه** هل يختص ما ذكرنا من الاصول والقواعد بالامر المستعمل في الوجوب او يعم والامر المستعمل
في الندب ايضا اشكال ولكن لا اشكال في ان الاصل في الاجزاء عدم اشتراط كثير من الصفات ووجوبه
فيه **منهج** المتكلمين الاتيان بالمأمور به على الوجه الذي امر به يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء



وحكي عن ابي هاشم والقاضي عبد الجبار وكثير من المتكلمين ان الاتيان بالمأمور به على وجهه لا يقتضي
الاجزاء اي اسقاط القضاء وتحقيق الكلام في المقام يقتضي طي مقامات خمسة المقام الاول
في بيان معنى الاجزاء اعلم ان التوضيح فيه يستدعي طي مراحل الاول ان الاجزاء لغة الكفاية يقال
اجزاه اي كفاه واما اصطلاحا فقد عرفه بعض بانه عبارة عن كون الفعل مسقطا للتعبد به او موجبا
لحصول الامتثال به وبعض آخر بانه عبارة عن كونه مسقطا للقضاء وفي ظاهرهما تنافي اذ ظاهر التعريف
الاول ان الاجزاء هو حصول الامتثال مطلقا في الظاهر والواقع ومن جميع الجهات اعادة وقضاء و
ظاهر التعريف الثاني انه اسقاط القضاء واقعا وظاهرا وان لم يسقط الاعادة مع ان الكل قد اتفقوا
على اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنى الاول وبعبارة اوضح الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وسقوط المأمور
به مطلقا حصوله متفق عليه ومصرح به في عباراتهم واختلفوا في الثاني فلو كان مرادهم من التعريفين
ح ما هو ظاهرهما لما كان للاتفاق على الاول والاختلاف في الثاني وجه نظرا الى ان الامر بعد اقتضائه
الاجزاء بمعنيها معنى الاختلاف في اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى القضاء فلا يكون من التعريف الاول
معناه الظاهري وايضا يلزم الاجزاء على التعريف الثاني ما لم يسقط القضاء وان اسقط الاعادة مع
ما لم يسقط القضاء لم يسقط الاعادة بطريق اولى فلا يكون من التعريف الثاني معناه الظاهر بل غيره
كالاول فالتحقيق ان مرادهم لا بد من تفصيل وهو ان المراد من القضاء في التعريف الثاني مطلق التدارك
اعم من القضاء والاعادة فان القضاء يطلق على معان شتى على الخمسة منها الاول هو الفعل كقوله تعالى
فاذا قضيتم الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت
سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه ام لم يجب كالنائم والناسي و

الحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وههنا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف
اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج
اذا افسد فيطلق على المأتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع خارجا لبعض
الاوضاع المعتبرة فيه كما يقال التشهد والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة
القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضى ظهرا وبالجملة ان
اللازم من القضاء في التعريف الثاني مطلق التدارك اعم من القضاء والاعادة بمعنى الاجزاء ح اسقاط
فعله ثانيا بل ما من شأنه اسقاط فعله ثانيا لئلا ينتقض بصحيحة العيد اذا عرفت ان المراد من
القضاء في الاخير مطلق الفعل والتدارك فاعلم ان كلا من التعريفين يحتمل معنيين اما التعريف الاول
فيحتمل ان يراد به ان الاجزاء هو حصول الامتثال واسقاط التعبد على الاطلاق ويحتمل ان يراد منه
حصول الامتثال في الجملة واما التعريف الثاني فيحتمل ايضا هذين المعنيين فاذن يحتمل ارادة
الاجزاء مطلقا في الاول والاسقاط فعله ثانيا في الثاني في منيا وبان ويحتمل ارادة الاجزاء في الجملة في
التعريفين فيتساويان ايضا ويحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول والاسقاط في الجملة في الثاني
ويحتمل العكس لا سبيل الى الاخير لما مر من انما تم على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني فلو كان مقتضى
التعريفين التساوي كما هو مقتضى الامثال الاولين لكان كلاهما متفقا عليهما او مختلفا فيهما و
الا لزم التناقض عند الاختلاف في الامرين اعني الاتفاق والاختلاف وكذا اذا كان المراد من اول
التعريفين حصول الامتثال على الاطلاق ومن الاخير حصول الاسقاط في الجملة كما مر آنفا فلا يتعين
التشنيع ان لفظ الاجزاء هل هو منقول عن معناه اللغوي الى المعنى الاصطلاحي او يكون اطلاقه على المعنى
المصطلح عليه من باب اطلاق الكلي على الفرد او من باب المجاز بناء على التعريف الاثنين مقتضى الاصل
عدم النقل ولكن مقتضى تبادر الخصوص النقل فان المتبادر من الاجزاء عندهم ليس مطلق الكفاية بل
المتبادر مطلق حصول الامتثال واسقاط القضاء في الاتيان بالمأمور به او المتبادر هو الكفاية
الخاصة في العبادات لما وقع لحصول الامتثال او اسقاط القضاء وعلى التقديرين فالنقل ثابت
فان قلت لعل التبادر اطلاقي قلت الاصل كونه وضعيا فان قلت هذا الاصل معارض باصالة
عدم النقل قلت اصالة كون التبادر وضعيا معاضدة بالغلبة فان الغالب في التبادر الوضعي مع ان ما
يدل على النقل في الجملة انا نقول البيع مجزي او الهبة مجزية مع ان المعنى اللغوي اعني مطلق الكفاية
موجود فيهما مضافا الى اتفاق القوم في مقام تعريف الاجزاء على ذكر احد التعريفين ولم يعرف احد
بالكفاية المطلقة وذلك كاشف عن النقل الحاصل بينهم عندهم واصل النقل يقيني او يقيني الحق
الثاني لاصالة تأخر الحادث الثالث ان بعد ما ثبت حصول النقل في الجملة من المعنى اللغوي فاعلم
ان حصول الامتثال بالمأمور به في الجملة لازم مساو لحصول الكفاية الخاصة اعني حصول الكفاية في
الاتيان بالمأمور به في الجملة وليس حقيقة الكفاية وحقيقة حصول الامتثال متحدتين وكذا اسقاط
القضاء الواقعي لازم مساو لحصول الكفاية في المأمور به واقعا وليس هو عينه بل هما متلازمان
فاذن كل من تعريفي القوم وهما حصول الامتثال واسقاط القضاء لازم مساو لفرد خاص من المعنى اللغوي



للاجزاء اعني

للاجزاء اعني الكفاية الخاصة بكل منهما اذا عرفت ذلك فعلى القول بان الاجزاء معناه هو الاول اعني
حصول الامتثال هل المنقول اليه عند اصحاب هذا التعريف الكفاية الخاصة اعني الكفاية في الجملة
في العبادة حتى يكون ذلك من قبيل نقل اللفظ الموضوع للكلي الى الفرد ويكون تعريفهم اياه بحصول
الامتثال من باب المسامحة والتعريف باللازم ام المنقول اليه حقيقة عندهم ذلك اللازم للفرد الخاص الذي
هو معنى مجازي للمعنى اللغوي وليس فردا له فيكون نقلا الى غير الفرد وكذا على القول بان الاجزاء اسقاط
القضاء بالمعنى المذكور هل المنقول اليه عند اصحاب هذا التعريف الكفاية الواقعية في العبادة ويكون التعريف
باسقاط القضاء تعريفا باللازم ام المنقول اليه انما هو ذلك اللازم ويكون التعريف باسقاط القضاء
تعريفا باللازم ام المنقول اليه انما هو ذلك اللازم مقتضى ظواهر عباراتهم انما هو النقل الى اللازم اعني حصول
الامتثال في الاول واسقاط القضاء في الثاني ولكن مقتضى التحقيق كما يقتضيه الاذكار انما هو كون النقل
الى الافراد اعني الكفاية الخاصة اما الاول فلانا في ذلك لاجل التبادر فان المتبادر هو الكفاية الخاصة من اللفظ
عند الاطلاق ولاجل قاعدة النقل والتشبيه لنسبة الفرد من المعنى الخارجي المجازي فان الغالب في المنقولات
الى المصطلحات انما هو ذلك اعني النقل الى الفرد فيكون نظر المعرفين الى اللازم المساوي لا بيان المعنى الحقيقي كما
انهم عرفوا الصحة في العبادات باسقاط القضاء مع انها عبارة عن المطابقة لما في الواقع كما سيظهر لك
في النوع العبادات والمعاملات ثم وذلك لاجل كون نظرهم الى بيان اللازم فتدبر الثاني ان الاكثر قد بعد
ما ثبت كون المنقول اليه هو الكفاية الخاصة اما اللازمة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء فالثاني ح في
تعيين احد المنقول اليه من الكفايتين الخاصتين المتصورتين وبعبارة اخرى هل المنقول الكفاية المساوقة
للتعريف الاول او الثاني فالحق ان لفظ الاجزاء منقول من مطلق الكفاية الى الكفاية الخاصة المساوقة للصحة
في العبادات على مذهب الفقهاء وبعبارة اخرى المنقول اليه من الكفايتين انما هو الكفاية اللازمة للتعريف الثاني
والدليل عليه التبادر فلو قال مولى لك مجزية فهم منه عدم الاحتياج الى الاتيان بها ثانيا اصلا وفهم منه
الاجزاء الواقعي اعني الاجزاء على الاطلاق وايضا يصح سلب الاجزاء من الصلاة بعد كشف الفساد فيقال بعد
الكشف ان صلوتك الماضية ليست بمجزية وعليك الاعادة الخامس هل النقل الى الكفاية الخاصة انما هو
مختص باصطلاح الفقهاء والاصوليين ام يعم المتشرعة الحق الاول نظرا الى اصالة عدم حصول النقل الا
وارتفاع المؤانسة الثابتة بالنسبة الى العوام والمسلمين فالقدر الثابت من النقل انما هو عند العلماء ثم انه
لو قلنا بثبوت الحقيقة المتشرعة وعدم اختصاص النقل بالعلماء فعلى مذهبنا لا يفرق بين ثبوت الحقيقة
الشرعية كالمتشرعة وعدم ثبوتها اذ لو ثبت الحقيقة الشرعية ووقع لفظ الاجزاء في كلام الشارع لزم
علينا الحمل على الكفاية الخاصة اللازمة لاسقاط القضاء اعني الاجزاء الواقعي ولو لم يثبت الحقيقة الشرعية
حملنا الواقع في كلام الشارع على الاجزاء بالمعنى اللغوي وهو ايضا ينصرف الى الواقعي فلا يحصل ثمرة
في الثبوت وعدمه واما على مذهب القائلين بنقل الاجزاء الى الكفاية الخاصة اللازمة لحصول الامتثال
اعني الاجزاء في الجملة فيحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية عندهم وعدمه فلو ثبت الحقيقة الشرعية
حمل الاجزاء الواقع في كلام الشارع على الاجزاء في الجملة واذا لم يثبت حمل على اللغوي وهو منصرف الى
الواقعي المقام الثاني في تحرير محل النزاع وبيان ثمرة المسئلة اعلم انه لابد لنا من تحرير محل النزاع

من جهات متعددة الاول في بيان تحرير محل النزاع بالنسبة الى معنى قولهم الامر هل يقتضي الاجزاء
ام لا فاعلم ان هذا القول منهم يحتمل معان احدها ان يكون معناه والمراد منه ان الامر
يدل على سقوط التعبد به ثانيا فيكون معنى عدم اقتضاء الامر الاجزاء ح انه لا يدل على عدم سقوط
التعبد به مطلقا او في الجملة او انه لا يدل على السقوط وثانيها ان يكون معناه والمراد منه ان الامر
يدل على عدم صحة الامر به ثانيا اى يدل على عدم جواز الامر بالفعل ثانيا فيكون عدم الاقتضاء ح
اما انه يدل على صحة الامر به ثانيا واما انه لا يدل على احد الطرفين وثالثها ان يكون معناه
والمراد منه ان الامر لا يقتضي الاتيان بفعل المامور به ثانيا اى لا يدل على لزوم الاتيان به ثانيا فيكون
عدم الاقتضاء ح اما اقتضاء الاتيان بالفعل ثانيا مطلقا او في الجملة قال استادنا الشريف دره بعد ذكره
هذه الاحتمالات لكن الظاهر انه لا نزاع الا في الاول لبطلان النزاع في الاخرين اما بطلانه في الثاني
فلان نزاعهم ان كان في صحة ورود الامر المستقل المادرج بالامر الاول فلا معنى لانكار احد عدم جواز ذلك
فضلا عن المتكلم القائلين بالاجزاء وان كان نزاعهم في صحة ورود الامر بالتدارك فان كان النزاع في
الامر بالتدارك مطلقا بمعنى انهم نازعوا فانه هل يصح الامر بتدارك ما اتى به المكلف سواء كان الامر بالتدارك
امرا بتدارك عين ما اتى به او تدارك مثله كان يامر بالاتيان بالصلوة بالطهارة اليقينية بعد كشف
فساد الطهارة المستصحبة بعد الصلوة فانكار المتكلم القائلين بالاجزاء جواز صدور مثل ذلك الامر وتجويز بعض
جوازه فلا ريبة وصحة الامر بالتدارك في الجملة ولا يصح للمتكلم انكار الجواز [illegible] في مطلق التدارك ففي
هاتين الصورتين الحق مع المنكرين بلا ريب وهذا لا يقبل النزاع وان كان نزاعهم في صحة ورود الامر بتدارك
عين ما اتى به فلا ريبة عدم جواز ذلك لا بمعنى لانكار المنكرين عدم الجواز فالحق مع المتكلم بلا ريب ولا
معنى للنزاع في ذلك بلا ريب وشبهة مضافا الى ان هذا الاحتمال انما خلاف الظاهر من هذه العبارة واما
بطلانه في الثالثة فلان الظاهر من قولهم الامر يقتضي الاجزاء هو ان الامر يدل عليه وليس ظاهر هذه
العبارة ان الامر يدل على لزوم الاتيان بالفعل ثانيا ولا يقتضيه فان الظاهر انما هو الدلالة لزوم اقتضاء
السقوط ثانيا لا مجرد عدم اقتضاء اللزوم والاتيان ثانيا وثانيا ان مقتضى قول القائل باقتضاء
الامر الاجزاء ان كان ما ذكر من عدم دلالة الامر على لزوم الاتيان ثانيا لما ترتب الثمرة التي ذكروها للنزاع في
المسئلة على هذا التعبير لانهم قالوا بلزوم الاعادة بعد كشف الفساد في العبادة على القول بعدم اقتضاء
الامر الاجزاء وبعدم اللزوم على القول باقتضاء الاجزاء ولم يناقش في ذلك احد من العلماء مع ان مراد القائل
بالاجزاء لو كان مجرد عدم دلالة الامر على الاتيان ثانيا لما تم عدم لزوم الاعادة على مذهبهم مطلقا بل لا بد ح
من الرجوع الى الاصل فان كان مذهب القائل بالاقتضاء في امثال المورد العمل بقاعدة الاشتغال وطرح
البراءة لزم الاعادة وان كان بناؤه على تقديم البراءة لزم عدم الاعادة فالقائلون بالاجزاء انما يلزمهم
عدم الاعادة مطلقا بل لا بد لهم من التفصيل مع انهم اطلقوا الثمرة وهو لا يتم الا على الاحتمال الاول
فتعين كون النزاع في المعنى الاول فالظاهر ان مراد المنكر ح انه يدل على عدم السقوط في الجملة والوجه
واضح بعد التامل فيما مر هكذا صرح استادنا الشريف دره في تحرير محل النزاع ولكن الفاضل القمي ره صرح
بان محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان الاتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط

للتعبد به ثانيا

للتعبد به بمعنى انه لا يستحق ذلك الامر فعله ثانيا اقتضاء ام لا والظاهر ان المخالف حينئذ يقول انه لا مانع من اقتضاء
فعله ثانيا اقتضاء في الجملة لا انه لا يتيان بفعله ثانيا دائما كما لا يخفى الثاني ان يكون معنى اسقاط
القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا
اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير ونجري
في الاشكال على التحرير الاول [illegible] الا ما يطابق انتهى وصرح بعض الفضلاء بانه قيل محل النزاع يحرر
على نحو احدهما ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط القضاء الثابت بواسطة هذا الامر اى
لا يستدرك [illegible] ام لا وثانيهما انه هل يسقط بمعنى انه لا يجوز ان يكون معه امر آخر
بفعله ثانيا اقتضاء او يجوز والظاهر ان النزاع في الاول اذ على الثاني يعود النزاع لفظيا اذ لا يمكن انكاره
فالنزاع في تسميته قضاء ولا يبعد ان يكون مراد المتكلم الاول ومراد المخالف الثاني فيظهر وجه آخر للفظية
النزاع انتهى اقول سيظهر لك في المبحث الاتي بعنوانه انه يمكن ان يحرر محل النزاع على وجه اربعة اشار بينها
ما ذكره الفاضل القمي ومن تبعه خصوصا محل النزاع بما افاده استادنا الشريف من الاحتمال الاول لا مع
من الثاني في تحرير الجهة الثانية اعلم ان المامور به قسمان واقعي وظاهري والواقعي قسمان اختياري
واضطراري والظاهري ايضا قسمان شرعي وعقلي وضابط اقسام الى تلك الاقسام ان ما ياتي به المكلف
اما مطابق لما تعلق به الامر في متن الواقع سواء كان المطابق بعنه معلوما او مظنونا او موهوما بان ياتي بالصلوة
باستصحاب الطهارة الموهومة واما مخالف له ولكن ما اتى به انما هو تكليف ظاهري ولم يكن مكلفا بما جاء به
فالمطابق لما قرره في الواقع من الاجزاء والشرائط واقعي والمخالف ظاهري ثم ان الواقعي اما ان يكون مما
قرره الشارع والوضع على المكلف في حالة الاختيار كالصلوة مع الوضوء في حالة التمكن من الماء وستر
العورة والمكان المباح وغيرها من الاجزاء والشرائط المعتبرة المقررة مهما امكن فيكون واقعيا اختياريا
واما ان يكون مما قرره الشارع والوضع بعد عدم امكان ما قرره في صورة الاختيار كالصلوة مع التيمم عند فقدان
الماء فيكون واقعيا اضطراريا والظاهري ايضا اما ما حكم به الشارع وامر به من دون ان يدرك العقل
كونه مامورا به من دون امر الشارع كالصلوة المستصحب طهارتها وان لم تكن في الواقع موجودة فيستقل العقل
لان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل فهو ظاهري شرعي واما ان يكون مما ادرك العقل كونه مامورا به بلا
نص من الشارع فهو عقلي كحكم القاطع بعدم وجوب السورة في الصلوة مع انه ليس مجتهدا ولا مقلدا لاجل
قصوره يكون تكليفه هو ما عنده وان كان السورة واجبة في متن الواقع ويكن يعمل بالاخبار من باب حجية مطلق
الظن لا لاجل الدليل العقلي على الدليل الرابع بخلاف من يقول بالحجية من باب الظن المخصوص القائم عليه
فيكون ظاهر شرعي لا عقلي اذا عرفت ان تلك الاقسام يتحقق في المامور به فهل النزاع في الجميع او في البعض
صرح به استادنا الشريف دره انه لا يوجد النزاع في الواقعي الاختياري لتحقق الامتثال والاجزاء فيه اتفاقا
ايضا لا يوجد النزاع في الاتيان قبل انكشاف الفساد او التمكن من المبدل منه الاضطراري بل النزاع في الواقعي
الاضطراري بعد التمكن من المبدل منه وفي الظاهري بعد ما انكشف الفساد الجهة الثالثة
ان النزاع فيما يختلف شرائطه من الاوامر باختلاف الاحوال كالصلوة التي شرطها مع وجود الماء الوضوء
مع فقده التيمم يتصور على وجهين احدهما انه اذا اتى المكلف المامور به في حال من الاحوال مع الشرائط

المعتبرة في هذا الحال كالتيمم فهل يسقط القضاء مع بقاء هذا الحال وعدم زوال العذر بوجه الخروج عن
العهدة في هذا الحال ام لا بل يحتمل وجوب هذه الصلوة بالطهارة الترابية ثانيا وثانيهما انه هل
يسقط مع زوال هذه الحالة وعروض الحالة التي يعتبر فيها الشرط الاكمل ام لا بمعنى ان الاتيان بالبدل
في حال كالصلوة مع التيمم هل يوجب سقوط قضاء المبدل عند زوال العذر ام لا يوجب سقوط ذلك
فيكون القضاء ح قضاء للصلوة مع الوضوء لا عن الصلوة مع التيمم فالقضاء ح يكون قضاء لما فات
لا لما اتى به من قبل واما ما يختلف شرايطه من الاوامر باختلاف علم المكلف وظنه كالصلوة باعتقاد
الطهارة مع فساد الاعتقاد فان النزاع فيه اما في ان الصلوة مع اعتقاد الطهارة ح هل يسقط القضاء
مع بقاء هذا الاعتقاد ام لا بل يحتمل وجوب صلوة اخرى بدون ظهور فساد الاعتقاد ايضا او في انه
هل يسقط قضاؤها اذا انكشف فساده ام لا واما ما لا يختلف شرايطه فالنزاع فيه على الوجه الاول عام
الجهة الرابعة قد عرفنا انه قيل ان محل النزاع عند ... على احد معنيين احدهما ان الاتيان بالمأمور به
على وجهه هل يسقط القضاء الثابت بواسطة هذا الامر اى لا يتدارك والعوض عنه ولو بامر جديد
ام لا وثانيهما انه هل يسقط بمعنى انه لا يجوز ان يكون هناك امر آخر يفعل ثانيا قضاء او يجوز والظ
ان النزاع في الاول اذ على الثاني يعود لفظيا اذ لا يمكن انكاره فالنزاع في تسميته قضاء ولا يبعد ان
يكون مراد البعض الاول ومراد المخالف الثاني فيظهر وجه آخر لفظية النزاع انتهى اقول هذا التفريع
انما هو على النزاع بالوجه الاول في الجهة الثالثة واما على الوجه الثاني فيها فعلى النوع الاول يحرره
ح ان الاتيان بالمأمور به الذي هو بدل من غيره هل يسقط القضاء الثابت للمبدل بالامر به او بامر جديد
ام لا او الاتيان به موافقا لمراد الامر باعتقاده هل يسقط قضاء الموافق له واقعا بعد ظهور فساده
الثابت بالامر بالشرط الواقعي ام لا وعلى النوع الثاني انه هل يسقط بمعنى انه لا يجوز ان يكون معه امر
آخر يفعل مبدله او الموافق للواقع ثانيا قضاء ام لا الجهة الخامسة في ان نزاعهم هل هو
مختص بالاقتضاء بالدلالة اللفظية او مخصوص بالاقتضاء بالدلالة العقلية او في الاعم منهما وعلى الاخير هل
النزاع فيما اذا كان الامر لفظيا او اعم من اللفظي واللبي سيظهر لك حال هذين الجهتين في طي مقام
الاستدلال وستعرف ثمرته ايضا مفصلا في طي ما ياتى كما عرفته اجمالا تذنيب قد وقع هيهنا توهمان
احدهما ابتناء القول بالاجزاء على القول بان متعلق الامر الطبيعة او المرة والقول بعدم الاجزاء على القول
بالتكرار والاخر التلازم بين الاجزاء والمرة والطبيعة وبين عدم الاجزاء والتكرار وثانيهما ابتناء
الاجزاء على القول بان القضاء بالفرض الجديد وعدم الاجزاء على القول بان القضاء بالفرض الاول و
التحير بطلان هذين التوهمين وصحة اجتماع كل من القول بالاجزاء وعدمه مع كل من القول بالمرة والتكرار
وكذا يصح اجتماع كل منهما مع كل من القول بان القضاء بالفرض الاول والجديد فصل النسبة بين الجميع اعم
من وجه بيان ذلك اما في التوهم الاول فهو انه لا شبهة في جواز اجتماع القول بالاجزاء مع القول بالمرة
او الطبيعة كما انه لا شبهة في جواز اجتماع القول بعدم الاجزاء مع القول بالتكرار انما الاشكال في مقامين
الاول في جواز اجتماع القول بالاجزاء مع القول بالتكرار والثاني في جواز اجتماع القول بعدم الاجزاء
مع القول بالطبيعة او المرة ولكن الحق في المقامين الجواز اما المقام الاول فلان من يقول بكون الامر

للتكرار انما القول

للتكرار انما القول بكون كل من الاجزاء المأتى بها بقدر الامكان مثلا مسقطا ... بمعنى انه لا يلزم الاتيان ثانيا لاجل التدارك
بما اتى به اولا بخلاف القول بعدم الاجزاء فان التكرار عنده ليس لاجل التدارك فح يمكن القول بان الامر يقتضي الاجزاء
بمعنى عدم لزوم الاعادة من باب التدارك مع القول بان الامر يقتضي التكرار وعنده مثلا لو قال المولى لعبده صل
وقلنا بان الامر يفيد التكرار والزمنا عليه الاتيان بالصلوة مكررا بقدر الامكان ثم جاء دليل خارجي على انه لا يلزم
الاتيان بقدر الامكان بل يكفي الاتيان بمائة مثلا فصلى ذلك العبد الاولى من الصلوات باستصحاب الطهارة ثم انكشف
قبل الاتيان بالباقي فساد الاول فان قلنا بالاجزاء يكون ذلك الصلوة المأتى بها محسوبا من المائة وان قلنا بعدم
الاجزاء لزمه اعادة ذلك الفرد مرة اخرى بيقين الطهارة فيتم بها المائة ولا يكون ذلك الاول محسوبا من المائة و
كذا لو صلى في المثال المفروض جميع الصلوات اعنى المائة بالطهارة المستصحبة ثم انكشف عدم الطهارة ح فعلى القول
بالاجزاء لا يلزم الاعادة اى اعادة تلك الصلوة وعلى القول بعدمه يلزم الاعادة فظهر جواز اجتماع كل من القولين
مع التكرار وانه لا يلزم القول بالتكرار القول بعدم الاجزاء ولا العكس مضافا الى ان القائل بعدم الاجزاء انما يقول
بالتكرار فيما امكن والقائل بعدم الاجزاء ربما يحكم بانه بعد كشف الفساد لابد من الاتيان بالمأمور به الواقعي مرة
واحدة على ان القول بالتكرار يجرى في جميع اقسام الامر التي مر ذكرها سابقا وقد عرفت ان نزاع القول بالاجزاء و
عدمه لا يجرى في الواقعي الاختياري الا في صورة قبل كشف الفساد او عدم التمكن الا ان يدعى ان التوهم قد تم
استلزام موارد القول بعدم الاجزاء للقول بالتكرار بمعنى الاستلزام موارد القول بالتكرار للقول بعدم الاجزاء انها
وقد ذكر ان المفصل بين الاوامر في المسئلة التكرار حيث موجود فاذا قال القائل بعدم الاجزاء في موارده بالتكرار
لزم القول بالتكرار مطلقا فينتفى الملازمة على دعوى من الطرفين ويرد ما ذكرنا فاما المقام الثاني
اعنى جواز اجتماع القول بعدم الاجزاء مع القول بالطبيعة فنوضح من سابقه فان القائل بعدم الاجزاء في
بلزوم اعادة الصلوة بعد كشف الفساد يقول بان هنا امران احدهما ظاهري يتعلق اولا بالمكلف قبل
كشف الفساد فاتى بمقتضاه مرة والاخر واقعي يتعلق بعد كشف الفساد فاتى بمقتضاه ايضا فظهر ان هنا
امرين ظاهري وواقعي والمكلف قد امتثل في الامرين باتيان الطبيعة فقط وهي ما اتى بطبيعة واحدة مامور بها
بامر واحد ازيد من مرة لكن هنا لما كان المطلوب منه طبيعتين فاتى بفردين ولم يخرج ذلك عن القول بالمرة او
الطبيعة وهذا لا ينافي حكمه بالاعادة بالطهارة المائية بعد ما اذا صلى بالتيمم ثم تمكن من الماء والحاصل
ان لزوم الاتيان بالمأمور به الواقعي بعد الكشف انما هو نظرا الى القول بان الامر يقتضي الاجزاء او لا
والاتيان بفرد من المأمور به الواقعي انما هو نظرا الى ان الامر للطبيعة او المرة فهنا عين القول بالمرة او الطبيعة
لا انه ينافيه نعم يمكن ح القول بالتكرار ايضا ولزوم الاتيان بكل من المأمور به الظاهري قبل كشف الفساد
والواقعي بعده مرة فتبصر واما في التوهم الثاني فلان النسبة بين النزاع بان الامر هل يقتضي الاجزاء
ام لا وبين النزاع بان القضاء بالامر الاول او بالفرض الجديد عموم من وجه فقد يكون موضع يجرى فيه
النزاع الاول دون الثاني كما لو انكشف الفساد قبل خروج الوقت وقد يكون بالعكس كما لو ترك المأمور به
راسا في الوقت وما اتى بشيء منه وقد يكون موضع يجرى فيه النزاعان كما لو صلى بظن الطهارة ثم انكشف
الفساد بعد الوقت فيجرى فيه كل من النزاعين وفي هذه الصورة التي هي مادة اجتماع النزاعين
يكون النسبة بين القول بكل من الاجزاء وعدمه مع كل من قولى كون القضاء بالامر الاول او بالفرض الجديد عموم

من وجراذ الكلا مادة اجتماع وافتراق بيان ان النزاع في ان الامر هل يقتضي الاجزاء في هذه الصورة ام لا نزاع في الصغرى بمعنى ان النزاع في ان الصلوة حين فعلها بظن الطهارة قبل كشف الخطأ هل هي فرد لما تعلق به الالتزام ام لا فقيل ان الامر يقتضي الاجزاء فلا فوت وقيل انه لا يقتضي الاجزاء فهي فائته فان الفوت حقيقة وبعد ثبوت الصغرى بمعنى الفوت وعدمه فهذا النزاع نزاع في مقام اثبات الكبرى في ان القضاء هل هو بالامر الاول او بالفرض الجديد فمن قال بالامر الاول قال بلزوم القضاء بمجرد الفوت ومن قال بالفرض الجديد قال انه بعد الفوت ينظر الى الدليل الخارجي ايضا وح يمكن في تلك الصورة القول بالاجزاء في مقام النزاع الصغروي ويحكم بالفوت فلا يلزم القضاء سواء قلنا في النزاع الكبروي بان القضاء بالامر الاول او بالفرض الجديد ويمكن في هذه الصورة القول بعدم الاجزاء في مقام النزاع الصغروي ويحكم بالفوت وبلزوم الاتيان سواء قلنا في الكبرى بان القضاء بالامر الاول او بالفرض الجديد اما على الاول فواضح واما على الاخير فلعموم من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته فظهر ان النزاع في النزاعين الصغروي والكبروي بمعنى النزاع في ان القضاء بالامر الاول او بالفرض الجديد هو العموم من وجه من جهة ومصداقا فلتتامل فيه فانه من مزال الاقدام ومطارح الانظار

## المقام الثالث

في تاسيس الاصل في المسئلة ويتكلم فيه من جهتين الاولى اعلم ان الاصل من حيث دلالة اللفظ هو عدم الدلالة والتوقف لانه من التوقيفيات فلا يكون الاصل الاجزاء ولا عدم الاجزاء الثاني هل الاصل من حيث الدلالة في مقام العمل اذا شك هل هو الاجزاء نظرا الى اصالة البراءة ام الاشتغال نظرا الى قاعدة الشغل وتحقيق الكلام فيه ان الظاهر فيما يدل النزاع عليه ظاهرا بعينه في مقام الاستدلال من ان الاصل الاجزاء متى سلم كان الامر عقليا كالجاهل بالعبادة قصورا او ظاهريا شرعيا كالصلوة المستصحب فيها الطهارة او واقعيا اضطراريا كالتيمم عند فقدان الماء نظرا الى ان الجاهل بالعبادة قصورا مثلا كالمعتقد لعدم وجوب السورة في الصلوة باعتقاد جزمي مع انها واجبة فيها اما ان لا يكون مكلفا بشيء اصلا او يكون مكلفا بما اعتقده من الصلوة بغير السورة من دون ان يكون مكلفا بشيء آخر لا تعليقيا ولا تنجيزيا او يكون مكلفا بغير ما اعتقده فقط كالصلوة مع السورة ولا يكون مكلفا بما اعتقده لا تعليقيا ولا تنجيزيا او يكون مكلفا بامرين اما تنجيزا فيهما او تعليقا كذلك او مختلفا وكل هذه الاحتمالات باطلة الا الثاني منها الملازم للقول بالاجزاء اما الاول فبالاتفاق على بطلانه واما الثالث فيدل على بطلانه ايضا الاتفاق مضافا الى لزوم التكليف بما لا يطاق واما الرابع فبطلانه لما مر في الثالث واما الخامس فيدل على بطلانه انه على خلاف الاجماع ظاهرا واما الاختلاف بان يكون ما اعتقده واجبا تعليقيا وما لم يعتقده واجبا تنجيزا فللوجه على بطلانه ولزوم التكليف بما لا يطاق واما عكس هذه الصورة فيرد على بطلانه نظرا الى ان ما اعتقده واجب تنجيزا وهو قدر متيقن من التكليف واما الشك فوجود تكليف واقعي آخر بالفعل والاصل البراءة في تكليف آخر ولو تعليقا والحاصل انا نقول ان الجاهل مثلا مكلفا واقعيا ولكن نقول انه هو ما اعتقده وان عم نظرا الى اصالة البراءة عن الزائد عن القدر المتيقن هذا غاية ما يقال في تأييد هذا النظر ولكن انا شئنا الشريف في تال التحقيق ان في ان الامر يقتضي بالاتباع انما هو المتصل من حيث الاصل بين الصور الثلثة اذ لا فسام الثلثة من الامر التي هي محل النزاع هنا بان يق ان الاصل عدم الاجزاء في الامر العقلي والظاهري الشرعي وعدم الاجزاء في الواقعي الاضطراري انما اصالة عدم الاجزاء

لتكليف

فالامر لحقيقة ولا يتأتى نفيها بنفس الاحتمالات لا جزئية تحقيق ثبوت المستقل الظاهري تعلقه تكليفيه الواقعي اما وجود التكليف الواقعي في الجملة بالنسبة الى الجاهل فبما تقدم بعدما ثبت عندنا من تحقق الاجماع للصفات الكامنة وثبت بطلان مذهب المصوبة وظهر ان الحق عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ومشاركة الكل في التكليف فلا ريب اجمالا في ثبوت تكليف تعليقي واقعي بالنسبة الى الجاهل اما مطابقا لما اتى به او مخالفا له وبعدما اثبتنا وجود الحكم الواقعي في الجملة كما عرفت وحصول اعتراضه الخصم نقول بعدما اتى بما اعتقد وظهر الخلاف لا يعلم بارتفاع التكليف الواقعي وحصول الامتثال به وبعده فيستصحب وجود الامر مؤيدا بقاعدة الاشتغال المأخوذة من بناء ارباب العقول وحكم قوة العاقلة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بالاعادة وذلك معنى عدم الاجزاء وهو لم نقطع ان اجزاء اصالة البراءة لا معنى له بل نقول بعدما ظهر له وجوب السورة او علم انه سعى في اتيان ما اعتقد وجوبه حصل له العلم بان الواقع كان خلاف ما اتى به اذ الواقع بالنسبة اليه لا يختلف بالعلم والجهل ولكن يشك في سقوط التكليف الواقعي بما اتى به من التكليف الظاهري او لا فيتحقق تكليفان تبعيان المقام بقاء والتحقيق ان يقول في الامر الظاهري الشرعي اذ لا ريب ان المكلف بالنسبة الى الصلوة تكليفان احدهما لزوم العمل بالمعتقد وهو ايضا فرع علمه واقعي وان كان ظاهريا والاخر التكليف بالصلوة الواقعية مع قطع النظر عن معتقد المكلف الذي هو ظاهري وبعد الاتيان شك في سقوط التكليف بالصلوة الواقعي والاستصحاب يقتضي البقاء واما الاجزاء فلا منظر الى الواقعي فلاجل ان التكليفين كلاهما واقعيان واحد الواقعيين قدر متيقن كونه ما مور به في البين والشك في الاجزاء والاصل البراءة والفرق بينه وبين الاولين وجود القدر المتيقن في الاخير في البين بخلاف الاولين فجرى هنا اصالة البراءة دون الاولين انتهى كلامه ره وفيه نظر نظرا الى ان صحة التمسك بالاستصحاب في الاولين تتوقف على ثبوت الموضوع فان التمسك بالاستصحاب مشروط بوجود المستصحب في الزمان السابق على زمان الشك وهذا الشرط في الاولين مفقود اذ المكلف في الاولين على حين اتيانه بالمامور به الشرعي او العقلي لبس في الواقع مكلفا بالتكليف الواقعي حتى يستصحب فيجري احتمال كونه في الواقع مكلفا به لا يوجب تحقق شرط صحة التمسك بالاستصحاب كما لا يخفى فالاصل يقتضي الاجزاء في جميع الاقسام الثلثة

المقام الرابع لا شك في ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به لازم ومعنى الاتيان به على وجهه انما هو اتيانه ما وافق مراد الامر مستجمعا لجميع الشروط المعتبرة فيه اذا ظهر ذلك فهل اللازم الاتيان بما وافق مراده واقعا الا في حال جزمه بموافقة الواقع او ظنه ظنا ثابت الحجية وان كان غير موافق له واقعا بان يكون العلم والظن بدلا من الواقع وكان المكلف مرادا تحصيل الواقع او اللازم الاتيان بما وافقه بحسب علمه او ظنه من غير بدلية صرح استاذنا الشريف ره بالاول والاظهر عندي هو الثاني كما عليه بعض الاصحاب لان التكليف بالواقع مع قطع النظر عن علم المكلف غير معقول ومنظر الفائدة فيما اذا انكشف فساد اعتقاده فعلى الاول ايضا على مذهب الاستاد ره يحتمل وجوب الاتيان ثانيا بخلاف الثاني اعني على مذهبنا وكذا الكلام في الظن الثابت حجيته بالنسبة الى العلم فهل هو بدل عن العلم او معرفي مرتبة واحدة الاظهر الثاني لان الظن المذكور علم الا اذا كانت حجيته متفرعة على انتفاء العلم وتعذر ذلك

في الفروع التكليفات التي لها بدل كالوضوء بدله منه التيمم عند التعذر فانه لا يحتمل ان يكون المكلف
بالوضوء الا في حال التعذر فان تكون الوضوء تكليف غير المعذور خاصة واما هو فتكليفه التيمم
فقط الا او لعله يحتمل ان يجب عليه الوضوء لو وجد الماء بعد التيمم والصلاة لان ذمته كانت مشغولة
بالوضوء منكم الا في حال العذر وقد ارتفع فيمكن استصحاب وجوب الوضوء بخلاف الثاني فانه
لم تشتغل ذمته بالوضوء اصلا المقام الخامس في بيان ما ذكره استادنا الشريف قده واختاره من
الدليل الاجتهادي المقتضي للاجزاء او العدم فاعلم انه قده لما قسم المامور به بحسب ما مر في الجهة الثانية
الى الواقعي والظاهري والواقعي الى الاختياري والاضطراري والظاهري الى الشرعي والعقلي ثم اسس
الاصل في المسألة بحسبما ترى في المقام الثالث قال واما الكلام من حيث الدليل الاجتهادي المقتضي للاجزاء
والعدم فنقول ان في الامر الاضطراري الواقعي لا دليل وارد على الاصل بل الدليل الاجتهادي على وفق
الاصل موجود وهو بناء العقلاء بالنسبة مضافا الى فهم العرف البدلية على الاطلاق اذا كان الدليل
الدال على البدلية لفظيا واما في الامر الظاهري فلا يحق فيه وجود الدليل الاجتهادي على عدم
الاجزاء وهو ايضا بناء العقلاء على ذلك مؤيدا بان الاصل عدم الاجزاء واما الظاهري الشرعي فالحق
فيه ايضا الاجزاء لفهم العرف الاكتفاء على الاطلاق عند قول المولى بكفاية الطهارة المستصحبة مثلا
وعلى ذلك بناء العقلاء ايضا لفظيا كان الدليل او لبيا والحاصل ان المولى اذا امر بالخصوص على
كفاية الشيء الخاص مثلا عن الشيء الاصلي فانهم يفهم الكفاية على الاطلاق مضافا في اللفظ الى فهم العرف
واما في العقليات فلا دليل على الخصوص على ان التكليف هو هذا بل الحاكم العقل بحيث لا تشريع هذا هو
الكلام في غير الواقعي الاختياري واما فيه فلا اجزاء فيقطعي اذ بعد الاتيان بالامر الواقعي لا يبقى للامر ثان
بدءا ثانيا وتفصيله ان الامر بالاعادة اما بالامر الثاني فهو الاستقلالي واما بالامر الاول وجواز الاول لا
كلام فيه وهو خارج عن محل الكلام واما الثاني فنقول فيه ان دلالة الامر الاول على الاتيان به ثانيا اما
من باب التحصيل او التدارك كدلالة الامر على التكرار على القول به فهو ايضا خارج عن محل الكلام ولا ينافي
الاجزاء واما من باب التدارك فنقول ان الامر بالتدارك اما لاجل خلل واقع فيما اتى به اولا او لاجل امر
فائت واما الاجل امر حاصل غير موجود فيه الخلل ولا اقل خلاف الاصل الفرض اذ المفروض ما فعله وكونه
اختياريا والثاني يكون الامر فيه بالتدارك مع عدم الخلل سفها وغلطا جدا فتعين الاجزاء انتهى
حاصل قوله قده اقول كما عرفت سابقا في الجهة الثالثة ان النزاع في المسألة يتصور على وجهين وفي الجهة
الرابعة انه يمكن ايضا تحرير النزاع على كل واحد منهما على نوعين وظاهر القوم على ما صرح به بعض الافاضل
ان النزاع في الوجه الاول على النوع الاول فنحن ايضا اولا نتكلم على طبقهم ثم نتكلم في النوع الثاني
فنقول ان الحكم بالاجزاء وعدمه في العبادات هو ما تابعهما على انه لا يوجب فالمقصود ما عليه
الحكم من ايجابه له وكذا علته وجوه لا قول ان المتبادر من القضاء لكونه استدراكا لما فات
فالمفروض انه لم يفت شيء فان قيل قد يفوت شيء من مصلحة الاداء كالوضوء عند عدم الماء قلنا
ان كان الوضوء واجبا فلم يأت بالمامور به والا فلم يفت شيء من المامور به فان قيل يمكن ان يأمر
الشارع بالوضوء بعد وجود الماء قلنا هذا الفرض خارج عن محل النزاع في الفرض الثاني

انه لو لم يدل

انه لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال ويبرأ الذمة ابدا والثاني باطل بالاجماع والضرورة فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة الثاني انه لو وجب بالامر الاول فعل ما اتى به بعينه يلزم تحصيل الحاصل كما صرح به
ايضا العلامة في النهاية وتارة بخلاف المفروض في القضاء استدراكا لما فات عن الاداء فيكون تحصيلا للحاصل الثالث
ولو وجب فعل غير ما اتى به لم يكن المامور به تاما على ما هو الفرض الرابع انه لو لم يقتض الاجزاء لما بان يكون
السيد لعبده افعل واذا فعلت لم يجزئ عنك وهو اللازم باطل للزوم التناقض عرفا فالملزوم مثله الخامس
انه يجب المامور به ... اختصاصه بالمصلحة فلو لم يكن الاتيان به على ذلك الوجه كافيا في تحصيل المصلحة
المطلوبة لما حسن الامر به السادس ان الاتي به هو الفعل المامور به فيخرج المكلف عن عهدة التكليف لما
المقدمة الا وفي هذا الفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي اتى به اولا او بغيره فان كان
الاول يلزم تحصيل الحاصل كما مر وان كان الثاني يلزم ان يكون الامر متناولا لغير ما اتى به فلا يكون المامور به
تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك السابع انه لو بقي في عهدة التكليف بذلك بعد الاتيان به مرة فاما
ان يكون التكليف في اعداد مخصوصة او دائما وكلاهما باطل اما الاول فللترجيح من غير مرجح واما الثاني فللحرج
وفيه نظر التحقيق ان المطلوب بصيغة الامر اما الكلي او الفرد والمفروض حصوله فلا يبقى طلب آخر مع انا قد
حققنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة من غير اعتبار مرة او تكرار فيه فالمطلوب به ايجاد الطبيعة
وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بل
الشرعية ايضا الامر بحقيقته في نفي دلالة الامر على التكرار فان قيل ان حصول الامتثال انما هو بالنسبة
الى بعض الاحوال دون بعض فالساقط هو الامر بالمبدل دون البدل قلنا ان ذلك باطل لما مر من وجهين
الاول ان ذلك خروج عن محل النزاع اذ ما ذكرته بصيغة امرين وكلامنا في الامر الواحد الثاني ان المكلف
بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب
بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بفعل الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا
فعلها مرة وظاهر الامر الثاني في اسقاط الامر الاول فهو محتاج الى دليل على الاستقصاء واصالة العدم
وعدم الدليل كما هو مقتضى ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة ثم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل منها
يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام عجزه وتمكن منه فلما ذكره وجه وان النزاع شائع بل انما الاسقاط
فرجع النزاع في المسألة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر هل يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسألة
فقهية لا اصولية محصله المانعين وجوه الاول ان الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مامورا به واما
دلالته على سقوط التكليف فلا وغيرها الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا
لشيء آخر وهو المراد بالاجزاء الثاني انه لو كان موجبا للاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد عن القضاء
وبعبارة اخرى اتمام الحج الفاسد واجب كالقضاء عنه فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان الاتمام مسقطا
للقضاء وعبارات الحج الفاسد لم يجزها بالنسبة الى الامر الاول ونحن لا ننازع فيه ان الفعل اذا اخل فيه
ببعض صفاته او شروطه المعلومة المطلوبة شرعا لم يقع على الوجه المطلوب شرعا غير مجز بل هو مجز
بالنسبة الى الامر باتمامه فحاصل الجواب ان القضاء في الحج للفائت منه وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد
امر عليحدة لا يجب له القضاء فالاتمام واجب مستقل والقضاء لما فات الثالث انه لو دل على الاجزاء و

كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وتيقن بالحدث
واجيب عنه اولا بان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر جديد ورد بان هذا الجواب مستلزم للواسطة
بين الاداء والقضاء وليس اعادة ايضا وثانيا بمنع الملازمة فانه مامور بالصلوة بظن الطهارة
ويجب القضاء ووجوب القضاء ليس بما امر به من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمامور به
على وجهه بل القضاء استدراك للمصلحة ما فات منه من الصلوة مع الطهارة ويرد عليه ان تسمية ذلك
قضاء خلاف المتبادر وثالثا ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل الخارجي على ان
المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فمقتضى
الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا بالبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة
**تنبيه** قيل فائدة الخلاف على هذا الوجه قليلة اذ القائل بعدم السقوط لا يقول بوجوب القضاء بل
بجوازه وبتشبثه بالاصل وربما نظر فيما اذا ورد امر بقضاء ثم ثانيا فانه على الخلاف يطرح او يأول القضاء
بل نظر ايضا في تعدد القضاء لكل ما يحتمل وجوب قضائه هذا ما يتعلق بالنوع الاول من الوجه الاول
واما النوع الثاني من الوجه الاول فقد عرفت انه لا يمكن انكار عدم الايجاب للقضاء فلو كان
النزاع فيه فالحق عدم دلالة الاتيان على الاجزاء واما النوع الاول من الوجه الثاني فقد جمع
بعضهم بانه في محل الاشكال لانه اذا امر الشارع بشيء عبادة كان او لا فاتى المامور بفعل معتقدا
على حسب القطع واليقين انه المامور به في الواقع كما اذا علم ان ما اتى به موافق للواقع فهل مجرد اعتقاده ذلك او
الامتثال الظاهري يكون كافيا في سقوط التكليف فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء فيما يجب فيه القضاء او
يترتب عليه الحكم كما اذا اتى بالمامور به على وجهه بحسب الواقع او لا اشكال في اطلاق المعظم ان امتثال الامر
يقتضي الاجزاء بمعنى الخروج من عهدة التكليف وسقوط التعبد به ثانيا وانه كان مكلفا حين الجهل بمقتضاه
ولم يكن مكلفا بما في الواقع لانه تكليف بما لا يطاق فالمامور به بالنسبة الى المفروض هو ذلك العمل الذي اتى
به على وجهه فيلزم منه ان يترتب عليه جميع ما يترتب على الاتيان بما هو متعلق الامر الشرعي بحسب
الواقع وانه كان تحصيل العمل وجعله متيقنا بجوازه ذمته عن الواقع وما تيقنه بالمامور به وسقوط
التكليف عنه فيجب استصحاب المذكورات بعد انكشاف الخطاء عملا بعموم قولهم لا تنقض اليقين
الا بيقين مثله ونحوه وان في لزوم الاعادة حرجا عظيما في كثير من الصور ومن انه لم يأت بالمطلوب
على الوجه الذي اراده الطالب كان خير المصلحة وغاية اعتقاده رفع المؤاخذة عنه لا سقوط التكليف
وان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمامور به على وجه محكم وكونه اتى بما يعتقد انه هو المامور به
بحسب الواقع وان العقلاء لا يعذرون من اتى بغير معتقدا انه الجوهر الذي امره الامر بايتانه وان
المعهود من سيرة المسلمين ان الاصل هو الاتيان بالتكليف الواقعي وان التفويت في هذه الاحكام
الشرعية والموضوعات الشرعية باطل الى ان قال وبالجملة مجرد جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع
او حكم العقل به لا يكون موجبا لسقوط التكليف بعد انكشاف الخطاء وانما غايته الجواز لاعتماد
على البدل حيث لا يظهر المخالفة للواقع ثم انتهى اقول المحقق في هذا الوجه الذي في محل الغرض
ان فيما كان اختلاف الشرط بسبب اختلاف الاعتقاد الواقع فالحق الاجزاء لما مر سابقا من انه لا تكليف



بالواقع من حيث هو فالمكلف به ليس غير ما اتى به فلا معنى لقضائه وفيما كان الاختلاف بسبب الامر الجديد
يبتني على ان الامر بالبدل هل يقتضي سقوط الامر بالمبدل ام لا فعلى الاول يجب الحكم بالاجزاء لان
المامور به يحصل اداء ما اتى به وعود المبدل يحتاج الى دليل ولا استصحاب واصالة العدم يقتضي العدم
وعلى الثاني بعدم الاجزاء والحق اقتضاء الامر بالبدل سقوط الاول اذا لم يكن دليل على عدمه يحكم العرف
والتبادر وهذه مسئلة فقهية فقد يبحث الفقيه في اثناء الفعل على اثر آخر لسقوط الاول وقد يعثر
على دليل يقتضي عدم سقوطه واما النوع الثاني من الوجه الثاني فالحق عدم الايجاب للاجزاء والوجه ظاهر
**فائدتان** الاولى لا فرق في جميع ما ذكرناه في هذه المسئلة بين الواجب والمستحب الثانية الاجزاء يستلزم
القبول بمعنى استحقاق الثواب لعدم تعقله دونه في العبادة ولذم السيد عبده الاحسان الى عبده الممتثل الموجب
به لاجله ولقوله تعالى وما تقرب الي المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم وعن السيد انه قال لا يستلزم لبعض
الظواهر المحمولة على القبول الكامل او على عدم حصول ما يحصل به الاجزاء **منهج** التخيير اما بدوي واما استمراري
وبعبارة اخرى اما عملي اي ظاهري واما واقعي وبعبارة ثالثة اما فقاهتي واما اجتهادي وبعبارة رابعة
اما اضطراري واما اختياري ولا خلاف بينهم في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا
بل اختلفوا في الواجب والمامور به على اقوال ياتي ذكرها والاظهر ان الواجب المخير هو الواحد لا بعينه لا المبهمة
في ضمن اي فرد شاء ولا كل واحد على البدل الا بارجاعها الى الاول ولا واحد معين مختلف بالنسبة الى المكلفين
وهو ما يفعله ولا معين عند الله مبهم عندنا وان يسقط به وبغيره ولا الكل مسقطا بالبعض كما سيجيء تفصيل
ذلك انشاء الله وقبل الشروع في المقصود لا بد من ذكر مقدمات الاولى انه هل هو شك في ان التخيير بدوي او استمراري
بعد القطع بثبوته فهل الاصل يكون مقتضاه التخيير الاستمراري او البدوي فيه اشكال ولكن الاظهر ان الاصل مقتضاه
الاستمراري اذ كان دليل الدال على التخيير لفظا نظرا الى دلالة ظاهر التخيير لظاهر التخيير الاستمراري واما اذا كان الدال
عليه امرا لبيا كالاجماع مثلا فمقتضى الاصل البدوية نظرا الى ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال
نظيره ذلك هو اشتباه جهة القبلة لمن ليس له التمكن من الاتيان بالصلوة الا الى جهة واحدة فان الاجماع منعقد
على ان الحكم في هذه الصورة ليس الا التخيير فبعد القطع بثبوت التخيير يقع الشك في انه هل يكون استمراريا حتى
يجوز له الاتيان بواحدة من الظهرين مثلا الى جهة واجزى منها الى جهة اخرى او لا يكون كذلك حتى لا يجوز
له ذلك لا ريب ان مقتضى اصالة الاشتغال هو البدوية نظرا الى دوران الامر بين اجزاء جهة وعدمه ما لو صلى
وكذا الكلام فيما لو دار امر المقلد في التقليد بين مجتهدين متساويين من جميع الوجوه كان الاجماع منعقد
على ان الحكم هو التخيير لا يقال لا شبهة في ثبوت التخيير للمكلف قبل اختياره احدى الجهات واتيانه
باحدى الظهرين مثلا وبعد الاختيار والاتيان يقع الشك في بقاء التخيير وارتفاعه ولا ريب ان مقتضى
الاصل اي الاستصحاب البقاء فيقع التعارض بين الاستصحاب واصالة الاشتغال والاول مقدم لبناء
العقلاء والاخبار الكثيرة لانا نقول هذا الكلام ضعيف في الغاية لان التخيير الثابت قبل الاختيار اما ان
يكون بالنسبة الى صلوة الظهر فقط او يكون بالنسبة الى كل صلوة او يكون بالنسبة الى الصلوة في
الجملة وعلى التقادير كلها لا يصح التمسك بالاستصحاب اما على الاول فلعدم القطع بارتفاع
الموضوع واما على الثاني فلعدم الحاجة اولا ولخروجه عن محل البحث ثانيا ولعدم الافتقار الى التمسك بالاستصحاب

ثالثا واما على الاخير فلان الداعي الى التخيير ليس الا الاضطراب وبعد الاختيار يرتفع لوجود العذر المتعين
في البعض ثم ولا ينال بمثل هذا الاستصحاب في التخيرات بين المقلد الذي امره في التقليد بين المجتهدين
المتساويين لانا نقول هذا ايضا ضعيف كما يظهر وكثير للتوجيه السابق من عدم الاجراء بل الفرق الظاهر
بين هذا الاستصحاب وبين ما هو اقوى منه وهو امران احدهما استصحاب الحكم الاصلي وتقريبه انه ثبت
في لزوم التقليد بعد الاختيار حال العمل بالاجماع وبعد اختياره الرجوع الى الغير يقع الشك في بقاء اللزوم و
ارتفاعه ولا ريب ان الاصل مقتضاه البقاء وثانيهما ظاهر ولا شك في ان اختيار المكلف التقليد الواحد منهما
علة للزوم التقليد الواحد ونحن نشك في ان تلك العلة علة محدثة حتى يكون اللزوم بعد اختياره الرجوع
باقيا على حاله او يكون علة مبقية حتى يكون تبدله باختيار الاخر موجبا لارتفاع اللزوم ولا ريب ان الاصل
مقتضاه البقاء وثالثهما استصحاب الحكم النوعي ويمكن تقريره بانه لا شك في ان المقلد اشتغل ذمته
بوجوب السورة وحرمة النبيذ مثلا بمجرد اختياره التقليد وبعد اختياره الرجوع يقع الشك في بقاء
الاشتغال وارتفاعه ولا ريب ان الاصل مقتضاه البقاء واما وجه الاقوائية فلان الاول السعة
النوعي الشك الشهرة العرفي مضافا الى ان العرف يفهمون الورود مع انا لو تنزلنا وسلمنا التعارض و
التساقط لقلنا بان اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض التاسع انه لو ثبت وجوب شيء وشك في
انه عيني او تخييري فهل الاصل مقتضاه ماذا فيه كلام ولكن التحقيق ان يقال ان الدليل الدال على الوجوب
لا يخلو اما ان يكون لفظيا او لبيا فان كان الاول كما اذا قال صل ركعتين في ظهر الجمعة فلا ريب ان الاصل مقتضاه
العينية فيتعين عليه الاتيان بذلك المأمور به ولا يجوز الحكم بكون شيء آخر كالذكر المطلق او العتق مثلا
مقامه ويكونه مخيرا بين ذلك المأمور به وبين ذلك الشيء ما لم يقم من الشرع دليل على التخيير كما صرح به بعض
الاصحاب لان الاصل بقاء اشتغال الذمة وعدم براءتها الا بالاتيان بعينه ولان تخصيص شيء خاص بالبدلية ترجيح
بلا مرجح ودعوى كون كل شيء بدلا باطل قطعا ولان الاصل عدم اتصاف ذلك الشيء بالوجوب ولان المعهود
من سيرة الاصحاب بل ومن سيرة جميع العقلاء ذلك ولدعوى الاتفاق عليه في الذخيرة وبالجملة لا اشكال
في ذلك انه يتعين عليه الاتيان بذلك المأمور به اذا كان الدليل الدال على الوجوب لفظيا ولا يجوز الحكم
بكونه مخيرا بينه وبين غيره ما لم يقم من الشرع دليل على التخيير بلا خلاف في ذلك ظاهرا انما الاشكال والجدال
في دلالة الخطاب على ذلك التعيين وعدمها فالذي عن جماعة منهم الفاضل المقداد في كنز العرفان والمحدث
الاسترابادي [illegible] في فوائده والفاضل الخراساني في رسالته التي الفها في صلاة الجمعة وصاحب المعالم انه يدل عليه
بالدلالة اللفظية وان الامر يدل على الوجوب العيني كما ان الخطاب المتضمن للشرط يدل على نفي الحكم عن غير
المنطوق بالدلالة اللفظية وكان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام وعن جماعة منهم انكار ذلك
وان الامر انما يدل على الوجوب في الجملة من غير دلالة على خصوص كونه عينيا او تخييريا وانما يحكم بالوجوب
العيني حيث لم يقم من الشرع دليل على التخيير بالاصل كما يحكم بنفي وجوب الاكرام عن غير زيد اذا قال اكرم
زيدا بالاصل لا بالمفهوم منهم العلامة في النهاية والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروض
وجمال الدين الخوانساري في رسالته التي الفها في صلاة الجمعة والمحدث الكاشاني في المعتصم وغيرهم بل في
ظاهر الذخيرة انه مذهب غير واحد من المتأخرين واستدل الاولون بوجوه الاول انه لا ريب في ان

الامر حقيقة في

العيني

الامر حقيقة في العيني مجازا لكونه مجازا في التخييري وفيه انه ان اريد من كونه حقيقة فيه انه موضوع له بالخصوص
فالحكم بمجازيته في التخييري حق لكنه دون اثباته خرط القتاد اذ الامر بين المجاز والاشتراك وقد مر سابقا ان الاول اولى ولكن
نمنع من الوضع لذلك بالخصوص اذ لا دليل عليه بل لم اجد قائلا به وان اريد به انه مطلق عليه باعتبار كونه
فردا من افراده فهو مسلم ولكن نمنع حينئذ من مقتضاه الحكم بمجازيته في التخييري اذ لا دليل عليه الثاني ان
المتبادر من الامر عند الاطلاق العيني وعدم التبادر في التخييري كما هو علامة المجاز كما مر
الثالث ان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمأمور به ولا كذلك لو كان للتخيير فانه يسقط عند
الاتيان بغيره واجيب عنه بان هذا لا يقتضي كون الامر موضوعا للعيني بحيث اذا استعمل في التخييري
كان مجازا اذ اللفظ قد يدل على معنى بالاطلاق وليس موضوعا بازائه فانك اذا تركت مطلق [illegible]
مثلا وقلت لا يستوي افاد نفي الاستواء من جميع الوجوه مع ان لفظ لا يستوي ليس حقيقة فيه اذ لو
قلت لا يستوي في الامر الفلاني كان حقيقة فيه ايضا الرابع انه اذا قيل اضرب زيدا ثم قيل ان شئت تخير
بين ضرب زيد وضرب عمرو كان تناقضا وليس الا لدلالة الامر على الوجوب العيني واجيب عنه
بانه لعل استفادة الوجوب العيني من جهة اسناد الضرب الى زيد لا من جهة خصوص صيغة افعل فتأمل
الخامس انه اذا قال السيد لعبده افعل كذا [illegible] المتبادر منه [illegible]
ان يكون مخيرا بين فعله وغيره وليس ذلك الا لافادة الامر الوجوب العيني وفيه نظر السادس
انه لو كان الامر للاعم من العيني والتخييري لما جاز حمله اذا ورد مطلق ومقيد نحو اعتق رقبة واعتق
رقبة مؤمنة وانهار ايضا حمل المطلق على المقيد بل وجب ابقاء المطلق على حاله وحمل الامر بالمقيد
على التخيير لان الامر ح بين تقييد الاطلاق وهو خلاف الاصل وحمل الامر على التخيير وهو موافق الاصل
لان المفروض انه كالعيني فان اطلاق الامر عليه يصح بطريق الحقيقة ولا اشكال في لزوم ترجيح ما هو
موافق الاصل والتالي باطل جدا وخلاف ما عليه اكثر المحققين من الاصوليين السابع انه قد كثر استعمال
الامر في العيني وقلما عثر عليه في الخصوص والاصل ان يكون حقيقة فيه تقليلا للمجاز واجيب عنهما بالمنع ذلك و
استفادة الوجوب العيني في كثير مما تعلق به الامر يمكن ان يكون باعتبار امر خارجي لا من نفس اللفظ واستدل [illegible]
ايضا بوجوه الاول انه لو كان الامر حقيقة في العيني للزم عدم استعمال الامر في فاسعوا الى ذكر الله في المعنى الحقيقي
لانه خطاب للموجودين والغائبين وقد ثبت وجوب الجمعة بالنسبة الى الاولين عينيا وبالنسبة الى الاخرين
تخييريا ولا كذلك لو كان موضوعا للاعم من الامرين وفيه نظر الثاني انه لو كان موضوعا للعيني لما جاز
الحكم بالتخيير فيما اذا قيل افعل هذا او افعل ذاك ودار الامر ح بين التجوز في لفظ الامر بحمله على الوجوب
التخييري والتجوز في لفظة او بحملها على معنى الواو ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ولا كذلك اذا قيل بان الامر للاعم
من الامرين بل يجب الحكم بالتخيير لعدم المعارض للفظة او وفيه نظر لامكان ان يقال ان التجوز في لفظة او ابعد
من التجوز في لفظ الامر ولا نعلم مصيرا اليه مع امكان الاقرب بل يجب الحكم بالتخيير على تقدير كون لفظ الامر للعيني [illegible]
الثالث انه قد ثبت ان الامر للوجوب ولا اشكال في ان الوجوب اعم من التخييري والعيني فيجب ان يكون الامر كذلك
وفيه نظر لجواز ان يمنع من كون الامر المطلق للوجوب بل هو عين النزاع سلمنا ولكن نمنع من اعمية الوجوب ايضا
ويؤيد هذا المنع تصريح كثير منهم بان الواجب التخييري والمندوب هو الامر الكلي [illegible] الرابع ان الامر استعمل تارة

في الوجوب العيني واخرى في التخييري والاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفرض
وان كان الثاني كما اذا انعقد الاجماع على وجوب شيء كصلاة الجمعة مثلا وظهر اما ان يكون احتمال العينية قائما
في احد المحتملين دون الآخر واما ان يكون الاحتمال قائما فيهما بطريق التعيين واما ان يكون الاحتمال قائما فيهما بطريق
الجمع فهذه صور ثلث اما الصورة الاولى اعني ما اذا كان في احد المحتملين احتمال العينية دون الآخر كما اذا
فرضنا انعقاد الاجماع على وجوب الجمعة في الجملة ووقع الشك في العينية والتخيير فلا يخلو من صور ثلث الاولى
ما هو الغالب وهو ان يتمكن من الاتيان بالجمعة مثلا في وقتها الثانية ان لا يتمكن من الاتيان بالجمعة مثلا في اول
الوقت على في اول الزوال الثالثة ان لا يتمكن من الاتيان بها بعد دخول الوقت ومضي زمن امكن فيه العصيان ايضا
فلم يفعلها اما في الاولى فيحكم بالعينية نظرا الى قاعدة الاشتغال واما في الثانية فيحكم ايضا بها نظرا الى قاعدة البراءة
من التكليف واما في الثالثة فيحكم بالتخيير نظرا الى استصحاب بقاء التكليف ثم جميع هذا اذا لم يكن الاجماع المركب
البين بين هذه الصور واما اذا كان فيحكم بالعينية مطلقا او بالتخيير مطلقا وليس فلا صلين ولعله في الاخيرة فللاجماع المركب
ثم تتم ذلك الاجماع ضعيف نظرا الى كثرة موارد المعارض واعتضاده بالشهرة فتدبر واما الصورة الثانية وهي
ما اذا كان احتمال التعيين قائما في كل واحد من المحتملين كما اذا فرضنا في المثال المفروض احتمال عينية الجمعة فقط و
عينية الظهر كذلك والتخيير بينهما فالظاهر انه يجري الكلام فيه عن الصور الثلث ويحكم في الاولى منها بالعينية الى قاعدة الاشتغال و
في الثانية كذلك نظرا الى قاعدة البراءة وفي الثالثة بالتخيير نظرا الى استصحاب التكليف فتدبر واما الصورة الثالثة
وهي ما اذا كان احتمال الجمع بين الجمعة والظهر قائما فيحكم ايضا بالعينية نظرا الى قاعدة الاشتغال فتدبر الثانية
في بيان الاقوال في المسئلة اعلم انه لو تعلق الامر بواحد من الامرين او الامور على سبيل التخيير فقد وقع بينهم
الخلاف في المامور به على اقوال خمسة احدها ما ذهب اليه الامامية وجمهور المعتزلة وهو ان المامور به
كل واحد منها على البدل بمعنى ان الاتيان بالجميع غير لازم والاخلال بالجميع غير جائز وايها فعل كان واجبا
في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب ثانيها ما نسب الى الاشاعرة وهو ان المامور به هو الواحد لا بعينه
وبعبارة اخرى احد الابدال لا بعينه لا كل واحد منها على البدل والفرق بين القولين سطحي ولكن الاشكال في تحقيق
معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان المامور به على مذهبهم كلي والكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه ولا لازم التخيير
فعل الآخر عليه وقد فسرت المراد بالتخيير في افراده قال بعضهم التعلق في مذهبهم الكلي بالتخيير انما هو باعتبار حال
متعلق الكلي وهو الافراد لا يقال على الجواب عن هذا الاشكال موجب لعدم الفرق على مذهبهم بين الواجبات التخييرية
وبين الواجبات العينية فان الواجبات العينية ايضا كليات تعلق بها الاوامر والمكلف مخير في افرادها ايضا لانا
نقول الفرق بينهما ظاهر فان الكلي في الواجبات التخييرية على منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلاف
الكلي في الواجبات العينية فانه متأصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا لا منتزع عنها متأخر عنها طبعا وقد يجتمع
الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري
ونحن نشير الى الفرق هنا ايضا وقد يفرق ايضا بين الواجبات العينية والتخييرية بانه لا يتكرر الافراد بل الامر في العيني
ولا يتعلق الوجوب بخاص منها بخلاف التخييري فانه لا بد فيه من التصريح بالافراد بعنوان عليه الاصطلاح وايضا
قد يفرق على القول بالواحد لا بعينه بكون التشخص واجبا اصليا بخلاف العيني هذا كله على تقدير تعلق الامر في العيني
بالماهية واما بناء على ما تقدم بالعزم فالفرق هو الثاني خاصة وثالثها ما نسب الى بعض المعتزلة وهو



ان المامور به هو الجميع ويسقط بفعل البعض وبعبارة اوضح ان المامور به هو الجميع ولكن تعلقه مشروط بعدم الاتيان
بالبعض واما مع الاتيان بالبعض فيسقط الوجوب عن غيره ورابعها ما نسب الى بعضهم ايضا وهو ان المامور به
معين عند الله تعالى مبهم عند العبد ولكن بقاء وجوبه مشروط باختيار العبد فلو اختار غيره فيكون الغير مسقطا
له وبعبارة اخرى ان المامور به معين عند الله ولكن يسقط به وبغيره من الواجبات المخير فيها في الظاهر وخامسها
ما نسب كل من الفريقين الى الآخر ويتبرأ منه كل منهما وينسب الى الآخر وهو ان ما يختاره المكلف ويفعله فهو
الواجب عند الله وهذا القول يحتمل وجوها احدها الاول ان الله تعالى لما كان عالما بما يوافق المامور بفعله باختياره
العبد على فرض اختياره حكما واقعيا في حقه فيكون الوجوب على هذا الاحتمال مشروطا باختياره فلو لم يختر شيئا
لم يكن عليه شيء واما في صورة الاختيار فيختلف المامور به باختلاف المكلفين الثاني ان الله تعالى جعل ما اختاره
العبد على فرض اختياره حكما واقعيا تخييريا في حقه بحيث لو اخل به لاثم الثالث انه تعالى جعل ما اختاره العبد
على فرض الاختيار حكما واقعيا في حقه ولكنه جعل على فرض عدم الاختيار الحكم معين عنده غير معين عند العبد
ولكن هذا الاحتمال ضعيف للغاية من اطلاقهم اذ الجعل على فرض عدم الاختيار يكون تكليفا بما لا يطاق وهو
قبيح على الحكيم على الاطلاق الثالثة بعثة الفرق بين المهية الموجودة في ضمن افراد الواجبات العينية ونحوها
وبين الواحد لا بعينه وبين كل واحد على البدل انه لا يلاحظ في الاول تشخص اصلا والثاني هو
المهية مع تشخص ما فهما مشتركان في الكلية مختلفان في انضمام التشخص وعدمه والثالث هو
المهية مع التشخص المعين بمعنى ان الخصوصيات ملحوظة مع كل واحد فاذا تعلق الوجوب بالاول يكون
تعلقه بالمهية اصالة وبالتشخص تبعا والقول بكون متعلق الاحكام هو الطبايع وبالتشخص المطلق والمعين تبعا
وان تعلق بالثاني يكون تعلقه بالاول وبالثاني اصالة وبالثالث تبعا واذا تعلق بالثالث يكون تعلقه بالكل
اصالة فيكون هذا الفرد المعين مطلوبا بدلا عن الآخر وكذا الآخر فتدبر الخامسة لا اشكال في تحقق الوجوب
التخييري في كل من الثلثة فليس الغرض ان التخيير يختص بالاول بل غرضنا ان التخيير يتحقق ايضا بين الامور
الشرعية التي يجمعها واجبات مخيرة وهي التي ورد الامر بها بطريق العطف او بالتصريح بالتخيير بحسب
الاصطلاح منحصر في ذلك السادسة الاصل جواز الامر بواحد لا بعينه من الاشياء المعينة فان المخالف
قال لعله فعل احد تلك الامور اياما فعلت فلا اشكال لم يلزم منه محال وقيل لا يجوز الامر به لانه
غير معين فيستحيل وقوعه وايضا عدم لانه مجهول فلا يعلمه الآمر والمامور ولانه لو وجب لكان المخير فيه الجائز
تركه ايضا لكان اذ لو كان واحدا معينا امتنع التعين عنه ولو كان الكل لزم عدم الوجوب ثم لا يمكن تعدد الواجبين
لا بعينهما لانه غير معقول متفقان ويمتنع جواز الترك وعدم جوازه فيه واجيب عن الاول بان المحال
وقوعه وايقاعه بشرط عدم التعيين واما بشرط التعيين وعدمه فلا نسلم لزوم محال لتعيين الآتي به
المكلف تبعا وهو ممكن وعن الثاني بمنع كون الواحد لا بعينه من حيث هو مناطا للتكليف مجهولا
وعن الثالث ان الجائز تركه هو الواحد المعين اي كل واحد من المعينات ولا يلزم منه وجوب واحد
مخصوص منها وان تعين كون الواحد لا بعينه للوجوب فان قيل فما هو الواحد الا يجوز تركه وما يجوز تركه
ليس بواجب فان الواجب المخير قلنا هو كل واحد فانه واجب لاشتماله عليه لا يجوز تركه وهو الواحد
لا بعينه ومخير لاشتماله على ما يجوز تركه وهو التشخص والمجموع المشتمل على الواحد لا بعينه وعلى كل واحد

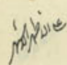
وعجبه وتخييره بالاعتبارين المتقدمين في ثمرة النزاع بين القولين الاولين وبين القول الثالث وسائر
الاقوال اعلم انه ربما قيل انه لا ثمرة بين القولين الاولين والنزاع بينهما لفظي يرجع كل منهما الى الاخر و
قيل ليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه والتحقيق ان الثمرة بينهما تظهر في مواضع منها انه يتحقق
الامتثال بناء على القول الاول بكون المتعين نفس الفرد وعلى القول الثاني احد الابدال المخير ومنها انه اذا نذر الاتيان بالواجب
والتخيير بين الزائد والناقص فمن قال بالكلي على البدل يلزمه القول بانه اتى بالزائد بالاستحباب كما انه يكتفى به
على الفرض ليس له الا فعل الكلي وشرطه ومن قال بالكلي على البدل يلزمه القول بانه اتصافه بالوجوب نظرا الى ان المامور به كون
احد الافراد المامور به المخير فيه فيكون متصفا بالوجوب ومنها ما ذكره بعض الفضلاء وهو انه اذا نذر
ان ياتي بخصال واجبة شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بعينها فبر من نذره بالاتيان بخصال الكفارات
الثلث مطلقا على الاول ولعله وقد يتحد ... ثابتة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل المفهوم الكلي المنتزع منها
وفي هذه الثمرة نظر نظرا الى ان الظ من الوجوب الوجوب العيني فلا تبرا الذمة بالاتيان بالخصال الثلث
على الاول ايضا فتدبر واما الثمرة بين القول الثالث وسائر الاقوال فهي في صحة العقاب وتعدده اذا تمهدت
تلك المقدمات فاعلم ان الاظهر ما ذهب اليه الاشاعرة نظرا الى انا لا نفهم من قول المولى اكرم زيدا او عمرا الا لزوم اكرام
احدهما لا بعينه وعليه طريقة العرف فانهم لا يتوقفون للعبد المامور باكرام زيد او عمرو في التاصل للكلي به فعلا
ما امر به والحاصل ان المفهوم من قول السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمرا ان الواجب مفهوم احدهما ولذا لو
سئل العبد عما هو الواجب صح عند العقلاء ان يجيب بان الواجب احد منهما لا جميعهما ولا واحد معين
نعم قد استشكل في المقام بانك لو قلت بان المامورية في الواجبات التخييرية هو الكليات فاي فرق بينها
وبين الواجبات العينية بناء على مذهب القائلين بان متعلق الاوامر في الواجبات العينية هو نفس الطبائع
وايضا اي فرق بين الواجب التخييري والعيني بناء على مذهب من قال بان المامور به في الواجب التخييري هو كل واحد من
الافراد على البدل وان متعلق الاوامر في الواجبات العينية ايضا نفس الافراد كما عليه صاحب المعالم ره ولكن يمكن الفرق
بينهما بناء على مذهبنا بامور قد ذكر بعضها منها ان المامور به في الواجب العيني هو الكلي الحقيقي الصادق على العدد المشترك
بين الافراد المتفقة الحقيقة بخلاف الواجبات التخييرية فان التخيير فيها يكون بين الافراد المختلفة الحقيقة ومنها
ان التخيير في الواجبات العينية عقلي وفي غيرها شرعي ومنها ان الدال على التخيير في الواجبات العينية ليس الا
القرينة العقلية وفي غيرها ليس الا نص الشرع واما بناء على مذهب صاحب المعالم فليس الفرق الا التابع فتدبر
استدل القائلون بالمذهب الاول بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر المتبادر منه ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية وتخيير انه
كلف او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل
بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره هذا ولما كان اصل هذا المبحث قليل الجدوى فلا نطيل الكلام بذكر ادلة
باقي الاقوال **فائدة** اذا عرفت ان التكليف بالواجبات العينية ايضا مخير بين افرادها وهذا التخيير عقلي كما
ان التكليف بالواجبات التخييرية مخير فيها شرعا فاعلم ان تلك الافراد قد يكون بعضها ارجح من بعض في الامتثال
بالامر بالتصدق بمن بدرهم ودينار كما ان الامتثال بالامر بمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول بتخيير التسبيح
واكثر وهكذا الحال في سائر الواجبات العينية التي يكون لبعض افرادها مزية على بعض ثم اعلم ان الواجبات التخييرية

ايضا قد

شلثة
ايضا قد تكون متفقة في الحقيقة ومختلفة في الزيادة والنقصان كالتخيير بين المسح باصبع او ثلاثة
اصابع وبين القصر والاتمام في المواطن الاربعة وبين الثلثين والاربعين والتسبيحات في بعض
منزوحات البئر وبين التسبيحة الواحدة والثلث تسبيحات والثنتين والثلث في ضرب الثاني وقد تكون امورا
متباينة كالتخيير بين الخصال الكفارات وكالتخيير في تطهير مخرج الغائط بين الماء والاحجار اذا عرفت ذلك فاعلم
انه قد وقع بينهم الخلاف مرة في ان الافراد الواجب المخير اذا كانت متباينة كما اذا وجب على المكلف شيئان او اشياء
المتباينة على وجه التخيير كما مر في التخيير بين الماء والاحجار في تطهير مخرج الغائط وبين الخصال الكفارة وبين
القصر والاتمام في المواطن الاربعة وهل يجوز ان يوصف احد الشيئين والاشياء بالاستحباب والافضلية
اولا على قولين احدهما انه يجوز ذلك وثانيهما انه لا يجوز ذلك ومرة اخرى في ان الافراد المخير اذا كانت
متفقة من حيث الحقيقة مختلفة من حيث الزيادة والنقصان كالامثلة المذكورة في المسح والنزح والتسبيح
وغيرها فهل يتصف الزائد منها الفرد الناقص بالوجوب على اقوال ثالثها انها المتصل وهو انه اذا كان حصل
الواجب بحيث يوجد الناقص قبل الفرد الزائد كما في التسبيحة في الاخيرتين والثلثين في النزح فليتصف
بالوجوب هو الناقص لعدم حصول الطبيعة به ويحصل الامتثال واما اذا كان حصوله دفعيا كالمسح بثلثة
اصابع فالزائد متصف بالوجوب لكونه فردا من الواجب ثم هذا الواجب لكونه كلي الافراد فيتبع الحقيقة
وثوابه زيد ونوهم انا في بين الواجب والمستحب ضعيف كما سيظهر لك ورابعها انه يجب بعضه لا الامتثال
بالاكمل وكلا بجميع فضله بلا نقص فيظهر من جميع ما ذكرناه من ذكر الخلافات خلافهم في موضعين اما
الموضع الاول فالاظهر انه يجوز ان يوصف احد الافراد الواجب المخير بالاستحباب والافضلية اذا كانت الافراد
متباينة كما عن جملة من الكتب كجامع المقاصد والمدارك وشرح المفاتيح وغيرها خلافا للسيد في المدارك حيث
قال في بحث الاستحباب بعد الاشارة الى ذكره في التسامح من التخيير بين الماء والاحجار حيث لم يتعلق الفائدة الجمع
ما حاصله ان الافراد الواجبة اما بالماء او بالاحجار وجوبا تخييرا فكيف يكون احدهما افضل من الاخر وساقاه
المستحب والواجب متضاد وفيه ان الوجوب التخييري لا ينافي الاستحباب العيني لان متعلق الوجوب التخييري ليس
معين واحد من الافراد بل الامر الكلي كما مر سابقا فمتعلق الاستحباب والافضلية لو كان واحدا منها بعينه لا بخصوص
فيه لا يقال انا نريد بالاستحباب المعنى العرفي الذي وقع عليه الاصطلاح وهو الراجح الذي يجوز تركه لا الى
بدل لم يكن متعلقا بشيء من افراد الواجب التخييري وان اريد به كون احد الفردين الواجبين اكثر ثوابا من الاخر
فلا نزاع كما هو ظاهر ولكنه خارج عن الاصطلاح المتداول بين القوم في الاستحباب لانا نقول هذا
الكلام منظور فيه فان كون طبيعة واجبة وكون فرد منها بخصوصه مستحبا مما لا خفاء في صحته وما عرض
لك من الشبهة انه لا يجوز تركه الا الى بدل فكيف يكون مستحبا مدفوع بان الواجب هو التحقق ما يكون
تركه سببا للعقاب والواجب في الواجب المخير هو الطبيعة فتركها الفرد ليس سببا لاستحقاق العقاب
اذا ما يكون له بدل ليس بواجب في الحقيقة بل الواجب احد الافراد فهو كلي يمكن ان يكون الفرد مستحبا و
الطبيعة اعني الكلي واجبة في الواجب المخير وهو منهم احد الافراد لا مدليل فان قلت لان الفرد متحد مع
الطبيعة فيكون واجبا بوجودها فكيف يكون مستحبا على تقدير الاتصاف بالوجوب على الفرض
قلنا هذا مدفوع بما ذكرنا من جواز اجتماع الوجوب والندب باعتبارين والحاصل ان الاستحباب

انما تعلق بالفرد الكامل من افراد ذلك الواجب المخير وهو من حيث اتصافه بصفة الكمال يجوز تركه لا الى بدل
اذ لا يقوم مقامه في الكمال غيره من تلك الافراد وما نقل في تلك الافراد الباقية بالبدلية غير
انما هو من حيث اصل الوجوب بمعنى ان كلا منها بدل في الوجوب لا في الاستحباب في الكمال غاية الامر
ان الفرد الكامل متصف بالوجوب والاستحباب باعتبارين فانه باعتبار كونه احد افراد الواجب
المخير لا يجوز تركه الا الى بدل يكون متصفا بالوجوب ايضا والخصوصية الكاملة التي يعد
الا فيه يجوز تركها الى بدل يكون مستحبا واما الموضع الثاني فقد مر انهم اختلفوا في اتصاف
الزائد بالوجوب على اقوال ثالثها اتصافه بالوجوب وعدمه وبالوجوب ان كان وجود الفرد الاكمل
دفعيا كالمسح بثلاثة اصابع وبعدمه ان كان تدريجيا كالتلاوتين والاربعين في بعض المنزوحات
وكالتسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث فالاجود وباعتبار القصد وعدمه بمعنى انه يجب مع قصد الامتثال
بالاكمل ولا يجب مع قصده بالانقص ولا ظهرية القول الاخير حتى في العبادات اذا قصد احدا من الناقص او
الزائد كالقصر والاتمام واما اذا لم يقصد احدهما كما في المسح بالاصبع الواحدة وبثلاثة اصابع اذا لم يقصد احدهما
وكذا في غير العبادات فيتصف بالوجوب الانقص خاصة في التدريجي وكل واحد من الاجزاء والكل مما يحصل به
الماهية المامور بها في الدفعي اما الاول فلانه لا بد في الامتثال في العبادات من نية الفعل والتقرب به وما اعتبر من
غيره فلا يحصل الامتثال بالجزء الاسبق قصد كونه العبادة المعينة المطلوبة فاذا لم يقصد وقصد كونه جزء عبادة فلا
يصح الا اذا اتى بالزائد من غير فرق بين التدريجي والدفعي لانه اذا اتى بالزائد لو رجع عن القصد في الاثناء لم يكن مؤديا
بل ان قصد الجزء اولا ودفع بعد تمامه يحصل به الامتثال وان قصد الكل ودفع بعد تمام الجزء لم يحصل الامتثال
نعم لما كان الواجب الذي لا يجوز تركه في المخير هو الواحد لا بعينه ولم يكن خصوصيات التخصصات واجبة
بعينها يجوز ان لا يتعلق القصد التي منها تفصيلا من حيث الامتثال بل قصد الامتثال بوجود من صدق الماهية كان
يقصد ايجاد فرد من المسح من غير التفات الى الفرد الناقص والزائد وبالجملة لعدم كون الخصوصيات بعينها واجبة
لا حرج في عدم قصدها ويكون كغير العبادات واما الثاني فلتحقق المطلوب في ضمن الناقص فلا وجه لوجوب الزائد و
اما الثالث فلانه لا ريب فان كل جزء من اجزاء الاكمل اذا حصل في الخارج منفردا توجد حصة من الماهية في ضمنه و
يحصل به الواجب يكون فردا من الكل ولا اجتماع لا يوجب عدم حصول الماهية في ضمنه بل يحصل فيه لا محالة ومع جميع
ما ذكرنا يظهر بعد التامل فيه دليل سائر الاقوال وما يرد عليه منهج المامور به اما غير موقت او موقت ولا كل
مقام البحث فيه في بحث الفور والتراخي والثاني اما ان يكون وقته انقص من فعله بحيث لا يتمكن من الاتيان بتمامه
فيه كالوقت لا الاتيان باربع ركعات فيه مقدار ركعة واما ان يكون وقته مساويا له كصوم يوم معين للنذر وعينه
المسمى بالمضيق واما ان يكون وقته ازيد من فعله كالصلوات اليومية وعلى فرض التساوي منهما لا يخلو اما ان يكون
المساوات زمان الرخصة والاجزاء كصوم شهر رمضان واما ان يكون زمان الرخصة فقط كالحج الذي قد يسمى بالواجب الفوري
ايضا اذ للاول اطلاقات ثلثة احدها المضيق على وجه الاطلاق وثانيها المضيق من جهتين وثالثها
المضيق بالمعنى الاخص وللثاني اطلاقات خمس احدها المضيق من جهة واحدة وثانيها المضيق
بالمعنى الاعم وثالثها الواجب الفوري ورابعها الموسع من جهة واحدة وخامسها الموسع بالمعنى
الاعم وعلى فرض الزيادة ايضا لا يخلو اما ان يكون زمان الزائد زمان الرخصة والاجزاء معا كالصلوات اليومية





على الاظهر الاشهر او زمان الاجزاء فقط كالحج وقد عرفت ان للاخير الاطلاقات الخمس المذكورة واما للاول اطلاقات
ثلث احدها الموسع على وجه الاطلاق وثانيها الموسع من جهتين وثالثها الموسع بالمعنى
الاخص اذا عرفت اقسام المامور به والاطلاقات بحسب الاصطلاح فاعلم انه لا خلاف لاحد في جواز الامر بشيء
في وقت يساويه رخصة واجزاء معا كصوم رمضان او رخصة فقط كالحج بلا خلاف وقوعه
ايضا فان قلت ان ما ذكرت من الجواز والوقوع في المفروض انما يصح في التروك كصوم رمضان واما
في غيرها من الافعال الوجودية فلا يجوز ذلك لامتناع تطبيق اول الوقت وآخره باجزائه في الاغلب فان
هذا الا التكليف بما لا يطاق قلت هذا الكلام ضعيف في الغاية اما اولا فلان الكلام انما هو في تحقق هذا
التكليف في الجملة لا بطريق الكلية وثانيا ان المراد من التطبيق ليس هو التطبيق الحقيقي بل المراد هو
التطبيق العرفي فلا يسقي الايراد وجزم اعلم انه لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه
لظهور الاتفاق من الامة عليه فضلا عن لزوم التكليف بما لا يطاق بل قيل لا نزاع فيه ايضا لاحد حتى
من الاشعري المجوز للتكليف بما لا يطاق نظرا الى ان الظاهر من كلمات الاشاعرة على ما ادعاه استادنا
الشريف وبعض آخر ان النزاع بينهم وبين الامامية صغروي بمعنى ان كلما يقول الامامية بانه
تكليف بما لا يطاق يقول الاشاعرة بانه تكليف المحال ويحكمون باحالته وكلما يقول الاشاعرة بانه تكليف
بما لا يطاق وتكليف بالمحال ويحكمون بجوازه يقول الامامية بانه تكليف بالمقدور ولا ريب لاحد في ان
التكليف بشيء في وقت ينقص عنه عندهم تكليف المحال لا تكليف بالمحال فان قلت انك كيف تدعي ظهور
الاتفاق من الامامية على عدم صحة هذا التكليف ولزوم التكليف بما لا يطاق فعلى فرض صحته مع ان الكل
لو كان كما ذكرت لما صح لما ذهب اليه الاكثرون من ان من ادرك ركعة من الوقت يجب عليه الصلوة
اداء ومن اطلاق تمام الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت نظرا الى ان تمام الاداء عبارة
عن اتيان الفعل في الوقت ولا ريب ان الاتيان باربع ركعات في الوقت مع فرض عدم بقائه الا بمقدار ركعة
محال بل التكليف به تكليف المحال الذي يقول به الاشاعرة ايضا وايضا لا يجب على الحائض اذا طهرت وتلبث
من الوقت المقدار المذكور نظرا الى ان تمام الصلوة لا يسعه الوقت المفروض قلت هذا الكلام ضعيف في الغاية
بيانه اجمالا ان اطلاق تمام الاداء على مجموع الصلوة المدرك منها في الوقت ركعة انما من باب الاصطلاح منهم ومن
باب جعل الشارع مع صدق الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا
بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا منهم او لما وقع خارج الوقت
كما صرح به في التمهيد وتفصيلات العلماء في المسئلة قوالا اربعة ولكن الاحتمالات فيها خمسة احدها
ان يكون الفعل المامور به موصوفا بالاداء مطلقا عليه المعظم وثانيها ان يكون ذلك الفعل موصوفا بالقضاء
مطلقا عليه بعض متمسكا بان الركعات الواقعة في خارج الوقت قضاء حيا فكذا الركعات الواقعة في الوقت ايضا
لعدم ايقاعها في موقتها وثالثها ان يكون ذلك الفعل موصوفا بالاداء والقضاء على وجه التلفيق بمعنى
ان ما وقع من الفعل في الوقت فهو موصوف بالاداء وما وقع منه في خارجه فهو موصوف بالقضاء كما عليه بعض
اخر ورابعها ان يكون ذلك الفعل موصوفا بالاداء اذا كان الواقع في الوقت زائدا عن الواقع في خارجه
والقضاء ان كان الامر بالعكس فالفعل موصوف بالقضاء وخامسها ان لا يكون الفعل موصوفا بشيء منهما نظرا

الوقت بمقدار ركعة ... الاتيان بالطهارة
بالصلاة بتمامها وكذا ... ادراك ...
وقد يقع ...

الى ان المركب من الداخل والخارج خارج وهذا هو الذي تقتضيه القواعد ولكن الاخيرين لم يذهب اليهما احد
وما قال بهما احد من المحصلين فهما مطروحان لوقوعهما على خلاف قول الكل فبقي الامر مرددا بين الاقوال
الثلثة الاول ولكن الاظهر منها ما عليه الاكثر من انها فرد بالاداء معه نظرا الى حقائقه من ادرك ركعة من
الوقت فقد ادرك الوقت كله وحيث لا ترى هذه الروايات على ما يتراءى في بادي النظر محتملا لامعان ثمانية
والسر فيها ان المراد من الالف واللام في لفظي الوقت لا يخلو اما ان يكون هو الجنس فيكون المعنى ان من ادرك
ركعة من الوقت المقرر النفس الامري فقد ادرك الوقت المقرر النفس الامري كله واما ان يكون هو العهد فيكون
المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فقد ادرك الوقت المعهود كله واما ان يكون المراد من الوقت الاول
الجنس ومن الوقت الثاني العهد واما ان يكون الامر بالعكس ثم على جميع التقادير لا يخلو اما ان يكون الحمل
حقيقيا واما ان يكون الحمل حملا مجازيا من باب التشبيه فالاحتمالات ح عشر ثمانية الاول ان يكون المراد
بالالف واللام في الوقتين الجنس ومن الحمل الحمل الحقيقي الثاني ان يكون المراد بذلك ما ذكر ومن الحمل الحمل
المجازي الثالث ان يكون المراد بذلك في الاول الجنس وفي الثاني العهد ومن الحمل الحمل الحقيقي الرابع
ان يكون الصورة بحالها الا ان يكون المراد من الحمل الحمل المجازي الخامس ان يكون المراد بالالف واللام في
الوقتين العهد ومن الحمل الحمل الحقيقي السادس ان تكون الصورة بحالها الا ان يكون المراد من الحمل
الحمل المجازي السابع ان يكون المراد بالالف واللام عكس الثالث ومن الحمل عينه الثامن ان يكون
المراد من الالف واللام عكس الرابع ومن الحمل عينه لكن لا سبيل الى الاول لوجوه منها انه يخالف
لفهم اهل العرف ومنها انه مستلزم للكذب لا تنفي لعدم كون ادراك الركعة في الوقت عين ادراك
الجميع فيه ومنها انه مستلزم للاغراء بالجهل لعدم معلومية الوقت المقرر ولا الى الثاني ايضا
لوجهين احدهما الاول والاخر الثالث ولا الى الثالث ايضا للوجه الثالث ولا الى الرابع ايضا
لهذين الوجهين ولا الى الخامس ايضا لاستلزامه الاغراء بالجهل فتدبر والامر بين الثلثة
الباقية وعلى كل منها يثبت المطلوب اما على الاول منها اعني به السادس فلان العلماء قد اختلفوا
في نظايره وهي المواضع التي يكون الحمل فيها من باب التشبيه على اقوال فمنهم من قال فيها بالاجمال
نظرا الى ان الظاهر من الحمل هو الحمل الحقيقي وحيث لم يمكن ارادة الظاهر فخلاف الظاهر كثير والدليل
على التعيين مفقود والتعيين من غير معين ترجيح من غير مرجح فيثبت الاجمال ومنهم من قال فيها بالعموم
نظرا الى دليل الحكمة ومنهم من قال بانه لو كان في البين ظاهر فظاهر والا فحمله على الاظهر [illegible]
والا فالتشبيه محمول على العموم وذهب اليه المحققون وبنوا في مواضع كثيرة امرهم على هذه القاعدة
منها انهم حكموا بان الوضوء شرط لصحة الطواف في الفريضة [illegible] الصلوة بالبيت صلوة حيث
ان الحمل فيها من باب التشبيه لعلم كون الطواف عين الصلوة بالبداهة لا فراد لها العين وصنفها العدد
المشترك بينه وبين غيره فالمعنى الطواف في البيت كالصلوة وقد قرر في محله ان التشبيه مع حذف وجه
الشبه مفيد للعموم فالطواف كالصلوة من جميع الوجوه ومن جملتها اشتراط الوضوء في صحتها ومنها انهم
حكموا بلزوم نزح جميع ماء البئر لو وقع فيها الفقاع لورود الرواية على ان الفقاع خمر استصغره الناس
في الروايات يثبت صغرى القياس وهي ان هذا البئر قد وقع فيها الخمر بالرواية واما الكبرى فثبتت بالاجماع

في الباب الثالث

في الباب الثالث على لزوم نزح جميع ماء البئر لو وقع فيه خمر وما اورد عليهم صاحب المدارك من ان الصغرى
ممنوعة اذ غاية ما يستفاد من الروايات انما هو اطلاق الخمر على الفقاع وهو اعم بناء على ان الاطلاق اعم من الحقيقة
والمجاز ليس بمحله فان هذا الحكم منهم ليس لصدق التسمية بل انما هو من باب عموم التشبيه ولكن الانصاف
ان حكمهم باشتراط الوضوء لصحة الطواف المندوب وكذا حكمهم بلزوم نزح الجميع للفقاع ليس بمعتمد
من جهة القاعدة المعروفة من ان التشبيه على التحقيق عند المحققين لا يفيد العموم الا اذا لم يكن الاقرب
في البين ولا ريب ان الاقرب في المذكورين موجود اما في الاول فهو الثواب واما في الثاني فهو الاثم
نحو هذا التقريب نقول فيما نحن فيه ان كون المدرك لركعة في الوقت المعهود كالمدرك للجميع فيه
لا يخلو اما ان يكون مثله في عدم الاثم او في الثواب او في الادائية لا سبيل الى الاوليين لانهما على خلاف
الاتفاق اما الاول فلان شمول عموم عدم العامد وعدم الاثم في حقه خلافه ولا اتفاق واما الثاني
فلان عموم الثاني شامل للقاضي في اول الوقت ولا ريب ان القاضي في اول الوقت ما ادرك من الوقت
ركعة واحدة لما سيأتي بل عدم الثواب ظاهر في محل الوفاق فتعين الاخير اي كونه كالمدرك
للجميع في الوقت في الادائية وهو المطلوب تنبيه اعلم ان العجب من الفحول كيف غفلوا عما بنوا
عليه كلامهم من انه لو لم يكن المراد المعنى الحقيقي من اللفظ وكان له مجازات متعددة ولم يكن الاقرب
في البين فاللازم هو التوقف نظرا الى الاجمال او فتح التعيين من غير معين وقالوا في التشبيه ان
وجه الشبه لو لم يكن مذكورا في الكلام ولم يكن الاقرب فيما بين الوجوه فيكون التشبيه محمولا على العموم
بحيث ان المشبه يكون كالمشبه به في جميع الوجوه مع ان هذه المقالة منهم ملزوم للتناقض نظرا الى
كون التشبيه من انواع المجاز اللهم الا ان يكون المراد من المجاز ما وراء التشبيه ولكنك خبير بان
المراد لا يدفع الايراد وكيف ما كان الحق عندي انما هو الاجمال مع فقد الاقرب وان كان المجاز من باب التشبيه لكن
بناء العرف عليه فتدبر وما قال به استاذنا الشريف في اوائل امره من افادة التشبيه العموم من جهة دليل
الحكمة وهو ان المتكلم لا يخلو اما ان يراد من التشبيه كون المشبه كالمشبه به في جميع الوجوه واما ان لا الثاني
كونه كذلك في بعض الوجوه اما [illegible] فالاول فهو المطلوب والا يلزم الاغراء بالجهل ضعيف في الغاية نظرا الى ضعف
دليل الحكمة لعدم القطع بوجود الموجب للتعيين عند التكلم ونفقد انه بعد ذلك فعليه لو لم يرد الاول لما يلزم الاغراء
بالجهل فتدبر واما على الثاني منها اعني به السابع فلان المدرك للركعة في الوقت المعهود مدرك للوقت النفس
الامري وكل مدرك للوقت النفس الامري يصدق عليه انه فعل الاداء اما الصغرى فبالرواية بناء على كون
المراد من الاول العهد ومن الثاني الجنس واما الكبرى فبالاتفاق ظاهر واما على الثالث منها اعني به الثامن
فلتمامية الاول منهما من ان وجه الشبه ليس الا الادائية وان هذا الا عين المطلوب هذا مما لا اشكال فيه انما
الاشكال في ان الظاهر من الرواية اي واحد من الاحتمالات الثلثة الاخيرة ولكن الحق ان الثاني منها اظهر
مضافا الى انه بخلاف الاصل جدا اقل من غيره نظرا الى ما قدمنا في بحث العام والخاص من ان الالف
واللام حقيقة في الجنس وان الظاهر من الحمل الحمل الحقيقي فعليه الاحتمال الثاني منها موافق لاصلين ومخالف
لاصل واحد مشترك بين الثلثة والاحتمال الاول مخالف للاصول والاخير مخالف للاصلين فتبين فظهر مما
ذكرناه ان وقت الصلوة ليس الا الملتقى بما قبل الغروب وبعده المساوي لاتيانها من حيث الاجزاء حاكما حقيقة

فيما ذكره المورد من انه من قبيل الواجب الذي يفضل وقته عن فعله في غاية الضعف فتلخص من جميع ما
ذكرنا في اول المسئلة الى هنا انه لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه ويحصره واجزائه
كصوم رمضان او يحصره فقط كالحج ولا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت يقصر عنه نعم
الاشكال في جواز التكليف بالشيء في وقت يزيد عليه المعبر عنه في كثير من العنوانات بالواجب الموسع
فانهم قد اختلفوا في ذلك على قولين احدهما انه جائز بل التكليف به واقع وهو لاكثر اصحابنا
وجمهور المحققين من العامة وثانيهما انه غير جائز لما يأتي من ان الاوامر يقتضي عدم جواز الترك
والتوسعة يقتضي جوازه فيلزم التناقض وهو عن جماعة قال في المعالم انكر ذلك قوم وهو الظاهر
من كلام المفيد على ما ذكره العلامة انتهى ثم ان القائلين بعدم الجواز قد اخرجوا ما دل على التوسعة
من ظاهره واولوه الى غير ظاهره ولكنهم اختلفوا في المؤول اليه على اقوال فمنهم من خص الوجوب
المستفاد من الامر الدال على التوسعة في الحكم باول الوقت بحيث لو اخره لاثم ويكون قضاء ويسمى موسعا
للفرق بينه وبين غيره بان العفو بانه اخره هنا حتمي دون غيره اذ يجوز فيه العفو وعدمه ونسب هذا
القول الى المفيد وابن ابي عقيل والشافعية ومنهم من خصه باخر الوقت وجعل الفعل في اوله
نفلا مسقطا للفرض وحكى هذا القول عن الحنفية ومنهم من قال ان الفعل في الاول يبقى مراعى
الى اخره بمعنى ان وجوب الفعل مشروط بادراك المكلف جميع الوقت جامعا للشرائط فلا ريب ان العلم بهذا
الشرط في غير اخر الوقت غير ممكن فلا معنى له نعم لو فرض حصول العلم بادراك جميع الوقت فيكون الفعل
واجبا على وجه التوسعة والا فلا يتحقق عليه الا في اخره بحيث لو قدمه وادرك الوقت كذلك كشف عن كونه واجبا
والا فيكون نفلا موجبا للثواب وهذا القول محكي عن الكرخي وذكر لنا في المقام اشكالان على بعض
الاصحاب احدهما انه كيف نسب الى المفيد وابن ابي عقيل القول بعدم الجواز مع ان هذه المسئلة
اصولية ولم نر منهما عنوانا لتلك المسئلة في كتبهما الاصولية الا انه نقل منهما كلام في خصوص الصلوة
في بحث المواقيت فهو ايضا غير مجد لوجهين الاول ان المنقول منهما ايضا لزوم التوسعة
وان لم يكن كالتوسعة المشهورة الثاني انا لو سلمنا ذلك لنقول انه مجرد حكمهما بعدم التوسعة في
خصوص المسئلة الفرعية مع احتمال مدخلية لخصوص المسئلة ولو كان لاجل ورود الدليل المخصوص فيه
غير موجب لاسناد القول بعدم جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه اليهما على الوجه الكلي في المسئلة المتنازع فيها
وثانيهما انه كيف جعل القائل بالقول الاخير من القائلين بعدم جواز الامر به مع انه من المجوزين كما يشهد
حكمه به في صورة العلم بادراك الجميع ثم انا لو سلمنا حصر جميع ما ذكروه من الاقوال الثلثة لنقول انه لما كان
مبنى هذه الاقوال على عدم الجواز فبعد ثبوت الجواز وكون اللفظ ظاهرا في التوسعة يكون هذه الاقوال مخالفة
للاصل فلا يصار الى شيء منها الا اذا دل دليل خارجي على خروج الاوامر الموسعة كلا او بعضا عن ظاهره فحينئذ
فيتبع ما دل عليه الدليل من الاول او الاخر او غيرهما والدليل المخصص اما ان يكون اوامر جزئية مخصوصة فحينئذ
لا ننكر امكان وجوده ولكن المسئلة فقهية وليس الكلام فيها هنا او يكون دليلا عقليا دالا على كل ما ظاهره التوسعة
مخصوص بجزء معين في الوقت وهو الذي يتكلم فيه هنا ولم يذكروا له وجها ظاهرا الا وجوها كما نذكرها
مع ما يرد عليها فالحق ما ذهب اليه الاكثرون وقبل احقاق الحق وابطال الباطل نذكر ثمرة النزاع ثم الاصل

في المقام فنقول

في ثمرة النزاع

في المقام فنقول اما الثمرة بين المجوز وعدمه فهي غاية الظهور فان المجوز لو صادف دليلا يدل على التوسعة
يأخذ به وعدم المجوز يأوله بنحو ما مر وبين القول الاول منا القائلين بعدم الجواز والثاني منهم فيما يضاف
غاية الظهور فان المكلف اثم بالتأخير عند الاول دون الثاني واما بين الاول وبين غيرهما فان بنى على الوجوب وانه
الاول بخلاف الثاني فغايته لا بد وان ينوي النفل وبين الاول والاخير فالثمرة ليست الا الاثم والنية الا في
صورة العلم ويحتمله في نيته والامر فيها ليست الا الاثم فقط وبين الثاني والثالث ليست الا في صورة حصول العلم
في بدو الامر فان الثمرة بينهما في النية واما الاصل فاعلم ان التحقيق فيه ان يقال انه لو دار الامر بعد
القطع بالوجوب بين ان يكون الواجب موسعا بالمعنى الاخص او مضيقا بالمعنى الاخص فهل الاصل فيه هو
التوسعة المطلقة او التضييق المطلق فيه اشكال من ان اصالة الاشتغال مقتضاها الحكم بالتضييق فان
القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وهو غير حاصل الا بالاتيان بالواجب فورا ومن ان الاستصحاب
اي اصالة بقاء التكليف في زمان الشك مقتضاه الحكم بالتوسعة المطلقة ولكن الاظهر ان الاصل هو
التوسعة المطلقة نظرا الى ان الاستصحاب يقدم على قاعدة الاشتغال وهو وارد عليها وعليه بناء الفقه
ويدل عليه الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب فان قلت يمكن القول بلزوم الاتيان في اول الوقت
نظرا الى قاعدة الشغل وفي ثانيه ايضا لو لم يأت في الاول نظرا الى الاستصحاب جمعا بين الدليلين
وعملا بالاصلين قلت هذا الكلام سخيف في الغاية لان الاصلين متعارضان فان مفاد الاشتغال
عدم جواز التأخير ومفاد الاستصحاب ليس الا الجواز وان هذا الا التناقض والتعارض فعليه لا بد
ان كان في البين مرجح فهو المتبع والا فالحكم هو التخيير لا العمل بهما كما لا يخفى ثم ان يقال انه لو دار الامر
بعد القطع بالوجوب ايضا بين التوسعة المطلقة والواجب الفوري فهل الاصل مقتضاه ماذا فيه
اشكال ولكن الاظهر ان الاصل مقتضاه هو التوسعة المطلقة نظرا الى دوران الامر بين وحدة
التكليف وتعدده ولا ريب ان الاصل عدم التعدد مضافا الى ان القدر المتيقن من ثبوت التكليف انما هو
بالنسبة الى ايجاد الطبيعة واما ايجادها في زمان مخصوص فمحل الشك وقد قرر في محله انه لو شك في التكليف
او التقييد او الاشتراط فالاصل عدمه ثم ان يقال انه لو دار الامر بين ان يكون الواجب مضيقا بالمعنى الاخص
او واجبا فوريا بعد القطع بالوجوب فهل الاصل مقتضاه التضييق او الفورية فيه ايضا اشكال ولكن
الاظهر التضييق لدوران الامر بين الوحدة والتعدد والاصل عدم التعدد والتمسك باستصحاب مطلوبية
الطبيعة في غاية الفساد لعدم المستصحب لانه لا يخلو اما ان يكون هو الماهية المقيدة فقد ارتفع واما ان يكون
هو الماهية المطلقة فقد كان مشكوكا في بدو الامر فما يستصحب ثم ان يقال انه لو دار الامر بين التوسعة المطلقة
والواجب المضيق بالمعنى الاعم المضيق بالمعنى الاعم فهل الاصل مقتضاه ماذا الاظهر هو التوسعة المطلقة
ايضا نظرا الى اصالة البراءة واستصحاب بقاء التكليف اذا تقرر هذه الاصول فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول
ان المختار ما ذهب اليه الاكثرون من جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ووقوعه ايضا ولنا على ذلك وجوه
الاول حكم العقل وتقريره انه يمكن الامر بشيء في وقت يزيد عليه عقلا اذ لا مانع منه عقلا الا ما تخيله الخصم
من لزوم ترك الواجب وهو باطل لما يأتي من ان الواجب يلزم تركه لو ترك في جميع الوقت الثاني العادة المأخوذة من
طريقة العقلاء فانهم حيثما يشكون في جواز شيء عقلا وعدمه فيكون الجواز مما يترتبون عليه اثار الجواز على

العلماء ايضا حيث يقولون عدم الدليل على الامتناع دليل على عدم الامتناع ولم يزعما من يعارضهم بان عدم
الدليل على الامكان دليل على عدم الامكان فكانت هذه القاعدة عندهم من المسلمات الثالث البداهة و
القطع الضروري فان جواز التوسعة بهذا المعنى مما يحكم به الجهال من الاطفال بالبداهة والعلم الضروري حاصل بعدم تحقق الاثم
السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او في وسطه او في آخره وفي اي وقت من الاوقات
الثلث خطته امتثلت امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا ولا يمكن ان يقال ان في هذه الصورة لم يوجب
الا وجوب الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتبين بهذا جواز الموسع بلا اعتبار فلا وجه للتعرض للاشكالات
الواهية والوجوهات الباطلة الاتية الرابع الاستصحاب تقريره على انا نشك في جواز التوسعة وعدمه لاختلافهم في
ذلك على قولين وعدم عثورنا على دليل يدل على احدهما فعلينا نقول لو كانت الفضيلة جائزة لكان
التكليف بعد مضي الوقت الاول باقيا ولولا لكان مرتفعا ولا ريب ان الاصل مقتضاه البقاء فتم
الخامس ان الواجب المخير ممكن الوقوع باعتراف الخصم فيلزم ان يكون الموسع ايضا كذلك لان
الموسع يرجع الى المخير نظرا الى الامر المكلف في الموسع باتيان الفعل في اول الوقت او وسطه او
آخره وجعل تعيين احدها موكولا الى اختياره كان الحال يكون كذلك في خصال الكفارة المخيرة وكما ان
العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها ما ملزمة فكذا في المقام ايضا والحاصل
كما يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق يجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بحسب
اجزاء الوقت السادس انه يمكن تساوي اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون الفعل في اوله واخره ووسطه
متساويا في كونه لطفا وداعيا الى الطاعة بعد خروج الوقت وداعيا الى الطاعة منه وما يليها قبل خروج
الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعة مترادفة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون في فعلها بعد خروج الوقت
مصلحة كانت قبل خروج الوقت السابع ان الاحكام على ما حقق في محله تابعة للمصالح الكامنة في نفس
الامرية ولا ريب ان كل جزء من اجزاء الوقت لو وقع فيه الفعل الواجب لكان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك
لو كان يحصل المصلحة الواجبة كانت تقاصر في كل وقت قائما مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجبا
لانه لو لم يكن محصلا لمصلحة الواجب يلزم اما فوات مصلحة الواجب بتقديم فعل الصلوة في غير وقت الوجوب
فيكون الصلوة حراما لاتفاقها في فوت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما تبقى مصلحة الوجوب فيلزم وجوب
فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل المكلف لو كان في الوقت الموقت وهو باطل بالاجماع
الثامن انه لو لم يجز لكان الامر بالموسع في الظاهر موقتا في الواقع ولو فسخ لو كان جزء معين في الواقع
يلزم اما لزوم المحذور في الموسع فلو كان الوقت معينا لكان المعطي وجزء اما مقدما للفعل عليه ونشره فلا
يتمه او مؤخرا له عنه وقضيه فيكون عاصيا وكلاهما خلاف الاجماع التاسع انه لو لم يجز لما وقع في العرف والشرع
مع انه واقع بلا شك وشبهة ولا ريب ان الوقوع اخص من الامكان والجواز مضافا الى اطباق ارباب العقول على
صحته العاشر وقوعه شرعا في مواضع منها الامر بصلوة الزلزلة ومنها الامر بصلوة الظهر والعصر
وغيرهما من الصلوات على ما قيل بقوله سبحانه اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فان الاية دالة على
الدلوك بمعنى الزوال والغسق بمعنى انتصاف الليل تدل بالدلالة الظاهرة على ان ما بين الدلوك والغسق
وقت الصلوات المفروضة في كل يوم وليلة عدا صلوة الصبح من غير دلالة على التضييق او على الترتيب لان

الامر يتعلق بجميع

الامر يتعلق بجميع اجزاء الوقت والوجوب مستفاد منه ولا امر هنا اول الوقت من اوله الى آخره ولا تعرض فيه
بجزء من اوله وآخره اذ لو دل على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان خارجا عن محل النزاع واذا لم
يكن في الامر تخصيص وكان كل جزء قابلا له ومساويا يكون حكم الامر ايجاب ايقاع الصلوات في اي جزء
من اجزاء ذلك الوقت اراده المكلف لكن الاجماع منعقد على التحديد والترتيب فمنع اليد عن هذين
الظهور بناء على عدم اشتراط الترتيب وعدم ثبوت التحديد ولا ريب ان رفع اليد عنهما غير موجب
لرفع اليد عن الآخر وهو التوسعة وتوسلنا بعدم ظهور الدلالة الاية على التوسعة المطلقة فلا
شك في دلالتها على كون الوقت لهما ما بين الوقتين في الجملة فعلينا نقول ان الحكم اما تطبيق اول
جزء من الفعل باول جزء من الوقت وآخره بآخره او تكرار الفعل الى انقضاء الوقت او تعيين بعض
اجزاء الزمان او التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت لا سبيل الى غير الاخير نظرا الى
كون الثالث تحكما وما التكليف بما لا يطاق اذ لا مرجح لاحد من الاجزاء على الآخر من حيث هو ولا معين
له من الخارج لا يقال نمنع لزوم التكليف بما لا يطاق اذ الوقت المعين واقع بين ان يكون هو الاول
او الاخر فلا بد وان يحتاط بان يأتي بالفعل تارة في الاول وتارة في الاخر نظرا الى ان القطع
بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لانا نقول هذا الكلام يجري في حق الغافلين وكلامنا هنا
ليس الا بالنسبة الى الشافعين فعلينا ان القدر المتيقن الموجب للقطع بالبراءة فان احتمال تعيين
الاول والاخر دون الغير فهذا الزمان ونحوه ناش من اختلاف الاقوال ولا ريب ان الامر لم يكن كذلك في
الزمان السابق فتم والاول ايضا ملزوما للتكليف لا يطاق لتعسر بل عدم امكن عادة مضافا الى انه غير مراد اجماعا
والثاني ملزوم للخلاف الاجماع ايضا فتعين الاخير فان قلت ان التعيين انما يكون ملزوما لذلك لو لم
يوجد المعين ولم لا يجوز ان تكون الاية محفوفة بقرينة دالة على التعيين حين صدور الخطاب
وخفيت علينا لطول الازمان ونحوه قلت ان هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدم القرينة فغير يرجح
المحذور فان قلت نحن نقطع باختفاء كثير بالقرينة قطعا ولكنا لا نعلم ان تلك القرينة الحادثة المفقودة
هل هي تدل على التعيين ايضا كما تدل على التحديد والترتيب ام لا فغير يسقط الاستدلال والتمسك بالاصالة
عدم الدلالة لضعف نظرا الى ان الشك في الحادث لا في الحدوث قلت هذا الكلام وجيه لو حصل لنا القطع
بوجود القرينة وكانت لنا كيفية دلالتها مجهولة لكن الامر ليس كذلك لانا نعلم القرينة بشخصها ونعلم بعدم دلالة
ذا على التحديد والترتيب واما بالنسبة الى التعيين فالقرينة الحادثة المقطوع بها غير دالة ووجود غيرها
في محل الشك فيدفع بالاصل نظرا الى ان الشك شك في الحادث لا في الحدوث حجة القائلين بعدم الجواز
ان الفضيلة في الوقت مستحيلة لادائها الى جواز الترك الموجب لخروج الواجب عن كونه واجبا نظرا الى ان الواجب
عبارة عما لا يكون تركه جائزا والحاصل ان الامر يقتضي عدم جواز الترك والتوسعة تقتضي جوازه فيلزم
التناقض وعند اجتماعهما ان مقتضى الامر عدم جواز الترك في جميع الوقت ومقتضى التوسعة جوازه في بعضه فلا
تناقض بينهما اساسا ويعضدها ان المقصود من هذه الحجة انما اثبات استحالة الفضيلة في الوقت عقلا كما هو
الظاهر منها واما اثبات عدم وقوعه الشرعية ان كان الاول فنقول اولا انه مدفوع بما مر من الوجوه المتقدمة الناهضة
اثباتها الوقوع وثانيا ان قولك ان الفضيلة في الوقت لو كانت جائزة لكان الترك في كل جزء جائزا مسلم

نظرا الى ان الفضيلة في الوقت لو كانت جائزة لكان الترك في كل جزء جائزا فيلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا صح

ولكن قولك بانه يلزم منه خروج الواجب به ثم نظرا الى انه اما ان المراد منه بيان اصطلاحه فلا مشاحة
في الاصطلاح واما ان اراد منه بيان اصطلاح القوم ففيه انه على خلاف اصطلاحهم فان الواجب في
اصطلاحهم عبارة عما لا يجوز تركه في زمان ما وثالثا انا لو سلمنا ان الواجب في الاصطلاح عبارة
عما ذكره لنقول ان خروج الواجب عن كونه واجبا في الاصطلاح على فرض الفضيلة في الوقت لا يوجب
لا سيما الادلة العقلية بوجه من الوجوه فظهر مما ذكرنا ان هذه الحجة ضعيفة من وجوه كثيرة مضافا الى ان هذا
الكلام منتقض بالتوسعة في الواجبات المتعلقة بالمكان فان ظرف الواجب قد يكون ظرف مكان كالوقوف بعرفة
او المشعر ونحوه وقد يكون ظرف زمان كالواجب الموقت والظرفان ربما يكونان موسعين اذ يزيد من قدر
المظروف كالوقوف المذكور ونحوه في الظرف المكاني وصلوة الظهر مثلا من الزوال الى الغروب في الظرف الزماني
فالظرف اذا كان ازيد من المظروف فلا جرم يلزم خلو بعضه من المظروف بل ربما كان اكثره خاليا عنه بل ربما
لا يكون المشغول بالمظروف الا نادرا من الظرف كالامثلة المذكورة فيمكن الاشكال حينئذ بالاشكال المذكور
لانه ليس الا عدم المظروف في جزء من ظرفه الموسع فيصدق جواز ترك الواجب في كل جزء كما هو الحال في الموضعين
والحصر بوجه هذا التكليف وان كان الثاني ففيه اولا ان قولنا ان الفضيلة في الوقت لو كانت جائزة
لكان الترك جائزا مسلم ولكن قولك يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا ثم والسند تام و
ثانيا سلمنا عدم صدق الاسم ولكن بمجرد عدم صدق الاسم على فرض الفضيلة موجب لرفع اليد
عن ظواهر الاوامر والادلة الدالة على التوسعة المطلقة وارتكاب التأويل فيها نوجه نحو الوجه
مع ان كل العلماء صرحوا بان المرجح بين المجوز والمانع لمسألة التأويل في الظواهر فتدبر
محجة من حمل الوجوب به الى الوقت فلا دام الى ظاهرها التوسعة شيئان احدهما
ان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب بغير بدل فلا بد من حمل الامر
عن ظاهره الى جزء معين من الوقت اما الاول او الاخر او الاوسط لا سبيل الى الاخير لانتفاء القول
به وكذا الثاني فهنا لان لازمه ان يكون الفعل السابق عليه واقعا قبل الوقت ولم يخرج المكلف
عن عهدة التكليف بادائه في الاول وهو باطل بالاجماع فانه منعقد على صحة الفعل لو اتى به في الاول
فهذا كاشف عن كون الاول [illegible] في الثاني [illegible] ولا المانع المعتبرة فهنا عبارة عن [illegible]
بحيث لا امر فلا بد [illegible] فتعين ان يكون الوقت هو الاول وهو المط ونسبنا [illegible] عن الجواب عن
امتناع الفضيلة في الوقت فقد عرفت انه يمكن بوجوه تقدم ذكرها واما عن تخصيص الوجوب بالاول
بانتفاء الاجماع على صحة الفعل الواقع به في اول الوقت عن منافاته لاختصاص الوقت بالاخر وكونه
قبل الوقت صحيحا كتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس مضافا الى ان هذا الدليل لو تم
فانما يتم على القول باختصاص الوقت بالاخر دون القول بالتوسعة على ان الحكم بوجوب الفعل في اول
الوقت بحيث لا يبدل احدهما على الاخر شيء ولا ينقص [illegible] مستلزم للتكليف بما لا يطاق وهو غير جائز
ولو سلمنا عدم لزومه فلا اقل من التكليف بالحرج وهو ايضا منفي [illegible] الا ان يقال ان المراد باول الوقت
هو الاول العرفي لا الحقيقي ولكن في غاية المراد فيه بالاول الذي يليها ويلي الفعل وثانيهما الدليل الاتي
[illegible] في الفضيلة اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله [illegible] ولا شك ان الظاهر من اطلاق النصوص

بوجوب الكان

صوفيهما لانا نقول اذ يفتقر اولا ان هذه الرواية مضافا الى عدم كونها صالحة للحجية لما ذكرناه من
الوجوه المتقدمة لكونها اقوى فضلا عن علم عموم فيما ليثبت به المدعى لاختصاصها بالصلوة لان الظاهر منها
بقرينة الاضافة كون كل من الاخر والاول وقتا لها فالظاهر من العفو بعد ملاحظة اضافة الوقت الى الاول
والاخر معا اليسر والتوسعة المطلقة مضافا الى ان اطلاق العفو على التوسعة كثير في العرف والعادة
ثم لا اتصال ارادة التوسعة من العفو في خصوص المقام غير جائز لما ورد في اخر الرواية من انه لا عفو
الا عن ذنب لانا نقول لو كان هذا من الحديث لتم ما ذكره ولكنه ليس منه بل هو قول الفقيه على ما صرح
به بعض الاصحاب وتوهم خلو الرواية عن ذلك في باقي كتب الاخبار المنقولة عن الائمة الاطهار عليهم السلام
وثانيا سلمنا عدم ظهور العفو هنا في التوسعة ولكن الظهور في العزيمة قضاء به الامر هو الاجمال و
معارضها ليسقط الاستدلال وثالثا سلمنا الجميع ولكن غاية ما في الباب ان الرواية انما تدل على ان
في التأخير الى الاخر اثم ومجرد ذلك لا يثبت المطلوب لسكوت الرواية عن الاوسط ورابعا سلمنا الجميع
ولكنا نقول ان هذه الرواية معارضة بالاخبار الواردة في الباب الدالة على التوسعة من الصحاح و
الحسان والموثقات والضعاف المنجبرة بالشهرة ولا ريب انها اقوى وارجح منها من جهة الكثرة والصحة
والصراحة في الدلالة والاعتضاد بالاصل وعمل الاصحاب وخامسا لو سلمنا الجميع لنقول ان هذه الاخبار
لم يكن ارجح من هذه الرواية لما يكون الامر بالعكس فتوقف اجتهادا ويرجع الى الاصل فما هنا وقد عرفت
ان الاصل مقتضاه التوسعة لاستصحاب بقاء التكليف عند الشك في حصر الوجوب باخر الوقت بوجوه ضعيفة
اقويها ما ظهر من عدم جواز الفضيلة في الوقت المامور فعليه لا بد وان يكون الوقت اما مختصا بالاول او بالاخر او
بالاوسط لا سبيل الى الاخير لانه خلاف الاجماع ولا الى الاول لانه لو كان واجبا فيه لكان عاصيا بتأخيره لا
ان الواجب في الاول ولكن الثاني باطل بالاجماع لانعقاده على عدم الاثم بالتأخير فكذا المقدم فتعين
الثاني وهو المطلوب وفيه اولا ان هذه الحجة مبنية على عدم الجواز وقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه
لعدم جواز الترك بقية الوقت
فالجواب هو منع الملازمة والسند ظاهر بملاحظة ما تقدم من ان اللزوم المذكور انما يتم لو كان الفعل في الاول
واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير بمعنى انه تخير او وجب عليه ايقاع الفعل في
الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ الاتيان به في اي جزء منه شاء فاذا اختار المكلف ايقاعه في
اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين
عليه الفعل وثانيا انا نمنع بطلان التالي لو اريد من العصيان اهل المعصية كيف وقد عرفت
انه حينئذ يكون [illegible] على الاثم بالتأخير وان قالوا بالعفو بعد لا ينافيه [illegible] الاجماع ثم وان اريد منه
الاثم والجزاء المترتب على العصيان فالملازمة ممنوعة [illegible] بعد ملاحظة الرواية المذكورة من ان الوقت
رضوان الله واخره عفوه والحاصل ان هذا القول كما يقتضيه باطل ودليله ايضا باطل لوجوه احدها
انه لو كان وقت الوجوب اخر الوقت لكان المصلي في الاول مقدما للصلوة على وقتها وهو غير جائز لا فيما
يحتمل قبل اخر الوقت تقديمه فلا يلزم البطلان كما في غسل الجمعة وصلوة الليل لانا نقول جواز ذلك في
بعض الاحوال انما يقتضيه من الاضطرار لا يقتضي جوازه مطلقا نعم يمكن ان ينافش فيه بان المختص بالاحرام

البطلان قبل متمكن وثانيهما انا نقطع بان المصلي في اول الوقت ممتثل لجعلها الكونة اتيانها في وقتها الذي
الشارع اذن في تقديمها ويؤيد ذلك اجماع السلف على ان من فعل الصلوة في اول الوقت ومات في اثنائه
ادى فرض الله وانه نال ثواب الواجب وثالثها انهم اجمعوا على ان الاذان والاقامة من شروط الصلوة
الواجبة فاذا استعملا في صلوة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في الحال وانها ليست نفلا ويؤيد ذلك
انهم اختلفوا في انه هل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او في اخره وهذا يدل على انها تكون في
الجميع واجبة لانهم لا يجوزون ان يختلفوا في انه هل النفل افضل ام الفرض لان من المعلوم ان الفرض و
النفل اذا اتفقا في المشقة فالفرض افضل بقي شيء وهو انه بناء على المختار من كون الواجب الموسع الواقع
الشرع من باب التخيير في الاتيان فهل يجب كل من الترك بدلية العزم على فعله ثانيا حتى يتضيق
الوقت فيتعين الواجب ام لا خلاف فان القائلين بالتوسعة وجواز المفضلة في الوقت اختلفوا في جواز ترك
الفعل المأمور به فيما عدى الجزء الاخير من الوقت من سائر اجزائه بلا عزم على الاتيان به وعدمه على قولين
احدهما عدم الجواز ولزوم العزم على الفعل في زمان الترك بدلا عن الفعل لا بمعنى انه يجب العزم المتعدد على
الاناث كما توهم حتى لو دخل الوقت الموسع وهو عنه عازم على الاتيان بالواجب فيه ولا متشاغل به كان عاصيا
العصيان تكرر اجزاء الوقت الخالية عن الفعل وعن العزم بل بمعنى كفاية العزم الواحد ما لم يطرأ الغفلة
الا لتفات وانه يجب التعدد على حسب تعدد الغفلات وهو من الذريعة والعدة والزبدة وغاية المأمول و
المحكي عن جماعة من الكتب عن جماعة بل في بعض من الكتب انه مذهب اكثر اصحابنا قال في غاية المأمول على ما نقل
القائلون بان جميع الوقت وقت الواجب الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء من
اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه ثانيا في الحال وهكذا الى ان يتضيق الوقت ويبقى قدر ما يسع
الفعل وح يتعين عليه الفعل والحاصل انه يخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما بعده
انه ان لم يات بالفعل في جزء وجب عليه العزم وهذا هو مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى وابن زهرة و
ابن البراج واختاره استاد المص وهو الحق انتهى وثانيهما الجواز وعدم لزوم بدلية العزم وهو لاكثر
المحققين منهم العلامة في كتبه الثلاثة والشيخ حسن صاحب المعالم عنه والشيخ البهائي في الزبدة والفاضل
القمي واستادنا الشريف ره والاظهر عندي ما عليه اكثر المحققين من عدم وجوب بدلية العزم في كل
المتروك على اداء الفعل في الآن الثاني او في جزء من الوقت بعده على الاحتمالين حتى يتضيق الوقت فيتعين
الفعل ح لاطلاق الامر بالموسع فان الامر انما يدل على طلب الفعل ولا دلالة له على وجوب العزم بالدلالات
الثلث ولم يوجد دليل على وجوب العزم والتخيير بينه وبين الفعل دليل فيكون منفيا الوجوب
انتفاء الدليل عليه واما الدليل العقلي الذي تمسك به الخصم على وجوب التخيير بينهما ففي غاية
الضعف كما سيظهر وجهه ان شاء الله وربما يستدل على صحة المختار ايضا بوجوه ضعيفة منها انه لا بد من مساواة
البدل والمبدل عددا وحكما كالكفارات والفعل في الواجب الموسع واحد والعزم متعدد وايضا
الفعل مسقط للتكليف والعزم ليس كذلك ومنها ما ان المبدل منه هو لا يقاعا الى ان يتضيق فيتعين وبهذا
الجواب يظهر ان ما تمسك به العلامة في النهاية على عدم الوجوب العزم قائلا انا قلنا بامتناع كونه بدلا

لان العزم

لان العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه او لا والاول يقتضي سقوط التكليف
بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر يقتضي فعلا واحدا في ذلك وهذا العزم مساو له في جميع الجهات
المطلوبة منه فيلزم سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بما يساويه من كل
اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا لان بدل الشيء قائم مقامه في جميع الامور المطلوبة منه انتهى
ضعيف على انه لا امتناع من اختلاف احكام البدل والمبدل منه بان يكون منه ما يسقط به ما قام
مقامه ومنه ما لا يكون كذلك كالتيمم بدلا عن الوضوء اجماعا عند بعض فغير ممكن ان يكون العزم
لا يسقط وجوب الصلوة وان قام مقامها في سقوط اللوم والاثم ومنها ان العزم كيف يكون
بدلا من فعل الصلوة ومن حق البدل انه لا يثبت حكمه مع القدرة عن المبدل كالتيمم عند الطهارة بالماء وفيه
منع ان هذا الشرط في صدق البدل وكذا هذا الحكم للبدل ليس ثابتا في كل بدل لان كل واحد من كفارات
اليمين بدل عن الاخرى ويجوز ان ينتقل الى كل واحدة مع القدرة على الاخرى وكذا في كرو الوضوء بيتم
باليمنى الى اليسرى بلا علة ومن الصلوة في مكان طاهر الى غيره من الامكنة الطاهرة بلا علة ومنها
ان العزم من افعال القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن افعال الجوارح وفيه انه محض
الاستبعاد مع ان التوبة وهي الندم من افعال القلوب جعلت بما فرط من الافعال الواجبة حال الكفر الاصلي
ثم ومنها انا نقطع بان من اتى بالفعل كصلوة الظهر مثلا في اثناء الوقت كان ممتثلا بما امر به لا من جهة البدلية
وكونه بدلا عن العزم بل لكونها صلوة بخصوصها فلو كان القول بالبدلية بين الفعل والعزم صحيحا لكان الامتثال
بكونه بدلا واجب عنه ثم بان ثبوت البدلية لا يقتضي فضل الفعل من جهتها واخرى بان البدل هنا
تابع مستقل عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع
الكفائي عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعترض مثل ذلك وقد صرح بهذا الجواب
في غاية المأمول على ما حكي عنه تاملا ان جهة البدلية انما تكون ملحوظة فيهما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم
ابتداء بان كان كل منهما في مرتبة واحدة كخصال الكفارة التي في مرتبة واحدة وليس هنا كذلك لان الواجب الذي
يجب هنا الاصل انما هو الواجب في الصلوة فقط لكن المكلف اذا تركها قبل وقت الضيق يجب عليه العزم
على الاتيان بها ثانيا بدلا منها فالترك في ذلك الجزء سبب لوجوب العزم فالعزم تابع مسبب عن ترك الفعل
اصالة فاما هو الا كتحصيل الظن بوقوع الواجب كفاية اذا ترك المكلف ولم يات به فانه اذا لم يات بالكفائي
يجب عليه تحصيل الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف اوجبت عليك
الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا الى وقت الضيق فاذا تركها ولم تات بها في
شيء من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعد كما لو قال اذا اوجبت عليك
الصلوة على الميت كفاية فاذا تركتها ولم تات بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل الظن
بوقوعها فغاية انه لا يكون بدلا حقيقة كخصال الكفارة فيبقى لنا تسمية بعض فاطلاق البدلية
عليه لا مشاحة فيه انتهى واحتج القائلون بالقول الاول بوجوه منها انه لو جاز
ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب نظرا الى ان الواجب عبارة عما
لا يجوز تركه لا الى بدل والمندوب عبارة عما يجوز تركه لا الى بدل فعلى هذا لو جاز ترك الواجب لا الى بدل لكان

اللازم ما ذكرناه فلا بد من ايجاب البدل لحصول الفصل والتميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم
للاجماع على عدم بدلية غيره ومنها ان عدم حصول التميز بينهما انما لو لم يرد من الواجب ما لا يجوز
تركه لا الى بدل فالمجملة ان لم يكن في زمن الترك نظرا الى تحقق البدل غير العزم ايضا وهو كل
واحد من الجزئيات المتمانعة بالوقت كما قال بعض العالم حيث قال بعد الاشارة الى الاشكال والجواب
عنه ان لا نقض لظاهر تمامية اجزاء الوقت فالواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل
واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في
الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب
التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا
عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه بحيث تركه شيء وهذا كاف في
الانفصال انتهى واما الوارد من الواجب لا يجوز تركه لا الى بدل في زمان الترك فكون الواجب عبارة عن ذلك
مما لا دليل عليه مع ان الواجب عند بعضهم ما ذم تاركه بوجه ما وهذا التعريف صادق عليه لان المكلف يذم
بوجه من الوجوه وهو حال ظنه بالموت وهذا القدر كاف في الوجوب فان قلنا علم حصول الفصل على
فرض عدم الوجوب ولكن مجرد ذلك غير موجب للحكم بالوجوب مع انه لا استحالة في ايجاب الفعل في الزمان
الموسع من غير ايجاب العزم عليه في زمان الترك ومنها انه لو لم يجب بدلية العزم عن الفعل الواجب
لم يكن فرق بين الوقت وقبله فيلزم تساويهما في الوقت وقبله فخرج عن الوجوب لانه يجوز تركه قبله لا
الى بدل ولا اثم واذا جاز تركه بعده لم يكن له بدل بعده ايضا في غير الجزء الاخير لكان مثله اذ لا قائل ببدلية
غير العزم لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فيجب بدلية العزم ويتقرر بوجه اوضح لو جاز تركه من غير بدل لزم
تساوي حالة قبل الوجوب وحالة بعده والثاني باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه قبل الوقت كان تركه
لا الى بدل جائزا فلو كان بعده كذلك كانا متساويين واما بطلان المقدم فلظهور ان تركه في الوقت
ليس بدون البدل بخلاف ما قبل الوقت فلا يلزم التساوي وبعبارة اخرى ان له في الوقت بدلا من نوعه
وهو الفعل في جزء آخر لا العزم الذي ليس من نوعه وليس له قبل الوقت بدل اصلا فلزوم المساوات
على تقدير عدم بدلية العزم ثم على انه يمكن منع التساوي ووجود الفرق بينهما بان المكلف قبل الوقت
غير مخاطب بالامتثال به وبعده مخاطب به مع ان لنا المنع من التساوي ايضا من جهة اخرى وهي انه
قد يترتب الاثم بالترك في اول الوقت اذا علم عدم التمكن في غيره وليس كذلك قبله وانه اذا اتى بالفعل في اول
الوقت كان صحيحا بخلاف ما قبله ومنها ان المكلف لا يجوز له ترك الفعل وترك العزم عليه معا
لان ترك العزم على الفعل عند ترك الفعل عزم على تركه والعزم على تركه عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام
فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب اذ لا تخلص له الا به وبالجملة العزم على ترك الواجب حرام
فيكون العزم على الفعل واجبا نظرا الى عدم الواسطة بين النفي والاثبات وفيه اولا انا لا نسلم ان
ترك العزم على الفعل عزم على الترك اذ بينهما واسطة وهي الذهول وعدم العزم وثانيا لا نسلم ان
العزم على ترك الواجب حرام مطلقا والا لكان العازم على الزنا من غير المباشرة عاصيا نعم للعزم على فعل
الحرام آثار مثل احدها انه يعزم على فعل الحرام ويأتي به معتقدا بحرمته مع كون الاعتقاد في الواقع

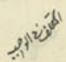


وهو فسق او امر فاسد كما لو وطئ الرجل امرأته معتقدا بانها اجنبية او شرب الماء معتقدا بانه الخمر
وثانيها ما يعزم عليه وعلى الحرام واللازم لولا المانع كما لو عزم على وطي الاجنبية فحصل
من الموانع مانع لا يتيسر له مثلا وثالثها ما يعزم على الفعل الحرام ولكن يرجع عنه باختياره
خوفا من الله تعالى من غير ان يمنعه مانع والعازم على الاولين مستحق للعتاب قطعا لدلالة العرف
ولان العازم فيهما في التحريم حكما وقد قلنا باستحقاق تارك المقدمة وفاعلها للعتاب حيث
الترك والفعل لاجل ترك ذيها حكما وقد حققنا في ذلك في بحث مقدمة الواجب فتذكر و
اما على الاخير فغير مستحق للعقاب لعدم الدليل عليه ومنها انه لو لم يلزم العزم يلزم عدم الاثم
من مات فجاة في اثناء الوقت من غير عزم على الفعل فيكون حاله حال من ترك الواجب لا الى بدل غير آثم لجواز التأخير
وهو يرفع الوجوب لان العزم يجب وحيث ان الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب في الجملة ولا ريب انه
يصدق عليه انه لو لم يفعله ولا ساير الافراد مع ظن الموت او مع ... الى آخر الوقت لا يستحق العقاب
فالموت فجاة مع عدم التقصير غير مخرج عن الوجوب الحاصل انا نمنع توقف الوجوب على الاثم بتركه لا الى بدل
مطلقا بل بوجه ما وهو هيهنا حاصل ومنها انه يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه
لو اتى باحدهما اجزأه ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما ويتقرر بآخر يثبت في الواجب الموسع
العزم عليه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه اولا انا نقطع بان
الفاعل للصلاة ممتثل باعتبار كونها صلاة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل
والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وفيه
وثانيا ان حصول العصيان بتركهما اول النزاع فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت لا بعده ومجرد سقوط
الفعل بالعزم عليه لا يستلزم وجوب العزم ولو سلمنا وجوبه وحصول العصيان به لا خلال به فلعله وجوبه
من جهة انه بدل الفعل ومن جهة التخيير بينه وبين الفعل المأمور به حتى يكون مثل خصال الكفارة
بل لان العزم على فعل كل واجب على الغافل واجب تفصيلا وعلى الغافل اجمالا وهو من احكام الايمان
ومن لوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد دخول الوقت بل يجب لو قبل شرب
ستر فوجوب العزم ليس من جهة كونه بدلا عن الواجب لكن لما كان العزم على الفعل بعد وقته ممتنعا فوجه
بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييرين واسقط الآخر مع انه لو ثبت بذلك كون العزم بدلا عن الفعل
لزم انضمام بدل آخر في بعض الاحيان كالعزم على صوم شهر رمضان واختيار سفر صائم ولم يقل به احد
على انه قد تأمل في اصل وجوبه كان من علمائنا من توقف في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه
يجب على المؤمن عدم العزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل فلا ولا تلازم
بينهما كما توهم لثبوت الواسطة كما مر وينبغي التنبيه على امور الاول قد ذكرنا في المقام
ان الفرق بين التخيير في مثل خصال الكفارة وفي الواجب الموسع هو ان متعلق التخيير في الخصال
الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المأتي بها مثلا في
جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتماثلة
بشخصها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهيهنا

الكلام في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فانه يفعله في وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعبد
بظنه ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به وقد اشار الى هذا الوجه في المنية وغاية المأمول على ما حكي وفيه
نظر لعدم الدليل على حجية الظن في المقام ومنها ان العقل يحكم حكما بينا قطعيا بلزوم العمل بالظن
الموضوع وفيه نظر ومنها ان بعد ادراك الوقت والبقاء على شرائط التكليف تشتغل ذمته بالمامور به
يقينا فيجب تحصيل اليقين بالاطاعة ولا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء المظنون لامكان عدم تمكنه بعده
وفيه انا نمنع وجوب تحصيل هذا اليقين والا لوجب الفعل في اول الوقت مطلقا لاحتمال عدم التمكن في
جميع الاحوال فيرتفع الموسع راسا ومنها ان اشتغال الذمة بالفعل يقيني وتحصيل اليقين بموافقة
الخطاب واجب وهو لا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء المظنون اذ لو فرض خطاء الظن وفعل الفعل وان كان
تبرء ذمته ولكن لم يحصل اليقين بالاطاعة الواجبة لجواز كون الفعل بعد الجزء المظنون مسقطا لما في
ذمته كالاستيفاء الحق تقاصا وكان المطلوب هو الفعل اولا وفيه منع هذا الاحتمال وبعد فرضه فالحكم
الامر بالموسع واطلاقه واما الجهة الثانية فاعلم ان الظاهر من اطلاق الاكثرين حيث ادعوا الاتفاق على
عصيان من تاخر المتسع عن الوقت الذي ظن موته او عدم تمكنه بعده انه لو اخر الموسع عن الزمان المظنون
ويتبين كذب ظنه وقدر على الاتيان به في الزمان الذي ظن فوته فيه يكون عاصيا لكن صرح بعض من
قال بعدم اعتبار الظن بالموت وبعدم التمكن في حصول التضييق للوقت بعدم العصيان بل ما استظهر
بعض من العلامة في موضع من كتبه ان العصيان يختص بصورة عدم ظهور كذبه واختاره ايضا السيد الاستاد
ومن الشيخ في الزبدة التوقف في المسألة والاظهر ما عليه ظاهر الاكثر بناء على اعتبار الظن هنا نظرا
الى ان تقدمة الواجب انه لم يترتب على تركها عقاب حقيقة ولكن يترتب على تركه ذنبا عند تركها حكما
كما مر تفصيل ذلك في البحث عن المقدمة الواجب فما يتمسك به السيد الاستاد دام علاه لما اختاره من اختصاص
العصيان بصورة عدم ظهور كذب الظن مع قوله باعتبار الظن في المقام من ان وجوب العمل
بالظن ليس وجوبا اصليا نفسيا كوجوب الصلاة بل هو وجوب تبعي وهو من باب المقدمة كوجوب الصلاة الى
اربع جهات عند اشتباه القبلة ونحو ذلك والمقدمة عندي ان مقدمة الواجب لا يترتب على تركها عقاب
كذلك الواجبات النفسية وانما يترتب العقاب بترك نفس الواجب لا بترك مقدمته انتهى ضعيف جدا لما
مر ان ترك العقاب وان لم يترتب على نفس المقدمة ولكنه يترتب على ترك ذي المقدمة حين ترك المقدمة و
كان الترك حكميا لا حقيقيا فتدبر ثم اعلم انه لا فرق فيما ذكرنا بين الواجبات الموسعة التي وقتها العمر
والمحدودة بوقت خاص كما هو ظاهر اطلاق الاكثرين واما الجهة الثالثة فاعلم ان الظاهر انه لا خلاف في
انه يجب عليه الاتيان بالواجب الموسع بعد ظهور خطاء ظنه وانه لا يسقط عنه عملا بالاصل واطلاق الامر
انما اختلفوا في ان الاتيان به بعد ظهور خطائه قضاء او اداء على قولين احدهما انه قضاء وهذا محكي
عن القاضي ابي بكر وثانيهما انه اداء وهو للاكثرين احتج القاضي بانه يكون قضاء لتعيين
وقته بحسب ظنه ولم يوقعه فيه ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا فاذا اوقعه خارج الوقت المعين كان
قضاء اذ لا معنى للقضاء الا ما فعل بعد وقته المعين واورد عليه بمنع العصيان بعد ظهور بطلان ظنه
وبان العصيان لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان و



في اجزاء الوقت والامر سهل انتهى اقول لا شك انه لو قال صم اول رجب او اول شعبان كان من قبيل
المضيق دون الموسع بل لو قال صم ايام رجب وشعبان كان من ذلك القبيل مع انهما متفقان حقيقة
ولو قال صم يوما من اول الرجب الى اخره كان موسعا مع عدم تفاوته مع الاول من الحيثية المذكورة
فالفرقان غير جيدان والصواب ما قررنا من ان الفرق بالتصريح بالتخيير وعدمه الثاني لا شك ولا
ريب ان من ادرك وقت الموسع وتمكن من الاتيان به وعلم بموته او عدم تمكنه بعد خروج
جزء منه يتضيق عليه الوقت ويجب عليه الفعل قبل خروج هذا الجزء بل الظاهر ان هذا مما لا خلاف
فيه انما الخلاف في انه اذا ظن ذلك مع قدرته على الاتيان بما هو واجب عليه اذا تاخر عن هذا الجزء
فهل يجب عليه الاتيان بما هو واجب عليه في هذا الجزء ويتضيق عليه الوقت حتى يكون الظن هنا
من الاسباب الشرعية للحكم بالمسارعة وعدم جواز التاخير بحيث لو اخر الواجب عن الزمان الذي
ظن موته فيه فظهر صدق ظنه كان عاصيا بترك هذا الواجب لا يجب عليه فلا يكون الظن معتبرا ولا يترتب
عليه حكم شرعي ثم الخلاف في انه هل يكون فرق في الحكم بين الواجبات الموسعة التي وقتها العمر كالحج والواجبات
المحدودة بوقت خاص كالظهر ام لا ثم الخلاف فيما ترتب على القول باعتبار الظن بالموت وعدم التمكن
بالاتيان به في غير هذا الجزء من الوقت فهل الاتيان بعد هذا الجزء بعد ظهور خطاء الظن يكون قضاء او اداء
فلتحقيق الكلام في هذا المقام لابد من التكلم في جهات اما الجهة الاولى فاعلم ان الموسع في الوقت اما
محدودة كالصبح او غير محدودة كالحج وصلاة الزلزلة والنذر المطلق والاول يتضيق بتضيق الوقت ولكن
ايضا كما لو حصل العلم وامّا لو حصل الظن بالتضيق كما لو حصل الظن بالموت او بعدم التمكن في اخر الموسع
بعد مضي جزء خاص من الوقت فقد اختلفوا هنا على قولين فالاكثرون على التضيق منهم العلامة في التهذيب والمبادي
المنية في الزبدة والفاضل الجواد والصالح المازندراني في شرحيهما عليها والفاضل القمي والسيد الاستاد وقال
بعض اصحابنا بعدم التضيق وعدم الاثم بالتاخير لعدم دليل على اعتبار هذا الظن مع مخالفته الاصل وهذا القول
صرح به بعض فضلاء المعاصرين ونسبه ايضا الى والده في حاشيته على التجريد مستدلا بما مر ثم قال ومثله من قبيل
من جامع امرأته بظن الاجنبية او قتل من زعم انه ابيه مع ظن البراءة فاسق لان التي يجوز وطيها من علم كونها امرأته
والذي يجوز قتله من علم كونه كافرا لان الاصل عدم الزوجية وعدم حلية القتل فلعصيانه فيما لا تبين له بعلم العلم
لا الظن نعم هو من قبيل من شرب مايع ظن نجاسته او ما علم كونه خلا او لا مع الظن بانه خمر احتج القائلون
بالتضيق بوجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها الاجماع المنقول بل دعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب
فقد شرح الزبدة للفاضل المازندراني ظن المكلف الموت في جزء من الوقت يقتضي تركه اتفاقا فان مات فيه وعن غاية المامول
فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت في جزء منه فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الوقت فلو اخره الى ذلك
الجزء ولم يفعله ومات كان عاصيا بالاتفاق الى ان قال فاذا ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل ويعصي بالترك ان مات
وعن الحج من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا واجيب عنه وعن سابقه بمنع حجيتهما لانهما لا يفيدان
الا الظن وهو هنا غير حجة وفيه نظر ومنها ما تمسك به السيد بحر العلوم من انه لو لم يتضيق بظن الوفاة
لم يجب الموسع لجواز تركه في كل وقت يفرض واللازم منه جواز تركه في جميع
وبلزومه خروج الواجب عن كونه واجبا وهو باطل ومنها ان المكلف متعبد بالظن لحجيته فانه اعلى على ظن



ومن شرح من ادرك وقت الفعل وظن الموت في جزء منه واخر الفعل مع ظن الموت عصى اتفاقا م

الظن عدم الوجوب

انما يحكم بالتضييق لو استمر الظن فكيف يحكم ان يسمى القضاء لفعل في وقته وبالجملة حكم الظن مشروط
باستمراره ومع زوال الظن وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبل ذلك
احتج الاكثرون بان الواجب وقع في الوقت المقدر له شرعا اولا فيكون اداء وفيه نظر والتحقيق ان يقال
ان القاضي ان كان مراده مجرد التسمية يعني ليس مدعاه سوى اثبات صدق لفظ القضاء حقيقة
على ذلك والا فهو مشارك مع القوم في الاحكام فالامر فيه سهل لان النزاع ح لفظي اي في الاصطلاح ولا
مناقشة فيه ولكن الاقرب عدم صدق القضاء حقيقة بحسب الاصطلاح لانه فعل في وقته المقدر له شرعا
وان كان مراده اثبات ان بعد انقضاء ذلك الوقت الذي ظن فوت الواجب فيه لا يجب ذلك الفعل الا
بامر اخر لان القضاء بفرض جديد فهو باطل لظهور الاتفاق عليه كما مر فضلا عن اطلاق الامر واصالة
بقاء الوجوب ما كان سابقا وان كان مراده وجوب نية القضاء فهو باطل ايضا للمنع وجوب نية القضاء
ولا اداء فكيف مع ان نية القضاء ثم لم يقل به احد واما الحجة الثانية بعد ما علم انه لو اخر المكلف الاتيان
بالمامور به الموسع بظن السلامة او الشك وبقاء فمات في اخر الوقت او في اخر الوقت التعين بدا بقاه
فيه فاتفق موته فجاة قبل الاتيان به فهو عاص كما صرح به غير واحد منهم وكما على ذلك الاجماع
وبناء العقلاء وتقبيحهم لمن يعاقب المامور لكفائي ولعدم صدوره يتحقق معه العقاب عنده وكون
ترك الواجب مثل ذلك موجبا لاستحقاق العقاب عند مسلم ولان التاخير له جائز ولا اثم بالجائز
لا يقال شرط الجواز هو سلامة العاقبة لانا نقول لا يمكن العلم بها فيؤدي هذا الشرط الى التكليف بالمح
لا يقال العلم بهذا الشرط وان كان في العادة ممتنعا الا انه لا يلزم التكليف بالمح اذ الشارع جوز واوجب
التقديم فالمكلف به هو القدر المشترك بين الجائز والمحال والقابل بينهما جائز ليس بمحال لانا نقول
اولا لا فائدة لجواز التاخير ح اذ لا يمكن العمل بمقتضاه لانه محال وثانيا ان ذلك الشرط يوجب رفع التوسع
وهو خلاف المقدر لان المكلف لا يجوز له التاخير المشروط بالمح فيتعين عليه التقديم فيكون الفعل واجبا
مضيقا لا موسعا وقد صرح بعض المحققين بان هنا قائلا بالعصيان مطلقا بانه لو جاز التاخير لم يعص
اذا مات لانه خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا خلف واجيب عنه بان هذا الاستدلال بعد مصادمته
لاجماع السلف مدخول بوجهين احدهما ان الجميع وقت بحسب ظاهر الشرع والتارك في الجميع انما يعصي
اذا تركه باختياره والترك في بعضه هنا انما يكون بالموت الذي لم يكن باختياره والحاصل يحكم بعدم العصيان
بان الواجب يلزم تاركه في جميع وقته باختياره العصيان وليس هنا كذلك بل لو تركه في بعضه باختياره وفي
بعضه جزما بالموت ورد بان ما يترك في بعض الوقت بالاختيار يصدق عليه انه ترك في الجميع بالاختيار اذ يمكن في
الجميع من الفعل ولو باعتبار بعضه وفيه نظر وثانيهما انه على تقدير عدم الموت لا يعصى فكذا على تقدير الموت
لان الموت لا يصلح سببا للعصيان والحاصل على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقديره لان الموت لا
يصلح سببا للمؤثرية بانه على تقدير عدم الموت لا يعصي لو لم يترك الفعل وفيه نظر ثم لا يخفى عليك انه لا فرق فيما ذكرنا
في الواجب الموسع بين الموسع الذي عين طرفاه شرعا او لا وبين ما وقته تمام العمر وغيره وفرق ابن الحاجب بين
ما وقته تمام العمر وغيره فحكم بالعصيان مع الموت فجاة في الاول اذ يصدق عليه ترك الواجب في جميع وقته
المقدر له بخلاف الثاني اذ انه ترك البعض وقته فلا عصيان وفيه مضافا الى ان التفرقة تحكم منع تحقق

العصيان لو ترك الواجب

العصيان في ترك الواجب في جميع وقته مكن وانما هو مع العلم بالتضييق او الظن على الخلاف الثالث
اذا عرفت ان ايقاع الفعل الموسع ليس بواجب في جزء معين بخصوصه علم انه مما يتفرع على توسيع الوقت
التخيير فيه هو التخيير في لوازمه لئلا ثبات فلا يمكن التمسك بالاستصحاب بما يلزم المكلف او فعل في
اول الوقت في جزء اخر فلو كان حاضرا وسافر قبل الصلوة لا يمكن التمسك في وجوب التمام باستصحاب وجوبه في
الاول اذ لم يجب عليه بدخول الوقت الا ماهية الصلوة التي تتحقق بين اربع ركعات وركعتين ولم يجب عليه في
اول الوقت الصلوة التي هي اربع ركعات لكونه حاضرا حتى يستصحب والحاصل ان المكلف مخير في اول
الوقت في اداء مطلق صلوة الظهر مثلا في اي جزء من الاجزاء شاء ويمكن المخالفة في لوازم الاجزاء فيختص الامر بما لعله
الاتمام بالوضوء والغسل والقيام والقعود وغيرها ويتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء ويختص في لوازمها فلا
يتحقق وجوب احدهما اللازم قبل انقضاء تمام الوقت حتى يستصحب وان اردت توضيح ما ذكرنا فاعتبر بالاشارة من
ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اختيار السفر مثلا كالاستفادة اقل الحمل من الايتين فتدبر
منهج لا شبهة ولا خلاف في جواز واجب الكفائي عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد وانما اختلفوا في
المراد به فنقول لا يخفى ان للواجب على الكفاية اربع تعريفات الاول ما اذا فعل البعض سقط
عن الباقين الثاني ما وجب على الكل مع البدل فانه يفعل اجزاء الثالث ما قصد به الشارع
ادخال الفعل في الوجود لا من مباشر معين فلم يقصد تعيين فاعل الرابع ما وجب لمصلحة ولطف يحصل للمكلفين
كافة بفعل ايهم كان انتهى وتوضيح الخلاف نقول ذهب اكثر الامامية الى ان الواجب الكفائي يجب على كل
واحد ويسقط بفعل البعض وقال بعضهم انه واجب مطلق على واحد لا بعينه مشروط على كل احد والفائدة فيه
الى انه يجب على البعض والاكثر الى انه الواحد لا بعينه وقيل البعض معين عند الله مبهم عندنا وقد قيل انه واجب
على الجميع من حيث هو اي يتعلق الواجب بالمجموع لكن بطلان الاخير ظاهر وكذا الاول اذ لا شك ان
المقصود في الكفائي هو الفعل الواحد ولم يتعلق الوجوب بتعدده فكيف يقال بكونه مطلوبا عن كل
واحد مع العلم القطعي بانه لم يطلب الا فعلا واحدا لا يمكن ان يصدر الا عن فاعل واحد فبقي الثاني بيان
ولكن الظ انه لا شك في ان الطلب من الواحد لا بعينه يستلزم الطلب المشروط من كل واحد كما يشمل به الوجدان
فالحق هو الثاني في تقييده بجزئية الاخير لدفع الاشكال الوارد على الوجوب على البعض من منافاته لكون
الكل اثما لو ترك الواجب ولا استبعاد في خطاب واحد واحدا لا بعينه لانه يصح ان يخاطب السيد جماعة
من عبيده بان المطلب من واحد منكم خياطة هذا الثوب اي واحد كان ولو لم يخط واحد منكم لاعاقبكم
جميعا وقد صرح بجميع ما ذكرنا بعض فضلاء اصحابنا الامامية للقائلين بان الواجب الكفائي يجب على
الجميع ويسقط بفعل البعض وجوه الاول ان الواجب لو تركوه اجمع لاثموا بالترك واستحقوا العقاب
جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي وفيه ما مر الثاني ظهور
اتفاق الامامية عليه وفيه ما مر من خلافهم الثالث ان الوجوب لو لم يتعلق بالجميع لكان متعلقا
بواحد مبهم لا بعينه كما عليه بعض الامامية واكثر الشافعية وعليه نقول ان القائل بان الوجوب انما
يتعلق بواحد مبهم ان اراد ان المكلف به هو المفهوم الكلي الذي لا تعين له بحسب الواقع ولا يجب اعتقاد
المكلفين فهو باطل اذ اشتغال الذمة بالتكليف مع الموجودات الخارجية فكيف يمكن تعلقه بشيء الطبيعة

والمفهوم الكلي وان اراد ان التكليف يتعلق بالشخص المعين بحسب الواقع عند الله وغير معين عندنا
فهو باطل لترتب الاثم والعقاب على الجميع لو تركوه اجمع مع ان الوجوب لو تعلق بواحد منهم غير معين
لما استحق الجميع العقاب ولما ترتب الاثم على الجميع وهو ظاهر لما مر من انه يجب على واحد لا بعينه بالوجوب
المطلق وعلى كل حال بالوجوب المشروط وبعض هذا التكليف كامر وللقائلين بتعلق الوجوب
الكفائي بواحد منهم غير معين ايضا وجوه الاول انه لا ريب ان الواجب المفروض يسقط بفعل البعض
فلو كان متعلقا بالكل وواجبا على الكل لما سقط بفعل البعض واجيب عنه بان هذا استبعاد محض
اذ لا مانع من سقوط الوجوب عن الجميع بفعل البعض اذا حصل ومثله ايضا يجري في الواجبات العينية
كاسقاط ما في ذمة زيد من الدين باداء عمرو ومنه ما ذكر عند الثاني انه لا يجوز الامر لواحد مبهم
انه يجوز امر بعض منهم فان ما يصلح انما هو الابهام وقد علم الغائب ويسقط بفعل اي بعض كان
فيكون واجبا على بعض منهم واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك
البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر لواحد منهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم
للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل اذ لا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع
اذن انما هو في اختصاص كل واحد منها بالوجوب وعليه اذا صدر عن الكل وتفرع عليه عدم ترتب
ثواب الجميع الواجب يلزم استحقاقهم الثواب وان اختلف كثرة وقلة باعتبار اختلافهم في
مراتب الاخلاص فان تركوه كلهم استحقوا العقاب لتقصيرهم واذا اتى به بعضهم على وجه
المطلوب سقط عن الباقين الذي ثبت عندهم قيام البعض به الثالث قوله
فلولا نفر من كل فرقة طائفة الآية فانه يصرح بالوجوب على طائفة غير معينة من
الفرقة لان التنديم والتهديد على طائفة نكرة مبهمة واجيب عنه بان المراد بيان ما يسقط الوجوب
جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع به يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع في
الحج ان الظاهر ما دل بخلاف ظاهره دل الدليل على غير ظاهره جمعا بين الادلة كما نراه في كثير من الكتب قال في شرح
بالعلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فنأول هذا بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب
على الجميع الرابع ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذ فعله
غيره فلا يكون واجبا عليه واجيب بان ما ذكر نحوه حد الواجب المعين اما المخير فلا لانه على تقدير فعل
الغير لا يتوجه عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا وللقائلين بتعلقه بالمجموع بانه لو كان واجبا
على كل واحد لكان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه ورفع الطلب بعده انما يكون بالنسخ
فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب جديد اتفاقا فلا نسخ اتفاقا فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع
من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض
واجيب عنه اولا بان كلية الكبرى ممنوعة فان رفع الطلب وسقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ
كانتفاء علة الوجوب وهي احترام الميت مثلا كانتفاء علة مثل صلوة الجنازة فانه اذا قام بذلك القوم ذلك
المكلف من حيث حصول المقصود وهي احترام الميت فيسقط الطلب بزوال علته ولهذا نسب السقوط الى فعل البعض

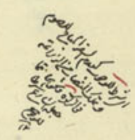


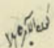
والفائدة في ايجاب الجميع ان المقصود في اقرب الى الحصول وثانيا بان الوجوب لم يتعلق بكل واحد فكيف
ينوي كل منهم الوجوب فينبغي التنبيه على امرين الاول هل يشترط في السقوط عن الباقي بفعل البعض
اتمام العمل فلا يسقط عنهم بمجرد الشروع منه او يكفي في السقوط مجرد الشروع وجهان الاول للفاضل
الصالح المازندراني في شرح الزبدة فلا يسقط الكل بفعل البعض جميعا بالشروع منه على الاصح
وهو الاظهر عندي لاصالة بقاء التكليف واطلاق الامر وعليه لا يسقط ايضا باتيان البعض ببعض الاجزاء كما هو
ظاهر جملة من الكتب المعتبرة فلو شرع طائفة بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا كفائيا واما نية الفعل
ففيه لانه لا يصدق عليه حد الواجب فيقال انه ايضا فرض كالسابق للاكثر من الترغيب ولان ثواب الفرض
يزيد على ثواب النفل ولان الغرض متعلق بالجميع والسقوط انما هو للتخفيف والذي يقتضيه التحقيق
هو انه بقي بعد قيام البعض بمقتضى سقوط التكليف عن الباقين يكون مقتضى الاصل عدم التكليف
بذلك الفعل مطلقا ولو استحبابا فيحتاج في الحكم بوجوبه او استحبابه الى دليل ثم يحكم بالاجتزاء وجاز
بالاصل الدال عليها حيث لا يكون له معارض ولو كان ذلك العمل عبادة لم يجز الاتيان به على جهة التعبد
بعد السقوط وبالجملة يلزم بعد السقوط عن الباقين الرجوع الى ما يقتضيه الاصول ولا فرق في
سقوط الفعل بالبعض بين ان يكون مختصا او متعددا كما هو ظاهر الاطلاق المحكم وهل يشترط في السقوط
عن الباقي بفعل البعض كون البعض مشاركا للباقين في التكليف الذي يسقط ام لا الاظهر هو الاول
فلو وجب على طائفة شيئا كما يتردد به من لم يجب عليه لم يسقط عن الذي وجب عليه سواء اتى به على جهة
الاستحباب او الكراهة او الاباحة وهل يكفي في سقوطه بفعل البعض وقوعه منه مطلقا ولو فاسدا او يشترط
فيه كونه صحيحا الحق الثاني لعدم حصول الواجب بالفاسد وهل يشترط العلم بالصحة بحسب الواقع ام لا
الاظهر الثاني فيكفي العلم بالصحة الواقعية غالبا بل مطلقا للزوم الحرج اما مطلقا او في كثير من الصور
لو قلنا باعتبار العلم بذلك مع ان السيرة المستمرة بين المسلمين على عدم الالتزام بالعلم الواقعي في معرفة الصحة
وعلى الخبر هل يشترط الظن بالصحة الواقعية او عدم الظن بالفساد او يكفي عدم العلم بالفساد مطلقا
ظن به او صحة ولكن بطلان الوجه الاول لظهور بلاحظة ما ذكرناه فعلم اختيار العلم فيبقى الاحتمالان والاظهر عندي
هو الوجه الثالث لا لما ذكر لحمل فعل المسلم على الصحة واطلاق الادلة الدالة عليه والسيرة المستمرة بين المتشرعة
من الاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال الحاضر الذي يحصل الظن بفسادها غالبا فتم وصرح
بعض في المحكي عنه بالاكتفاء بفعل العادل بحضورنا والحق وتأمل في الاكتفاء بفعل الفاسق حيث قال
لو صلى العادل بحضورنا فيسقط عنا بخلاف الفاسق فان فيه اشكالا من حيث انه لم يقبل خبره لو اخبر بايقاع
فعله الذي لا يقبل من قبله بوجه لانه مخبر وعن مختصر فعله في نفسه معتضد باصالة ان المسلم وعن
ان الاشكال يندفع بسيرة المسلمين على اعتبار فعله وحمله على الصحة في نحو غسل الاموات من غير نكير
الكفائية الثالث الاشكال في ان الواجب الكفائي يسقط وجوبه بفعل البعض لو حصل العلم بقيام البعض بفعله
اما بالمشاهدة او بالتواتر او بالاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم او بغير ذلك من الاسباب المفيدة للعلم اتفاقا
الاشكال في انه لو حصل الظن الشرعي كشهادة العدلين فهل يسقط الوجوب عن الباقين او لا بل يجب الاتيان
في الحكم بالسقوط على العلم بقيام البعض به ولا فرق بعد الاعتبار وتمام هذا الكلام في كتب الفروع منه





اختلفوا في جواز امر الآمر بشيء مع العلم بانتفاء شرطه بعد وفاقهم على الجواز مع جهله ولينقح ذلك بتقديم
مقدمات الاولى اعلم ان الشرط على ضربين شرط للوجوب وشرط للوجود والمراد من شرط الوجود في هذا
المقام هو من شرط تحقق الشيء كالطهارة للصلوة ان قلنا بان الالفاظ اسامي للصحيح ومن شرط صحته
كالطهارة ايضا ان قلنا بانها اسامي للاعم ومن شرط العلم كالصلوة الى اربع جهات لحصول العلم
الاجمالي بايقاع الصلوة الى جانب القبلة والنسبة بين الضربين تباين جزئي مادة الاجتماع التمكن من المأمور به
والافتراق من جانب شرط الوجود هو الطهارة للصلوة فانها شرط وجودي لا وجوبي ومن جانب شرط
الوجوب هو الاستطاعة للحج فانه شرط وجوبي صرف والشرط الوجوبي قسمان عقلي كالتمكن من الاتيان بالمأمور
فان العقل حاكم باشتراط التكليف بالشيء على التمكن من الامتثال به وشرعي كالاستطاعة الشرعية
للحج الزائد على التمكن العقلي اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا خلاف في الظاهر في عدم اشتراط صحة الامر بوجود
الشرط الوجودي فلو علم الآمر بانتفاء الشرط الوجودي يصح الامر مع ذلك بالاتفاق ظاهرا فانه لو كان
محل النزاع في الشرط الوجودي لكان على قول الامامية القائلين بعدم الجواز كل الاوامر معلقات وان
لا يصح امر مطلق فينتهي النزاع الى وجود الواجب المطلق وعدمه ولكان اللازم عليهم القول بعدم عصيان
بارتكاب العاصي وهو بين الفساد عند الخاصة او اكثرهم فكيف يقول كلهم او اكثرهم بعدم جواز الامر مع علم
الامر بانتفاء الشرط الوجودي فظهر ان الكلام ليس في الشرط الوجودي باقسامه المذكورة بل النزاع في الوجوبي
من جهة كون الشرط مقدمة الوجوب سواء كان وجوديا ام لا كان مادة الاجتماع الشرط الوجوبي والوجودي
فلذا صرح الواحد بعدم الجواز والاشاعرة قالوا بالجواز وهم بين قائل بالجواز مطلقا وبين قائل بتخصيص الجواز
بالشرط الوجوبي الشرعي ولا قول للتفصيل العقلي بالجواز مطلقا وعدمه كذلك والمفصل بين الشرط الوجوبي الشرعي
بين العقلي وجميع ما ذكرنا صرح اساتيدنا الشريفة ولكن حرر محل النزاع بعض فضلاء العصر بتقرير
آخر قال ان الشرط اما شرط الوجوب او الوقوع وكل منهما اما مقدور او غير مقدور فالظاهر من الكلمات وبعض
احرار اختصاص النزاع بغير المقدور وكذا لا خلاف في الجواز مع العلم بانتفاء المقدور بل التكليف بالشرط
والمشروط معا وذلك منافيا لما وقع على النزاع من وجوب الكفارة على من افطر ثم سقط فرض صومه بسفر
فان الشهر يتناول الاختيار على ما صرح به غير واحد من انه لو كان الشرط المقدور شرطا للتكليف فلا يصح
اطلاق القول بان التكليف بالشرط والمشروط معا ومنهم من خص بشرط الوجوب مطلقا وهو المنقول عن صاحب
وفيه انه مع مخالفته لما صرح به جماعة من المخالفين بنافي ما استدل به المخالف من انه لو لم يصح هذا التكليف
لم يعص احد وصرح صاحب الردود بالنزاع في شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب وصرح الباعنوي ومثله
كنفوهم باسرهم مثلوا الشرايط المفقودة بالحيوة والطهارة من الحيض وامثالهما وايضا عدم النسخ الذي
استدلوا به في صحة امرهم هو شرط التكليف وقد زعم بعضهم انه في شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للوجوب
مع كونه مقدورا وغير مقدور حسبما ذكرنا المقدمة الثانية اعلم ان الآمر والمأمور اما كلاهما جاهلان
بانتفاء الشرط الوجوبي او كلاهما عالمان به او احدهما عالم به دون الآخر فهذه صور اربع اما في صورة كونهما
جاهلين به فالامر بالشيء المنتفي شرطه الوجوبي جائز بالاتفاق والوجه واضح بل واقع في العرف والعادة كثيرا واما
في صورة كون الآمر عالما به دون المأمور فاتفق الخاصة منها على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز واما في صورة





كون الآمر جاهلا به دون المأمور فكالصورة الاولى ايضا في جواز الامر فيها بالاتفاق ظاهرا اذ العبرة في
صحة الامر وعدمها انما هو علم الآمر وجهله دون المأمور واما في صورة كونهما عالمين به فاتفق الخاصة
مع اكثر الاشاعرة فيها على عدم الجواز وقال بعض الاشاعرة بالجواز حجة ايضا المقدمة الثالثة
اعلم ان الطلب من التكليف والامر على اقسام او نقول حقيقي لبي وابتلائي ساذج وابتلائي توطيني مشوب
وابتلائي من جهتين وبيان تلك الاقسام والتفرقة بين كل واحد منها عن الآخر هو ان الداعي على الامر
اما ارادة وقوع الفعل المأمور به من المأمور لنشئت تلك الارادة عن محبوبية الفعل الناشئة تلك
المحبوبية من وجود المصلحة الكامنة فيه فيسمى ذلك التكليف بالتكليف الحقيقي وكونه لبيا لاجل ان
كلا منهما ليس فيه اللفظ وذلك كالاوامر الصادرة من ائمتهم بالنسبة الى المطيعين الممتثلين في الافعال
الواقعة منهم امتثالا لاوامرهم واما ابتلاء المكلف بالتكليف حيثما كان الفعل ايضا محبوبا ذا مصلحة
مع قصد الامتثال منهم ولكن الغرض من التكليف مجرد ارشاد المكلف بان الفعل محبوب ومتضمن للمصلحة
بحيث يعاقب على تركه لكونه محبوبا ذا مصلحة وليس الغرض من الاوامر الواردة من الشارع مجرد الابتلاء و
الزجر كاوامر الموالي الى اهل العرف الى عبيدهم ولا مجرد الارشاد كاوامر الاطباء بل هو مركب من الامرين ولكن
الغرض في هذا القسم من التكليف من اشد بهم لم يتعلق بوقوع الفعل لعلمه بعدم الوقوع فتعلق الارادة به
يستقر وذلك كتكليف العاصين وهذا التكليف يسمى ابتلائيا ساذجا وتسميته بالابتلائي لاجل عدم تعلق
الغرض بالوقوع بل كون الغرض مجرد الابتلاء والارشاد والعقاب على الترك نفسه بالساذج لاجل عدم وجود
الابتلاء من جهة الجزء كما يوجد في القسم الرابع واما ان لا يكون الامر لاجل محبوبية الفعل كما كان كذلك في
الاولين بل يكون الغرض منه مجرد ارادة وقوع التوطين من المكلف وان كان الفعل قبيحا او غير مقدور للمكلف او
لم يكن له جهة حسن ولا قبح وذلك كتكليف ابرهيم ان يذبح ولده اسمعيل فيسمى ذلك بالابتلائي التوطيني
المشوب وتسميته بالابتلائي لاجل عدم تعلق الغرض باتيان نفس الفعل بل الغرض مجرد الابتلاء والامتحان
وبالتوطيني لاجل تعلق الغرض بوقوع التوطين وكونه مشوبا لوجود جهة حقيقية فيه وهو تعلق الغرض
بوقوع التوطين وليس ابتلائيا من جهة التوطين كما يكون كذلك في القسم الرابع واما ان لا يكون الامر لاجل
محبوبية الفعل ايضا بل لاجل مجرد الابتلاء مع عدم وجود التوطين من المكلف ايضا فيكون ابتلائيا من
جهة نفس الفعل كما في القسم الثاني ومن جهة التوطين ايضا فيجتمع فيه جهتان من الابتلاء فيسمى بالتكليف
الابتلائي من جهتين ووجه التسمية واضح فتلخص مما ذكرنا ان المطلوب من الامر اما نفس الفعل لاجل محبوبيته
وحسن تعلق الغرض به واما ان المطلوب نفس الامر التوطين وعلى التقديرين اما يمتثل المكلف بالامر ام لا
فيسمى القسم الاول هنا بالقسمين الاولين والقسم الاخير بالقسمين الاخيرين اذا عرفت تلك الاقسام فاعلم ان
من شرط القسم الاول منها المسمى بالتكليف الحقيقي اذا وقع من الحكيم على الاطلاق هو العلم بوقوع الفعل
بالعدم لا مجرد ارادة الوقوع لعدم الستر ولا بعقود في حقه الجهل والشك حتى يكون له حكم الجاهل والشاك
واذا وقع من غيره فيشترط عدم العلم بالعدم ومن شرط القسم الثاني اذا صدر من الشارع العلم بالعدم
واذا صدر من غيره عدم العلم بالوقوع ومن شرط القسم الثالث اذا صدر من الشارع العلم بوقوع التوطين
واذا صدر من غيره عدم العلم بعدم وقوع التوطين ومن شرط القسم الرابع العلم بعدم وقوع التوطين اذا صدر من

الشارع واذا صلى من عجزه فيشترط علم العلم بوقوعه ومن امثلة الرابع افطار الحائض في اول يوم رمضان
مع علمها بوقوعها الحيض بعد العصر فان الغرض من التكليف هنا في نفس الامر هو التوطين مع عدم
وقوعه لانها عاصية بالافطار وان طرأ الحيض ثم اعلم ان اقسام التكليف الى الاقسام الاربعة كما يجري في
الواجب كذلك يجري في الحرام وهل يجري ذلك في المستحبات والمكروهات ايضا ام لا فيه اشكال بالنسبة
الى القسم الثاني والرابع من الاقسام الاربعة اذ مع علمه بعدم الاتيان بالفعل المطلوب فعلا في القسم
الثاني وعدم التوطين في الرابع يكون الطلب مع عدم العقاب عبثا بخلاف التكاليف الالزامية فلا بد اما من
القول بان في الطلبات الغير الالزامية لا يكون المخاطب والمكلف الا المطيعين وان الطلب غير متوجه الى غيرهم اي
غير مستحب ومكروه لغيرهم واما القول بانها متوجهة اليهم ايضا ولكن لا يدخل المستحبات والمكروهات بل هو بمجرد الارشاد
من باب اللطف والعلم بعدم الامتثال غير مضر كما في اوامر الاطباء مع علمهم بعدم الامتثال وكلاهما باطل اما الاول
فللاتفاق واما الثاني فلانه خلاف الظاهر من الاوامر ويمكن ان يقال بوجود الطلب وتعلقه ايضا بالمخالفين للطلب
ويكون ثمرة الطلب عنهم التسجيل والتبكيت ولكن التسجيل كل شيء بحسبه والتسجيل في الطلبات الغير الالزامية
انما هو بعدم رفع الله درجة المخالف وعدم اعطائه وليس بعد الطلب للمخالف الغير المطيع ان يقول لم اعطيته
ولم تعطني ولم امرته وما امرتني به ولو لم يطلبه منه لكان له التفوه بذلك فطلبه لاتمام الحجة والتسجيل
فليست تلك الاوامر والنواهي التنزيهية ارشادا محضا بل هي طلبات من المخالفين وفائدتها ما مر هذا
ثم ان الاشكال في ان الاوامر التوطينية كامر ابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام بذبح اسمعيل وامر الحائض بالصوم هل المستعمل
فيه اللفظ حقيقة او مجاز وبعبارة اخرى الاوامر التوطينية حقايق ام مجازات فيه اشكال نظرا الى انا
ان قلنا بان المستعمل فيه اللفظ في تلك الاوامر انما هو نفس التوطين بان يكون المراد من قوله اذبح ولدك
وطن نفسك على الذبح ولذلك فهو مجاز قطعا ولكن من حيث المادة اعني استعمال الذبح وارادة التوطين منه
واما الهيئة الموضوعة للالزام فهي مستعملة في معناها الحقيقي اعني الوجوب اذ ليست الهيئة حقيقة فيما
وضعت له المادة بل حقيقة فيما اريد من المادة الزاما وان قلنا بان المستعمل فيه اللفظ في التكاليف هو
المعاني الحقيقية للمواد كنفس الذبح في المثال المذكور وان المعنى الحقيقي هو المراد ولكن لم يكن معتقدا كما
يمكن كما هو احد التوجيهات في رفع التناقض في الاستثناء فان كل مراد لا يلزم ان يكون معتقدا بل الداعي
الى تلك الارادة فيما نحن فيه هو التوطين وهو المعتقد فيكون المرجع الى انه هل وضع الامر هل هو لما اريد
من المدلول او لما يكون معتقدا فان قلنا بالاول يكون تلك التكاليف والتوطين ايضا مجازا كالاول والا فهو
حقيقة فيه اشكال والظاهر ان الاحتمال الاول اعني كون الذبح مستعملا في التوطين والهيئة فاسد جدا لان فهم
اهل العرف على خلافه واما ارادة المدلول اعني معناه الحقيقي فمقتضى قاعدة تقديم الاشتراك المعنوي على
القول بوضعه للمطلق طلب المراد من المادة الزاما كان معتقدا ام لا هو الحقيقة ولكن نحن في مقام الاجتهاد
في الاصول فنعلم ان الحق هو كونه حقيقة في القدر المشترك فتكون تلك التكاليف حقايق فان قلت المتبادر
من الامر انما هو كون الفعل بنفسه محبوبا ومطلوبا ومقصودا اصليا فلو قال اذبح ولدك يتبادر منه كون الفعل
حسنا والامر به لاجل حسن المامور به قلت هذا التبادر اطلاقي حاصل الى عدم صحة سلب الامر عن الاوامر
التوطينية اذ لا يصح ان يقال في المثال المذكور ما امر الله تعالى ابراهيم بالذبح ولا يقال ما صدر منه تعالى امر بالذبح

ولا يرد العلم بعدم

يتعلق الآمر والمأمور وأمر ويأمر ونحو ذلك

وكلام انه بعدم صحة السلب يتقدم على التبادر فان قلت عدم صحة السلب عن ذلك يدل على عدم كون المواد حقيقة
في المعتقد فقط بل هي اعم منه واما الهيئات فلا يجري فيها عدم صحة السلب فيكون التبادر فيها وضعيا
للاصل قلت لا شك في تبادر المعتقد عند الاطلاق من المواد والهيئات معا واذا صار التبادر في
المواد اطلاقيا فالاجماع المركب وحكم الوجدان بعدم الفرق بينهما من تلك الجهة قطعا يدل على كون التبادر
في الهيئات ايضا اطلاقيا ثم الظاهر ان الحق كون تلك التكاليف حقايق لا مجازات ولكن اعلم انا وان
قلنا بان الاوامر حقايق في التوطينيات ايضا ولكنا نقول بانها مبنية العدم بالنسبة الى الامر بحيث
لو دخل عليها التوطين يشمل نحو تلك التكاليف ايضا لانها اخفى الافراد فلا بد عند الحمل من قرينة
على ارادة نحو تلك التكاليف كالقول بالمجازية ثم اعلم ان الخطابات العامة الشاملة لفاقد المكلفين بتغيير
كقوله تعالى اقيموا الصلوة ومن شهد منكم الشهر فليصمه لا تشمل الفاقدين للشرائط الذين تكليفهم حق
بل يختص بالواجدين لها اما على القول بمجازية تلك التكاليف التوطينية فظ لان القول بشمولها لنحو
تلك التكاليف يستلزم ارتكاب عموم المجاز او استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وكلاهما خلاف الاصل
واما على مذهبنا من كونها حقايق فلما قلنا انها مبنية العدم فلا بد فيما شانه تكون الفاقدين للشرائط
مكلفين بطريق التوطين من الاتيان بدليل آخر وهو على القول بان المكلف لا يعلم كونه واجدا للشرائط
ويكون اعتقاده كونه مكلفا وكونه من المخاطبين من باب عدم العلم بالمعتقد ولزوم دفع الضرر المظنون يلزم
عليه التوطين فهو مكلف بالتكليف الظاهري في حق الواقع والعمل بالمعتقد فيجب ان يعمل بمعتقده فيكون تكليفه
مثل الحقيقيات وان لم يعمل به فيكون تكليفه ابتلائيا ساذجا وليس هو مكلفا بنفس الفعل ومخاطبا به بل بالعمل
بالمعتقد اما حقيقيا واما ابتلائيا ساذجا فما توهم بعضهم من ان تكاليف هؤلاء الاشخاص الفاقدين للشرائط
توطينية اما مشوبة واما ابتلائي ذا جهتين ضعيف لما عرفت من انه ليس مخاطبا وليس مكلفا بنفس الفعل
في الواقع بل هو مكلف بالعمل بالمعتقد وهو اما حقيقي واما ابتلائي ساذج وليس توطينيا مشوبا بالامر
من ان الشرط فيه هو تعلق الخطاب وصدوره من الامر بالنسبة الى ذلك الشخص ولكن لما كان الغرض و
الداعي التوطين فقد عرفت ان ذلك الشخص لم يصدر بالنسبة اليه خطاب وهو ليس مخاطبا بتلك الخطابات
العامة وكذا الكلام في الابتلائي ذي جهتين وما ذكرنا من التمثيل بصوم الحائض للابتلائي التوطيني
ذي جهتين ليس من باب الترتيب والتمثيل والتنبيه لان في الشرع كذلك ففي الشرع ليس من هذه
الاقسام الا القسم الاول ثم كلها في العرف واقعة وصحيحة فتوهم كون تلك التكليفات مجازا
او كونها من باب التوطين اما المشوب واما ذي جهتين ضعيف مما قدم المقصد الرابع اعلم
انه لا شك في جواز التعليق بالترديد في الامر في جعل الامر بوجود الشرط وعدمه سواء علم المأمور بفقده
للشرط او بوجدانه فلا يعلم شيئا ايضا كالامر وكذا لا شك في جوازه من العالم بعواقب الامور اذا كان المكلف
واحدا والاحوال متعددة كما يقول ان استطعت فحج او كلما استطعت فحج او كان المكلف متعددا و
الاحوال ايضا متعددة ومنه قوله سبحانه ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فتحقق الاشكال
في الحكيم مطلقا فيما بين الواجد والفاقد والغرض من التعليق هو الاختصاص في الكلام وانما الاشكال
في صورة اتحاد الحال سواء كان المكلف متحدا او متعددا فلا شك قوم فيها على جواز التعليق وجمهور العامة

لكون المكلف مستطيعا مثلا وانما اذا كان واحدا او متعددا او الحالات المختلفة في السنوات منه

على العدم نظرا الى ان الغرض من التعليق هو عدم العلم اى الجهل مضافا الى انه لا معنى للتعليق عند العلم بتحقق
الشرط والتمكن اذ لا مصرح للتكليف والمنقول من المدقق الشيروانى هو الجواز والحق عندى هو الجواز
اذا وجدت للتعليق ثمرة والظاهر ان نزاعهم فى هذا المقام فى الصغرى لا الكبرى فان مع وجود الفائدة
بناء الكل على الجواز ولكن المنكر للجواز ينكر وجود الفائدة ولا ظهر وجودها كما صرح به استادنا الشريف
وهى ان التعليق اربط بالابتلاء واتم لاتمام الحجة والامتحان للعبيد مثلا لو علم الامر بوجود درهم عند
احد وقال له اعطنى درهما لكان ذلك الامر بحسب ظاهر اللفظ الزاما له باعطاء الدرهم سواء كان عنده درهم
ام لا بحيث لو لم يكن عنده لوجب عليه التحصيل لكون طلب الامر مطلقا لوجوب المطلق فان اعطاه فهو تكليف حقيقى
والا فابتلاء فيه سانح والامتحان ح يكون شديدا عند عدم الاعطاء واما لو قال له اعطنى درهما ان كان
عندك فيكون ح فى تكليف المخاطب تيسير ويكون الامر له اسهل وبذلك يحصل فقد للمامور لاجل
التسهيل فح ان كان المكلف حسنا من حيث الامتثال ومنقادا من حيث الاطاعة فهو مع ذلك يوطن
ويهيئ نفسه على الامتثال فيصير احسن توطينا وامتثالا اذا امتثل ويكون الامتحان اتم مثلا فى الصورة
الاولى ويحتج عليه بالو قال افعل كذا ان رايت [illegible] فيكون المستقر ح باعتقاد المكلف اقل فيحصل له موكد
ويكون عدم التوطين مع ذلك اتم لاتمام الحجة وكذا لو قال اكرم زيدا ان جاءك مع كون المستقر
فى الاكرام اقل فنظر المكلف فالتوطين يصير احسن ويكون كاشفا عن عدم مساهلة المامور به الاطاعة
ومع عدم كونه مجيبا سواء شدد عليه الالزام او عدم التوطين كاشفا من انه لا يطيع سيده الامر عليه
ام سهل بل قد يكون الغرض ابهام الشرط على المامور ثم علم ان محل النزاع فى جواز التعليق فى ما مر انما
هو فى تعليق المامور به بحيث يحصل الامر عنده قطعا ولكن المامور به كان معلقا على شئ كان يقول
اكرم زيدا ان جاءك واما جواز تعليق الامر بحيث لو تحقق مدوده وتعلقه على الشئ الفلانى كالتمكن
مثلا فهو مقطوع به بل متفق عليه ظاهرا ومن هذا الباب التكاليف التعليقية المتداولة فى [illegible]
فظهر ان الحق فى محل الخلاف فى جواز التعليق هو الجواز كما عليه المدقق الشيروانى نظرا الى ما ذكرناه من
وجود الفائدة من احسنية الابتلاء والامتحان فانه عند التخيير على الاعم والحكم عليه باعطاء الدرهم
وان لم يكن حاضرا عنده مع علم الامر بوجوده عنده لا يمكنه الاعتذار بعدم وجود الدرهم عنده فيجب
عليه التحصيل مهما امكن واما اذا علم بوجوده وقال له ان كان عندك درهم فاعطنى اياه كان له الاعتذار
بعدم وجود الدرهم عنده ويكون له توسعة فمع ذلك لو وطن نفسه او امتثل ولم يعتذر بعدم الوجود
عنده كذبا مع ان له ان يعتذر لكان احسن اطاعة واتم انقيادا ولكن الاشكال من جهة ان وجه هذه
تلك الفائدة فى التعليقات الشرعية غير ممكن اذ له الاعتذار من الغافل المامور بعده ويقبل اذا كان
اعتقد جهل الامر بوجود الدرهم عنده واما اذا علم ذلك كما فى المكلفين بالنسبة الى الشارع فغير متصور الا
ان لا يكون ملتفتا بعلم الشارع وهو فى غاية الندرة ثم ان الكلام فى ان ثمرة هذا النزاع ما ذا فاعلم انه
ان وقع فى كلام الشارع ذلك فهو كاشف عن وجود المصلحة وان لم يكن واقعا فيه فلا ثمرة للنزاع ويمكن
فرض الثمرة فيما لو ورد خبر واحد دال على ان المعصوم ع مثلا قال لرجل خاص فى حالة خاصة لو رايت
زيدا مثلا او الشئ الفلانى وجب عليك الدعاء عند رؤية الهلال المخصوص وكانت المسئلة ايضا

مقتضيا لهذه

تخلفها عنها عند الاصحاب بالغرض فمن يقول بالجواز هنا يقبل الخبر ويكون دليلا عليه ومن يقول لا (النزاع)
يطرح الخبر ولكنه لا يخرج فرض قلت ثمرة متحققة فى المقام المسئلة الخامسة اعلم
انه لا خلاف ظاهرا فى جواز التكليف التوطينى بل ادعى عليه الوفاق وعدم الخلاف فيه الا من السيد
عميد الدين وصاحب المعالم ولكن محل نزاعهم هنا لما كان غير محرر فان نزاعهم هل هو فى
جواز التكليف التوطينى الذى يراد من لفظ الامر التوطين كان يقول اذبح ولدك ويريد منه
وطن نفسك وهيئها عليه او نزاعهم فى جواز التكليف التوطينى الذى يكون المستعمل فيه اللفظ
هو المعنى الحقيقى ولكن لم يكن معتقدا بل يكون الداعى هو التوطين او نزاعهم فى المذكورين معا
بمعنى ان من يجوزه يجوز كليهما ومن لا يجوزه لا يجوزهما معا او نزاعهم لفظى يعنى ان المجوز يجوز
احد القسمين والمنكر ينكر القسم الاخر حتى يكون النزاع لفظيا وعلى التقادير كلها هل النزاع
فى الجواز اللغوى او العرفى فلا بد ح من تحقيق الكلام فان محل نزاعهم غير محرر فى المقام فنقول
اعلم انا نتكلم فى القسمين فالكلام ح يقع فى مقامين الاول فى القسم الاول من التكليف التوطينى
والثانى فى القسم الثانى منه ولكن نحن نقدم الكلام اولا فى القسم الثانى اعنى لو كلف الشخص
واستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى وكان الداعى هو التوطين فنقول اعلم انه لا بد من التكلم فى هذا
القسم من اربع جهات الاولى فى انه جائز عقلا ام لا والثانية فى انه صحيح لغة وعرفا ام لا والثالثة فى انه
على فرض الصحة هل هو حقيقة او مجاز والرابعة فى انه على فرض الجواز فما الفرق ان المكلف هل الذم والعقاب على
ترك نفس الفعل المامور به صورة او على ترك التوطين اما الجهة الاولى فالحق منها هو الجواز والدليل
عليه مضافا الى الاصل الماخوذ من بناء العقلاء هو لو وقوع الذى لحسن عند الامكان فضلا عن جواز ترتب مصالح
كثيرة على نفس الامر والتكليف من جهة التوطين على الامتثال لا على المكلف به كالسيد يستصلح ان امر بعض عبيده باوامر
منجزة مع عزمه على نسخها امتحانا له فان قلت ان شان التكليف الابتلائى لا يدل على حسن المامور به ولا
على وجوب مقدمته ولا على النهى عن ضده فلو كان للابتلاء ايضا احدى فوائد التكليف الابتلائى فيحمل ذلك كل
التكاليف ولم يدل امر على شئ مما ذكر وهو خلاف الاجماع قلت الاصل فى الاوامر كونها حقيقية لانه مقتضى
حقيقته القطع بالاجماع ولانه لولاه لزم سد ابواب الامتثالات والانزجارات فلا يصار الى غيره الا بالقرينة
ولا يلزم من الخروج عن الاصل فى بعض المواضع لاجل قرينة دوران كليته كما لا يخفى فان قلت ان الامتحان
لا يتصور فى حقه تعالى لانه عالم بعواقب الامور قلت لا تنحصر فائدته فى علمه بل قد يكون لعلم الغير او المكلف
واتمام الحجة وايصال النفع بالتوطين فان قلت انه غير جائز لانه تكليف بالمحال لانتفاء امكان اصل
الفعل المعتقد كما هو خبره لطريان النسخ فى التوطينيات قلت ان التكليف بالمحال قبيح اذا لم يكن
معقولا ومقصودا وكان المقصود الاتيان بشئ آخر بل لا يتعلق التكليف التوطينى من حيث انه توطينى الا
باخفاء المقصود والا فلا فائدة فيه فان قلت ان هذا التكليف لو جاز لزم جواز الاغراء بالجهل [illegible]
هذا التكليف للامر باعتقاد المامور ارادة الامر للمامور به لانه يوطن على الامتثال به واللازم باطل
فالملزوم مثله وبعبارة اخرى اوضح انه لو جاز لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه وهو قبيح
لاستلزامه الاغراء بالجهل قلت نمنع بطلان مطلق الاغراء بالجهل لان عدم جوازه لقبح حمل الغير على [illegible]

خلاف الواقع وهو قبيح حيث تأخر البيان عن وقت الحاجة لا مطلقا فانه قد يترتب عليه مصلحة غالبة على مفسدة
فيه تفويت فيصير فعلا بقبح شكر عن العقلاء لامتحان حق اشهم وعبيدهم ولا يذمونه نظرا الى ان المقصود
في التكاليف التوطينية لا يحصل الا باخفاء المقصود وارادة خلاف الظ والا لم يكن التكليف توطينيا
ولا يحصل الامتحان والابتلاء فلا دليل على قبح الاغراء بالجهل مط لا عقلا ولا عادة بل هو واقع لمصلحة في
بعض الموارد نعم الاغراء بالجهل لو كان موجبا لارتكاب المفسدة او ترك المصلحة فهو ظلم قبيح سيما عن الحكيم
ولكن هذا الاغراء بالجهل مختص باغراء لم ينكشف الحال فيه الى زمان الفعل واما غيره فلا قبح فيه وصرح جمع [illegible]
المنفصلة القرينة ولذا قالوا بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب دون الحاجة وقد اجيب عن ذلك ايضا
بوجهين آخرين احدهما انه لا قبح في هذا الاغراء اذ لما يحصل العلم بان المامور به يكون مكلفا لاحتمال انتفاء
الشرط وهو التمكن بل المدار على الظن دائما ولا يضر الظن مع انكشاف فساده وما ذكر ان الاغراء بالجهل
هنا ليس جهلا بل هو ظن يقع انكشاف فساده لا يضر فيه وفيه ان التفرقة بين العلمي والظني تحكم لانه كما
يحكم العقل بقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف الواقع على القطع يحكم بقبح جعله ظنا مع عدم المصلحة سواء انكشف فساده
ام لا واما مع المصلحة وانكشاف الفساد فلا قبح مع العلم ايضا كالظن وان انكشف فساده ولا يكفي في تحقق
الاغراء وجود المصلحة ولا انكشاف فيجوز مع العلم ايضا مع ان احتمال انتفاء شرط التمكن فقط غير كاف في حصول
الاعتقاد ظنيا لان هيهنا امرين احدهما بقاء شرط التمكن وكونه مكلفا لاجله والاخر كونه مكلفا بشرط
بقاء التمكن والظني هو الاول واما الثاني فعلمي ولا يظهر فساده ايضا وان ظهر انتفاء الشرط مع ان هذا
لو صح لدل على عدم القبح في الاغراء بالجهل في موضع استدلوا فيه بالقبح وثانيهما انه لو كان مثل هذا الاغراء
قبيحا لاستلزم نفي النسخ لان ظاهر الناسخ التأبيد مع كون ظاهره التأبيد معه وانما هو في زمان
لا يحتمل غير النسخ كيف وفي غيره لا موجب لحصول العلم والظن بعدمه فلا مقتضي لظهوره واما [illegible]
في المظنون منه بقاء الحكم الى ان يعلم النسخ واما الجهة الثانية فالحق فيها هو القبح لغة
وعرفا والدليل عليه ما مر من الوقوع وعدم الاستهجان عرفا ولغة واما الجهة الثالثة
فقد مر ان الحق فيها هو كونه حقيقة وان الموضوع له هو مطلق الطلب ان لم يكن معتقدا واما
الجهة الرابعة فالحق فيها هو التفصيل وهو ان العقاب على ترك نفس الفعل ان كان قبل اطلاع
المامور على ان المقصود كان هو التوطين كما يدل عليه بناء العرف والعادة فيقولون لم ما اتيت بالفعل
الذي امرتك به كما ان الامر الصوري كان على الفعل فكذا العقاب الصوري واما ان كان بعد الاطلاع فالعقاب
على ترك التوطين كما يدل عليه ايضا بناء العرف والعادة واما الكلام في القسم الاول فلابد فيه
ايضا من التكلم في تلك الجهات الاربعة المذكورة اما الجهة الاولى فلا اصل هنا ايضا الجواز في
عقلا كما كان في الجهة الاولى من القسم الثاني ولكن لا دليل لنا هنا على الجواز اجتهادا لان كل ما وقع
من التكاليف التوطينية انما يكون عندنا من القسم الثاني فلا دليل لنا على القسم الاول حتى يكون
هناك دليل اجتهادي فان قلت انه يجوز عقلا بوجه التكليف بالحج ظاهرا والاغراء بالجهل قلت
قد مر الجواب عن ذلك في القسم الثاني واما الجهة الثانية اعني الجواز والصحة لغة وعرفا
فبعدما عرفت انه لا دليل على عدم الجواز الثاني عقلا فالحق فيها هو عدم الجواز لغة وعرفا لا يبعد انه لا يجوز

القول بانه ولذلك

القول بانه ولذلك لو اراد التوطين من اللفظ باقامة القرينة الدالة عليه مجازا بل يصح انه لو قال
انه يجوز ولذلك في التكاليف التوطينية لا يجوز له ارادة التوطين من اللفظ فانا اعتمد في اظهار ارادة
التوطين على اقامة قرينة تدل على ارادته من غير اقامة قرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ
مجازا كما هو كذلك في التكاليف التوطينية بمعنى انهم يكتفون منها في بيان المراد باظهار ارادة التوطين
ولا يفهمون قرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ مجازا كما هو [illegible] عدم جواز ذلك فيه انه قبل
اظهار ارادة التوطين يفهم المخاطب ارادة نفس الفعل مع كونه معتقدا كما عليه فهم العرف وبعد اظهار
ارادة التوطين يفهم ان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي ولكن لم يكن معتقدا به كما عليه فهم العرف ولكن
الداعي هو التوطين كما عليه فهم العرف ايضا فالعرف بعد اقامة القرينة على ارادة التوطين يفهمون
ذلك المجاز ان قلنا بالمجازية او ذلك الفرد من الحقيقة ان قلنا بانه حقيقة كما هو الحق وقد مر تفصيله
ولا يفهمون هذا المجاز اعني ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو اراد الامر ذلك لما يفهمه المكلف لا قبل اقامة
القرينة على ارادة خلاف الظ ولا بعد [illegible] لزم ارادة خلاف ظاهر [illegible] عن وقت
الحاجة وهو قبيح عقلا كما مر فذلك القسم عرضه القبح لعقلاء كان جائزا عند العقل من حيث ذاته
كما قلنا واما الجهة الثالثة فلا ينطبع به فيها هو المجاز [illegible] لكن من حيث المادة واما
الجهة الرابعة فالحق فيها انما هو اثبات الذم والعقاب على ترك التوطين مط على فرض الجواز وذلك
لان نفس الفعل هنا مما لم يرد الامر لا ارادة صورية ولا ارادة حقيقية فلم يعاقب عليه فالعقاب
انما قبل الانكشاف وبعده على ترك التوطين ثم المقدمة السادسة في تحرير محل النزاع اعلم
ان محل نزاع القوم في مسئلة امر الامر مع [illegible] ويحتمل فيه احتمالات فانه يحتمل ان يكون نزاعهم في مسئلتنا
هذه في التكليف التعليقي وفي انه هل يجوز التعليق من العالم بعواقب الامور ام لا وفي مسئلة ظاهر كلام
المرتضى رحمه الله في عنوان المسئلة على ما نقله صاحب المعالم مع طوله واختياره عدم الجواز مستدلا بان التعليق
والاشتراط انما يصح ممن ليس له الى العلم بالتمكن سبيل واما العالم بالعواقب فلا يصح منه الاشتراط
من القران ظاهر هذا الاستدلال بل صريح ان النزاع انما هو في التعليق كما هو المستفاد من لفظ الشرط ايضا
ويؤيده تعريب صاحب المعالم اياه وتعريب سائر العلماء ايضا ولكن يرد على هذا الاحتمال وجوه الاول
ان النزاع لو كان في ذلك لما يبقى لنزاعهم في جواز التعليق مرة وفي جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه
مرة اخرى مع انه قد اتفقا للمتفق اثره وان الجواز في النزاع الاول والعدم في مسئلتنا هذه فكيف مع
ذلك يمكن الحكم باتحاد النزاعين الثاني ان ذلك الاحتمال لا يناسب استدلالهم في هذا المبحث على عدم الجواز
بقبح التكليف بما لا يطاق فان التعليق على وجود الشرط ليس تكليفا بما لا يطاق الثالث ان هذا الاحتمال
لا يناسب ما ذكروه من ثمرات المسئلة كانتفاء التيمم ولزوم القضاء [illegible] الحج للفائت الى غير ذلك فان قلت
ان نزاعهم في جواز التعليق اعم من صورة العلم بوجود الشرط وعدمه وههنا مختص بصورة فقدان الشرط
مع علم الامر به قلت لو كان كذلك لكان النزاع في بحث التعليق لا يخرجه عن النزاع ههنا فلا وجه
للتنزيع مرة اخرى مع انه يرد على هذا الفرض الوجهان الاخيران من الثلاثة ايضا كما لا يخفى ويحتمل ان
يكون نزاعهم هنا في التكليف التوطيني وفي ان التكليف التوطيني جائز ام لا ويؤيده استدلال المجوزين

ان مسئلتنا هذه

تحرير محل النزاع

ان مسئلة امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط

[illegible] القرينة الخارجية [illegible]

بان التكليف كما انه قد يكون لمصلحة في نفس الفعل المأمور به فكذلك قد يكون لمصلحة في نفس الامر والتكليف
لا نقول لكون نزاعهم في مسئلة امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه في التكليف التوطيني تم لوجهين احدهما
انه لو كان النزاع فيها في ذلك لما يصح جعل عنوان مسئلتنا هذه ومسئلة جواز التكليف التوطيني
وانت ترى انهم تنازعوا في جواز التكليف التوطيني وعدمه مع انهم تنازعوا في مسئلة امر الآمر ايضا وتنازعوا عليها وثانيهما
انهم اسندوا في مسئلة امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط عدم الجواز الى الامامية باجمعهم ونسبوا القول بالجواز اليهم ايضا عن السيد
المرتضى وصاحب الذريعة في مسئلة جواز التكليف التوطيني فكيف يصح النزاع ان يتحدا مع ان اتفاقهم على جواز التكليف
التوطيني واجماعهم على عدم الجواز في مسئلتنا هذه كاشف عن عدم اتحاد المسئلتين وعدم كون النزاع في بحث امر الآمر مع
علم الآمر بانتفاء الشرط في التكليف التوطيني لانا نقول هذا مدفوع بانه لعل اتفاقهم على جواز التوطين انما هو في القسم
الذي يعد من اللفظ التوطيني مجازا بان يريد من اذبح ولدك وطن نفسك على ذبح ولدك فانه قد مر آنفا
ان ذلك يجوز عقلا وان لم يجوزه لفظا ولغة ونزاعهم هنا انما هو في القسم الاخير من التوطين وهو ان يراد من اللفظ
معناه الحقيقي وكان الداعي التوطين فقط جدا وبذلك يندفع محذور تعدد العنوانين والمسئلتين ولكن يرد على هذا
الاحتمال ايضا الوجهان الاخيران من الوجوه الثلثة المتقدمة وهما عدم مناسبة الاستدلال بلزوم التكليف بلا داعي
وعدم ترتب الثمرات ويحتمل ان يكون نزاعهم في مسئلة امر الآمر في التكليف الابتلائي الناشي ولا ينافيه الاستدلال
بلزوم المحال ولكن يرد عليه ما مر من الوجهين ويحتمل ان يكون نزاعهم هنا في جواز امر الآمر منجزا واراده منه التكليف
الحقيقي اي اراده منه الفعل مع العلم بانتفاء الشرط وعدم جوازه ويؤيد ذلك استدلالهم على الجواز بانه لو لم
يجز امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه لم يعص احد ابدا ولكن يرد عليه انه ان كان مراد المجوزين التكليف انه تكليف
حقيقي فهو بديهي الفساد اذ الآمر هنا عالم بانتفاء شرط الوجوب وارادة التكليف الحقيقي اذا علم انتفاء
شرط الوجوب قبيح وسفه من العالم بالعواقب قطعا فضلا عن صدوره عنه مع علمه بانتفاء شرط الوجوب لا يقال
انما النزاع في ذلك ولكن الامامية لما اتفقوا على عدم جواز صدور القبيح منه تعالى نظرا الى ادراك العقل
الحسن والقبح اتفقوا في المسئلة على عدم الجواز والاشاعرة لما لم يقولوا بادراك العقل الحسن والقبح و
جوزوا صدور كل فعل منه تعالى نظرا الى ان الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع وان اي فعل صدر
منه لا يمكن كونه قبيحا بمعنى انه لا يتصور القبيح منه اذ لا حسن ولا قبح الا بجعله تعالى وباختياره فكيف يكون ما
يختاره قبيحا اتفقوا فيما نحن فيه على الجواز لانا نقول ان الاشاعرة انكروا ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى
استحقاق فاعله المدح والذم لانه لا يدرك الصفات الحاصلة في الافعال اذ لا صفات فيها الا بجعل الشارع
وحكمه بان هذه صفة حسنة وهذه صفة قبيحة لان العقل لا يدرك شيئا ومعزول عن درجة الاعتبار مطلقا
الا ترى انهم يستدلون في علم الكلام بالادلة العقلية في مقام اثبات كثير من المسائل الكلامية والامور الاعتقادية
لا سوانكارهم ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ذا مصلحة او ذا مفسدة او موافقا للطبع او منافرا له او
صفة كمال او نقص وهذه صفة كمال او هذا ممكن او محال او متصور او غير متصور لا ينكره الاشاعرة ايضا
فعليه نقول حكم العقل فيما نحن فيه بعدم امكان النزاع في التكليف الحقيقي مع فقدان شرط الوجوب
وحكمه بقبحه انما هو لاجل عدم امكان وقوع التكليف الحقيقي الطلبي المصطلح فيما نحن فيه بمعنى انه لا يتصور
وجوده اذ قد عرفت ان التكليف الحقيقي صدوره مشروط بكون الداعي الى الفعل هو ارادة الوقوع

وبعلم الآمر

وبعد علم الآمر بعواقب الامور ان شرط الوجود غير موجود بل انه لما اوجبه عليه لعدم وجود شرط الوجود
كما هو المفروض فكيف يتصور منه ارادة الوقوع وكون الداعي اليه هو الوقوع مع العلم بعدم الوقوع
ابدا او في بعض الصور فكيف يكون النزاع في التكليف الحقيقي فيما نحن فيه وبالجملة هنا
التكليف بنفسه محال عند الاشاعرة ايضا لا يجوزون ذلك وان جوزوا التكليف بالمحال المعبر عنه
بالتكليف بما لا يطاق وان كان مراد المجوزين للتكليف التنجيزي انه ابتلائي ساذج بمعنى انه تكليف
بالفعل منجزا مع علمه بانتفاء شرطه ليعاقب على الترك ففيه ان الشرط المفروض عدم انتفائه
ان كان شرطا للوجوب التنجيزي كما هو المفروض فوجود التكليف التنجيزي بالفعل مع فرض انتفاء
شرطه الوجوبي غير متصور ولو ابتلاء اذ ذلك كاشف عن عدم كون الشرط شرطا فتدبر وبالجملة
لا يتصور الامر التنجيزي مع فقدان شرط الوجوب فان الامر حينئذ ليس بتنجيزي واما الشرط ليس بشرط
الوجوب مع انه عند فقدان الشرط كالوارث الحائض الحيض فقد اتفقوا على عدم التكليف والعقاب و
يحتمل ان يكون نزاعهم في هذه المسئلة ناشيا من نزاعهم في الصغرى وهو نزاعهم في ان الارادة هل
هي من شرائط الوجوب بمعنى ان العبد مضطر فيها او من شرائط الوجود بمعنى انها اختيارية للعبد فالاشاعرة
حكموا بالاضطرار فتكون هي عندهم من شرائط الوجوب والامامية حكموا بالاختيار فتكون هي عندهم من
شرائط الوجود والفريقان متفقان على ثبوت التكليف فيما كان عدمه من العقائد والاحكام وكون المكلف
فيها معاقبا على تركها فعلى مذهب الاشاعرة تكون التكليف بتلك الاحكام مع علم الآمر بانتفاء الارادة
من المكلف امر من الآمر مع علمه بانتفاء شرط الوجوب الذي هو الارادة ويكون معاقبا ايضا وعلى مذهب
الخاصة لا يكون كذلك فاذن اتفق الاشاعرة على جواز امر الآمر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ولا ما يترتب على
عدم جواز ذلك مع اتفاقهما على وجود التكليف والعقاب ولكن النزاع في الصغرى ويؤيد ذلك تكلمهم
على الجواز بانه لو لم يجز امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه لم يعص احد الحاجز الدليل ولكن ينقض ذلك ايضا
عدم مناسبة الثمرات المذكورة لذلك ويحتمل ان يكون نزاعهم هنا في جواز امر الآمر بالامر الحقيقي اللغوي اعم من الالزام
من كون التكليف توطينيا بان يكون الداعي هو التوطين مع قصد المعنى الحقيقي من اللفظ ومن كون التكليف
ابتلائيا ساذجا ويكون النزاع صغرويا لا ان النزاع بالتوطين بعض شذ لا انهم في الصغروي بعض آخر
منها والابتلائي بعض آخر منها ولكن يرد عليه انه اتفاقهم ظاهرا على جواز التوطين الا ان يوجه بما مر فقه
ظهر من جميع ما ذكرنا ان محل نزاعهم في المسئلة غير محرر على وجه كان ظاهرا في المراد في المقام ولكن مع هذا
احسن الاحتمالات واظهرها هو الاول والاخير فان الاخير فواضح واما الاول فلعدم ورود شيء عليه الا
الاشكال بلزوم التكليف بما لا يطاق اذ يمكن دفع تعدد العنوان بان هذا فرد من افراد التعليق وخصوصية
عنونوا عنوانا عليحدة وجعل بعضهم من مقدمات ما نحن فيه واما عدم ترتب الثمرات المذكورة فلاجل فسادها
في نفسها بل لا تتفرع على شيء من الاحتمالات واما اختيار البعض كالمدقق المذكور فيمكن التكلف تقريرا
لعدا التكلف في تعدد العنوان بما ذكرناه ولكن نحن لا نحقق محل النزاع لما نرى فيه من الاضطراب و
نجري في مقام الاشكال على كل واحد من الاحتمالات النقض والابرام ونحقق الكلام في جميع الاحتمالات
فتدبر في المقام فانه من مطارح الافهام ومزال الاقدام ثم ان في المقام اشكالا يرد على الاشاعرة وهو ان

بعد قولهم كلا كالامامية ببطلان التكليف مع علم الامر بانتفاء شرط الوجوب وقولهم بان
الارادة من شرايط الوجوب اذ العبد مجبور فيها فلا يكون لها صون العجز المرهبين للامتثال مكلفين
لانتفاء شرط الوجوب مع علمهم ايضا بذلك كالامر وبالجملة بعد اتفاقهم على الامرين اعني عدم وجود
التكليف عند علمهما بالمفقدات وكون الارادة من شرايط الوجوب يلزمهم القول بانتفاء التكاليف
عند عدم الارادة مع انهم متفقون بوجود التكليف فان قلت انهم ليسوا متفقين على عدم الجواز
عند علمهما بالمفقدات بل بعضهم يجوزه ايضا قلت ذلك فيما لو سبق علم الامر من زمان الفقدان
لا فيما اذا قارنه ايضا كما مر سلمنا انهم غير متفقين على ذلك ولكن جلهم يقول بذلك مع ان كلهم يقولون
بوجود التكليف وكون العبد مجبورا في الارادة فيرد عليهم التناقض ويمكن النقض عليهم بان كلامهم
فيما نحن فيه مبني على قولهم بعدم التكليف عند علمهما بالفقدان انما هو في غير الارادة من شرايط الوجوب لا فيها
ايضا فلا تناقض حتى يرد الاشكال على كلهم او جلهم ثم المقدمة الرابعة في الثمرات
التي ذكروها للنزاع في المسئلة وفرعوها على الخلاف فيها منها انتقاض تيمم من وجد الماء ولم
يمض زمان يتمكن فيه من الطهارة المائية او منع عنها مانع وعدم انتقاضه فانا لو قلنا بان امر الامر
مع العلم بانتفاء الشرط جائز فينفسخ التيمم وينتقض بمجرد وجود الماء اذ لو لم ينتقض بعد الامر بالوضوء لزم
تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطهارة الحاصلة بالتيمم فبعد الامر لا بد من انتقاض التيمم وارتفاع الطهارة
الحاصلة منه لئلا يلزم المحذور المذكور والحاصل لا بد اما من عدم وجود الامر بالوضوء او من عدم
بقاء الطهارة الترابية والمفروض وجود الامر فينتقض التيمم للمحذور المذكور وان قلنا بعدم
جواز الامر مع علمه بانتفاء الشرط فلا ينتقض التيمم اذ لا امر بالوضوء ولا داعي لانتقاض التيمم وهو
الطهارة وقد يتمسك بعض في صحة التيمم مضافا الى عدم جواز امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط باستصحاب
ايضا فلو على الصحة ولذا وانت تعلم ان هذه الثمرة ليست بجيدة نظرا الى ان كلا من القول بالجواز والعدم
اعم من صحة التيمم والانتقاض فيمكن صحته وكذا انتقاضه على القولين فلا تكون الثمرة ثمرة القولين اذ
لا يلائم القول بالجواز للانتقاض والفساد والقول بالعدم للصحة وعدم الانتقاض اما عدم استلزام القول بالجواز
للانتقاض فبوجوه الاول ان المستلزم لبطلان التيمم وجود الامر لا جوازه ولا نسلم ان كل جائز واقع اللهم الا ان يقال
انه لما جاز وجود الامر فيحتمل اطلاق الامر بالوضوء او عمومه لتلك الحالة ايضا فعلى القول بالجواز الامر موجود كما انه جائز
ولا وجه لتخصيص الامر المذكور واما على القول بعدم الجواز فلا يتعين صرف الامر الى غير تلك الحالة لوجود دليل من الخارج على
لزوم الصرف الثاني ان لزوم تحصيل الحاصل ممنوع نظرا الى انه يلزم اذا كان التيمم رافعا للحدث كالوضوء لا مبيحا للصلوة
والاظهر انه مبيح والوضوء رافع فح لا تلازم بين وجود الامر بالوضوء وبين انتفاء التيمم اذ لعل الغرض من الامر
بالوضوء رفع الحدث لا اباحة الصلوة فلا يلزم تحصيل الحاصل ولو كان التيمم مبيحا او رافعا فالثالث
سلمنا انهما مبيحان او رافعان ولكن لا نم لزوم تحصيل الحاصل لو بقي اثر التيمم مع حدوث الامر بالوضوء وحصوله
ايضا لان ذلك انما يلزم لو حصل المامور به بالامر بالوضوء وهو الطهارة المائية حين وجود اثر التيمم لكن يحتمل
انه يحتمل ان يكون بمجرد وجود تمام الوضوء اي حصوله رافعا لاثر التيمم لا بمجرد الشروع فيه فح يجوز ان يحصل بالشروع في
الوضوء مقدما على التيمم فح انه بمجرد تحقق الوضوء في الخارج ينتفي اثر التيمم لا بالشروع فيه فاذن يكون كل منها

مثلا سببا للصلوة

مثلا سببا للصلوة ويكون تحقق الوضوء في الخارج ناقضا للتيمم فزمان وجود المامور به بالامر بالوضوء انما هو بعد تمام
الوضوء وان كان زمان الامر مقدما على زمان المامور به والحاصل ان بطلان التيمم يقارن مع تحقق الوضوء فيكون الشخص
مامورا بالوضوء وح متيمما ايضا اذ نقضه مشروط بوجوده والمفروض عدم الوجود لعدم التمكن ويكون نفس التمكن من
الوضوء بحكم الشرع ناقضا للتيمم ثم خرج منه صورة ما مضى من الوقت مقدار التمكن من الوضوء ثم زال التمكن اذ قد
ثبت بالاجماع كون نفس التمكن في هذه الصورة ناقضا واما فيما نحن فيه فلعل الناقض هو
تحقق الوضوء لا مطلق التمكن فتلخص مما ذكرنا انه لا تلازم بين القول بالجواز وبين القول بالفساد
من حيث هما اذ يثبت ذلك بدليل خارج كالاجماع ونحوه خروج عن محل الثمرة واما عدم استلزام القول
بعدم الجواز للصحة فلان المراد بالاستلزام المذكور اما اثباته بالدليل الخارجي فهو خارج عن محل الثمرة
واما اثباته باستلزام ذلك القول للصحة ذاتا ومن حيث هو مع قطع النظر عن الادلة الخارجية فهو
ممنوع لانه لا تلازم بينهما اصلا اذ يحتمل وجود مانع آخر عن الصحة كان يكون نفس وجود الماء ووجوده
ناقضا كما تدل عليه الاخبار وذهب اليه اكثر الاصحاب فان تمسك باصالة عدم المانع او
باستصحاب الصحة فقد خرج عن محل الفرض وهو اثبات الاستلزام بينهما من حيث هو واما اثبات
ان القول بالجواز يستلزم الفساد وان القول بعدم الجواز لا يستلزم حتى يكون ذلك ثمرة للنزاع واذا لم
يستلزم القول بالعدم الفساد فيمكن اثبات الصحة بدليل آخر من انضمام اصل ونحوه فهو فاسد
اذ نحن قد اثبتنا ان القول بالجواز اعم من الصحة والفساد وانت اذا عرفت ان القول بعدم الجواز
اعم من الصحة والفساد فصار كل منهما اعم من الصحة والفساد وح يجري استصحاب الصحة على القولين
وكذا اصالة عدم المانع واستصحاب الصحة فلا تترتب الثمرة واما التمسك في اثبات الصحة بالاستصحاب فهو
ايضا فاسد من وجوه الاول ان الاستصحاب المذكور غير جار في المقام للقطع بانتفاء المستصحب وهو صحة
الدخول في الصلوة مع هذا التيمم اذ بعد وجدان الماء وظن التمكن يمنع من الدخول في الصلوة اتفاقا فكيف يستصحب
الصحة التي هي بمعنى جواز الدخول في الصلوة الثاني انه على فرض تسليم جريان الاستصحاب نظرا الى ان وجوب
المنع من الدخول في الصلوة من جهة وجدان الماء لا ينافي اباحة الدخول من جهة نفس التيمم من حيث هو كما لو كان المتيمم
متوضئا وكان ثوبه نجسا فلا يجوز له الدخول في الصلوة لكن من جهة النجاسة لا من جهة عدم الاباحة من حيث الوضوء
وفيما نحن فيه من هذا الباب فاذا زال المانع من جهة ظن التمكن من الماء جاز الدخول من حيث التيمم كما لو زال النجاسة
في المثال المفروض نقول ان الاستصحاب معارض باستصحاب المنع الموجود سابقا اذ يحتمل كون المنع من جهة نقض
وجود الماء التيمم فيستصحب المنع لان المنع ح يكون واقعيا كما انه ظاهري ايضا واذا احتمل كون المنع واقعيا ح
الاستصحاب المنع المتحقق في الجملة الذي هو الامر مما هو كونه ظاهريا او واقعيا ايضا فهذا الاستصحاب
اقوى لانه متاخر عن التيمم ووارد عليه الثالث سلمنا عدم تقدم استصحاب المنع غاية ما في الباب التعارض
والتساقط فيبقى الحكم بالصحة خاليا من الدليل ويكون اصالة الاشتغال سليما عن المعارض فلا بد من تجديد التيمم
هذا ولكن لا يخفى ان استصحاب الصحة جار واستصحاب المنع باطل من وجوه احدها ان استصحاب حرمة
الدخول ان المنع عن الدخول في الصلوة اما ظاهري فقط واما واقعي وظاهري معا وعلى التقديرين المنع الظاهري
يتيقن انه بعد عدم التمكن قطعا بزوال المنع الظاهري واما المنع الواقعي فلا ولكان مشكوكا فيه كالنجاسة

الذاتية في العنوان المشكوك على شرطيته بعد تولده وثانيهما ان الشك بالنسبة الى المنع الواقعي سار وكذا
فيه ليس بحجة وثالثهما انه على فرض تعارض الاستصحاب المنع يكون الاستصحابان متعارضين واستصحاب
مقدم لكونه مزيلا لاستصحاب المنع هذا ولكن الحق ان كون استصحاب الصحة مزيلا ثم بل كل منهما مزيل للآخر و
لكن بناء العرف على تقديم استصحاب الصحة فتدبر ومنها لزوم القضاء على المكلف اذا دخل عليه الوقت ثم
حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة على القول بان امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط جائز وعدم
لزومه عليه على القول بعدمه وفيه ان هذه الثمرة ايضا ليست بجيدة لانا نمنع الملازمة من الطرفين بمعنى انه
لا يستلزم الجواز وجوب القضاء ولا عدم الجواز عدم وجوبه اما عدم استلزام الجواز للوجوب فلان وجوب القضاء
اما بفرض جديد كما هو الحق او هو تابع للاداء كما قال به بعض العلماء ان قيل بانه تابع للاداء فلا ينتج عدم
وجوب القضاء في المثال المفروض وان قلنا بجواز الامر المفروض وتوقف الامر المتعلق بالحائض في
المثال اما تنجيزا او تعليقا على معلق على وجود شرط الوجوب كان يقول يجب عليك الصلوة في الوقت المخصوص
ان لم تصر حائضا او حائضا وتمكنت من الاتيان بها ان كان الثاني فعدم وجوب القضاء ايضا ظاهر لان الاداء
لم يصر واجبا حتى يجب قضاؤه وبعده وان كان الاول فالامر اما ابتلائي صرف واما توطيني على الاجر فعدم
وجوب القضاء ايضا ظاهر اذ المكلف اما قد اتى بالتوطين واما لم يأت به ان كان قد اتى به في وقته فلا معنى
القضاء وان كان لم يأت به حتى خرج الوقت فلا يتصور ح قضاء فعل التوطين اي شيء القضاء اذ الامر للتوطين
والامتحان وهو انما يتصور حيث جهل المأمور بارادة التوطين وعدم ارادة نفس الفعل والا فلا يتصور الامتحان
بعد خروج الوقت وعلم المكلف بان المقصود كان هو التوطين فلا يتصور التوطين حتى يجب على المكلف القضاء
للتوطين واما على الاول فنقول ان من جملة مدارك القائل بان القضاء تابع للاداء هو الاستصحاب
وهذا لا يتصور فيما نحن فيه اذ الامر على فرض وجوده انقطع بعد حصول فقدان الشرط بالاتفاق
فكيف يستصحب ومن جملتها ان الامر بالاداء ينحل الى امرين امر بالكلي من حيث هو وامر بخصوص الفرد
واذا زال الفرد المخصوص اختيارا او لمانع فيبقى الامر بالكلي ويجب الاتيان به فالقضاء تابع للاداء
وانت ترى بان وجوب القضاء من حيث تبعيته للاداء من جهة هذا المدرك لا يتم فيما نحن فيه
ولا يختلف ذلك باختلاف القولين في نزاعنا هذا فان من يقول بوجوب القضاء من تلك الجهة
لزم الاتيان بالكلي بعد عدم الاتيان بالفرد المخصوص سواء قال بجواز امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه
او قال بعدم الجواز فان الكلي مأمور به منجزا وشرطه موجود فيجب الاتيان به على القولين وان قيل
بانه بفرض جديد وليس تابعا للاداء فالجواز عند من يمنع استلزام القول بعدم الجواز لعدم وجوب
القضاء واحد وهو ان النسبة بين وجوب الاداء ووجوب القضاء عموم من وجه يجتمعان تارة ويفترقان
اخرى مادة الاجتماع وجوب قضاء صلوة الظهر مثلا على من تركها مع الامكان بلا اتيان بها عمدا و
الافتراق من جانب الاداء وجوب صلوة العيد اداء لا قضاء ومن جانب القضاء وجوب قضاء صلوة
الظهر مثلا على من استوعب نومه تمام الوقت اذ يجب عليه القضاء لا الاداء فوجود الامر بالقضاء لا
يستلزم وجود الاداء ولا عدمه وجوده يستلزم عدمه فوجود الامر هنا لا يستلزم وجود القضاء بل يجوز
عدمه وكذا عدم وجوده لا يستلزم عدمه فلا ثمرة في البين بل لا بد من ملاحظة دليل خارجي فانه يتم قولهم

اتفق المرة

اتفق فانه لا شك انه يجب قضاؤه سواء وجب الاداء ايضا كالظهر في المثال ام لا كقضاء النائم وما يشتمل
لا يجب سواء وجب الاداء ام لم يجب فان قلت سلمنا ما ذكرت من النسبة بينهما ولكن مع هذا يمكن القول بظهور
وجود الثمرة المذكورة على القول بعدم تبعية القضاء للاداء بعد ما كان المتمسك فيه الاستقراء قلت
ان الثمرة ح ايضا غير صحيحة نظرا الى ان الاستقراء الحاصل الدال على تبعية القضاء بعد عدم الاتيان بالاداء
مركب من صورة وجود الامر بالاداء ومن صورة عدم وجوده كامر المستوعب نومه للوقت بالقضاء مع عدم
القضاء عليه واذا كان الاستقراء لوجوب القضاء اعم من صورة وجود الامر بالاداء فلا يثمر ذلك الاستقراء
فيما نحن فيه لا ترجح بالترجيح على القولين اعني الجواز وعدمه الحكم بوجود بوجوب القضاء اذ الاستقراء حكم به
مطلقا سواء كان الامر بالاداء موجودا ام لا كما لا يخفى فان قلت ان مورد الاستقراء انما هو في صورة
وجود الامر بالاداء لا مطلقا قلت ان كان كذلك فنحن ايضا نقول بان مورد الاستقراء والغلبة انما هو صورة
وجود الامر حال كون المكلف واجدا للشرائط واما وجوبه مع وجود الامر بالاداء حال كون المكلف فاقدا
لشرط الوجوب في الاداء فلم نر له مثالا واما ما نحن فيه فهو اول الكلام نعم ان كان دليل القائل بان
القضاء تابع للاداء هو عدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام او الاخبار المتضمنة للنهي عن يجب القضاء
الاشارة اوان الوقت كاجل الدين لكانت الثمرة صحيحة فيما نحن فيه ولكنك خبير بان الاولين من الثلثة
ما تمسك بها احد من العلماء في الاستدلال على تبعية القضاء للاداء فلا قول بالتبعية من هذه
الجهة مضافا الى ان العموم ذكروا تلك الثمرة مطلقة مع اتفاقهم الا نفر قليل على نفي القول بان
القضاء تابع للاداء متمسكا بتلك الادلة الثلثة كما لا يخفى ومنها لزوم الكفارة وعدمه على من
افطر في نهار رمضان عمدا ثم حصل له المسقط لوجوب الصوم وانكشف له عدم وجود شرط الوجوب
في الواقع كالمرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري او حيض او
نحو ذلك فان الكفارة يلزم على قول المجوزين ولا يلزم على قول المانعين للجواز وفيه اولا ان
هذا مبني على القول بتبعية الكفارة للوجوب ثم او يكون ثابتا بامر جديد والا على القول بتبعيتها
للوجوب الذي لم يسقط من قبل نفسه فلا تفريع اذ لا خلاف في سقوط الوجوب بعد انتفاء شرط التكليف
وقد يقال بعدم صحة التفريع على القول بكون وجوب الكفارة بالامر الجديد ايضا لان وجوبها
ح من جهة الامر الجديد دون الاصل حتى يتفرع عليه وان ورد عليه بانها وان كانت بامر جديد لكن
ليس الامر مطلقا بل هو مقيد بوجوب الاصل غالبا او دائما وثانيا ان هذا التفريع صحيح اذا علم
بان الكفارة مترتبة على الصوم المكلف به حقيقة على تقدير كون النزاع في التكليف الحقيقي وعلم بانها
مترتبة على الصوم المكلف به اعم من ان يكون بالتكليف الظاهري ام الحقيقي فاما لو قيل بانها الجزاء
على المخالفة وعدم العزم بالصوم حيث يعلم عدم التكليف ويكون بحسب ظنه مكلفا به فالكفارة
ح لازمة مطلقا اي على القولين لثبوت المخالفة وعدم العزم على قول الامامية والاشاعرة في المفروض
فلا يصح التفريع ولا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لاجل فعل
فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف بين
الاصحاب وقد اعترض عليه بان القادح في التفريع هو العلم بان النبي وجوب الكفارة هو المخالفة وعدم

العزم واما بدونه فيجب بناء على ظاهر البين ولا شك في صحة التفريع على ظاهره الا بفرض نادر او معدوم
وقد ينظر نظرا الى ان لزوم الكفارة لا يتجه اما لاجل حصول المعصية والمخالفة وعدم العزم فهي حاصلة
على القولين من الجواز والعدم لما تقرر من ان القائلين بعدم الجواز كالامامية يقولون ايضا بوجود
التكليف الظاهري ولزوم الامساك وان لم يقولوا بالتكليف الواقعي فلا بد من الكفارة على قولهم
ايضا لحصول المخالفة والمعصية فلا يصح التفريع واما لاجل الاخبار والايات الدالة على لزوم الكفارة
على من افطر الصوم في نهار رمضان مثلا فلا ريب ان تلك الاخبار والايات وان كانت ظواهرها لزوم
الكفارة على من افطر الصوم المأمور به الواقعي ولا يشمل التكليف الظاهري الذي يعمل به الخاص مثل
ما نحن فيه الا ان الحق انه كما ان ظواهرها ذلك كذا ظواهرها صورة وجود شرائط الوجوب لا مطلق
الامر الواقعي وان لم يوجد شرط الوجوب فلا يجب الكفارة حتى على القولين نعم لو وجد خبر دل على
ان الكفارة لازمة على من ترك الصوم الواقعي وان لم يوجد شرط الوجوب ليتم الثمرة المذكورة لكنه
مجرد فرض لا وجود له ومنها لزوم قضاء الحج وعليه لو منع من الحج في العام الاول ثم مات
او تلف المال فلا قضاء على القول بعدم الجواز ويجب القضاء على القول بالجواز وتمام تقريبه وجه
عدم صحة هذا التفريع ومنها ما يختص بالاشاعرة وهو انه يلزم لزوم عدم وجود التكليف
على العاصين والمخالفين منهم فانهم بعد ما قالوا بان الارادة من شرائط الوجوب لو لم يجوزوا
امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه يلزمهم القول بان غير المريدين للتكاليف غير مأمورين وغير مكلفين
مع انهم اتفقوا على وجود التكليف على العاصين ولكن لما قالوا بجواز امر الآمر مع العلم بانتفاء
شرطه اندفع عنهم هذا المحذور وفيه ان هذه الثمرة ليست من ثمرات المسألة بل ثمرة مسألة جواز
التكليف بما لا يطاق الذي يقول به الاشاعرة مع ان كلامنا انما هو في صورة جهل المأمور واما
في صورة علمه كالآمر فهم ايضا كلا او بعضا قالوا بعدم الجواز ولا مرية في ان الارادة كانت
فلا يمكن لهم باجمعهم تجويز الامر مع العلم بانتفاء الارادة مع القول باشتراط ارادة العبد في الارادة
حتمية نعم عنهم المحذور والايراد كما ان الاشاعرة اليه وان خصصت قولهم بعدم جواز امر الآمر عند
علمهما بالعقلات بغير الارادة كما تقدم فنقول لا يكون حينئذ ذلك ثمرة للمسألة المبحوث عنها اذ الكلام
في صورة جهل المأمور كما قلنا فهذا يخرج عن ثمرة محل النزاع ومنها انه لو دخل الوقت
المقدر للواجب فالاشاعرة ما لم يقولوا بوجود التكليف بمجرد دخوله لان شرط الوجوب اما موجود
او غير موجود وعلى التقديرين هم مكلفون ويجب عليهم الاقدام واما الامامية فلما لم يعلموا بمجرد
دخول الوقت وجود التكليف لاحتمال عدم وجود شرط الوجوب فلا يجب عليهم الاقدام لعدم
العلم بالوجوب وفيه ان الامامية ايضا بعد ظن التمكن يقولون بلزوم الاقدام كالاشاعرة لان
هذا الظن عندهم حجة ومثبت للتكليف الظاهري ومنها انه اذا دخل الوقت وقطع المكلف بان
شرط الوجوب ينتفي بعد مضي زمان من الوقت كاربع ركعات مثلا وظن ايضا بانتفائه في ذلك الزمان
الذي يسع الركعات يجب القطع بانتفاء الشرط بعد انقضاء هذا القدر من الزمان يصير وقت الواجب على فرض
الوجوب مضيقا ولكن عند حصول الظن بعدم التمكن في ذلك الزمان ايضا يتفرع على هذا احدها

الا بعد

ان يوجد من الخارج دليل على ان ذلك الظن بالعدم قائم مقام العلم بفقدان الشرط وثانيها ان
يوجد من الخارج دليل على ان ذلك الظن لا اعتبار به ويجب العمل باحتمال الامكان وباحتمال وجود الشرط الذي
هو الموهوم وثالثها انه لا يوجد من الخارج دليل على احد الطرفين ففي الصورة الاولى لا يجب الاقدام
على العمل على القولين من جواز الامر وعدمه وفي الثاني يجب الاقدام على القولين وفي الثالث يتفرع
المسألة على شأننا هذه فان قلنا بجواز الامر حتى مع علم الآمر بانتفاء شرط الوجوب كما يقول به الاشاعرة لزم
الاقدام مترجيا للدخول اذ الشرط في الواقع اما منتف او موجود وعلى التقديرين الاشاعرة قالوا بجواز الامر
فالتكليف يصير معلوم الوجود ويجب الاقدام واما على القول بالعدم كقول الامامية فيشك في وجود التكليف
للشك في الامكان وعدمه ولا يعلم بوجود التكليف الواقعي لاحتمال فقدان الشرط في الواقع ولا الظاهري لاحتمال
قيام الظن بالفقدان مقام العلم بالفقدان واذا شك في الوجوب فاصالة البراءة تقتضي العدم فلا يجب الاقدام
على الامامية ويجب على الاشاعرة وفيه ان هذا مجرد فرض لا وقوع له لوجود الدليل على احد الطرفين كما سيظهر
ومنها انه على فرض كون النزاع في الاشتراط في الثاني يكون كل من الاشاعرة والامامية متفقين على وجود
التكليف على الشخص في يوم رمضان ظانا التكليف جاهلا بانتفاء الشرط فلو افطر في الصبح ثم جن او حاضت
بعد الظهر لكان عاقا عند الفريقين ولكن عند الاشاعرة لمخالفة الصوم الواقعي المأمور به وعند الامامية بترك
الركعتين والعمل بالمعتقد ويكون العقاب على الشخصين اقل من العقاب على ترك الفعل المأمور به واقعا ويكون
هذا ثمرة بين القولين وفيه انه لا فرق في العقاب بين ترك العمل بالمعتقد وبين ترك العمل على نفس الفعل وان
العقاب على ترك العمل بالمعتقد يختلف باختلاف المعتقد وليس لمخالفة العمل بالمعتقد مقدار معين من العقاب
ولا يكون اقل من العقاب على ترك نفس الفعل هذا ولكن يمكن ان يقال يكون ترك الشخصين على الفعل الذي اوجبه
او تركه كبيرة على قول وليس بمعلوم انه كبيرة على قول آخر فلا يبعد القول بوجود الثمرة بعد القول بعدم كونه
كبيرة في الفسق والعدالة وقد ذكر للمسألة فروع كثيرة اكثرها لا يخلو من المناقشة فالحق ان الثمرة
لا تظهر الا في مثل النذر والعهد واليمين والظهار فلنقتصر في هذا المقام فانه من مطارح الافهام المعتمدة
الثالثة اعلم ان الاصل في مسألتنا هذه مع الاشاعرة وقد مر ان المراد بالاصل هنا القاعدة المأخوذة
من بناء العقلاء بل العلماء فان بناءهم فيما لو شك في امكان شيء وامتناعه على ترتيب الامكان عليه
من هذا الباب قولهم عدم الدليل دليل على عدم الجواز ودليل على الجواز ولا بيان منهم احد بانه دليل على العدم (اي عدم الجواز)
وقد يتمسك في حجية هذا الاصل بالغلبة فان المقصود هنا العقل بالنسبة الى الوجود الخارجي اقسام فانه واجب
وممكن بالامكان الخاص وممتنع فالممكن مع قسمي الواجب الممكن والمراد بالجواز فيما نحن فيه مقابل الامتناع
والظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه ان كون مسلك العاملين بهذا الاصل هو الغلبة مستبعد فان
هذا الاصل مما يعمل به الكل والظان ذلك ليس الا لاجل بناء العرف والعقلاء واذا عرفت المقدمات
فاعلم ان نزاع القوم وتشاجرهم في المقام ان كان في جواز الامر والتكليف الحقيقي من الآمر العالم بانتفاء شرط
الوجوب فالحق مع المانعين لوجوه الاول لزوم اللغو والعبث وهو ممتنع من الحكيم فاذا اراد الوقوع مع علمه
بعدم القدرة عليه وعدم شرط الوجوب الثاني انه اذا علم في شيء عدم شرط الوجوب لم يعقل طلبه بشرط
وجود الشرط وتحبيبه ثم اخرى اذا علم عدم الشرط في التكليف المشروط لا يتصور طلبه بشرط وجوده كما مر الثالث

انه لو جاز الامر الحقيقي مع العلم بعدم الشرط في التكليف المشروط للزم اما عدم اشتراط الامكان في التكليف
او خروج الشرط عن الشرطية وكلاهما باطل لو لزوم التكليف بما لا يطاق وبعبارة اخرى لو جاز ذلك للزم
التكليف بما لا يطاق وهو مما حكم ببطلانه العقل والنقل قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي
الوسع دون الطاقة فكيف يصح التكليف بما فوق الطاقة بل الشرع دليل على عدم التكليف بالامر كيف بما لا يطاق وقال الله
الملة السمحة السهلة ولئن كان نزاعهم في التكليف التوطيني بان يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وكان
الداعي هو التوطين فالحق مع المجوزين لما مر من عدم اباء العقل عن ذلك عادة وانه واقع يصح لغة ايضا و
انه حقيقة وتوهم استلزامه التكليف بالمحال في الفاظ ضعيف لمنع الاستلزام ومع تسليم اللزوم نمنع بطلانه
اذ قبح كل تكليف بالمحال حتى الواقع في المطلوب كهذا التكليف غير مسلم وما قال به العميدي من لزوم الخطاب بالنزاع
ارادة خلافه نظرا الى ان التلفظ من الخطاب يكون بنفس الفعل مطلوبا بالذات في المتكلم اراد خلافه بلا قرينة وهو قبيح
ارادة كل خلاف ظاهره نعم هو مسلم فيما اريد من اللفظ خلاف الظاهر بمعنى انه اريد منه معناه
المجازي بلا قرينة عليه لا في زمان الخطاب ولا في زمان الحاجة واما ارتكاب هذا النحو المفروض من خلاف
الظاهر فليس معيبا لمجازية جائز من كون هذا القسم من التوطين حقيقة مضافا الى ان القرينة في المقام
الحاجة موجودة وقبح تأخير القرينة والبيان عن وقت الخطاب ثم لو هو شايع في العرف والعادة
ان كان نزاعهم في التكليف التوطيني لكن بان يراد نفس التوطين من حاق اللفظ مجازا فالحق مع المجوزين
الجواز العقلي واما من حيث الجواز اللغوي فالحق عدم الجواز لما مر مفصلا واجاب الله بلزوم تأخير
البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وان كان نزاعهم في التكليف الابتلائي الناشئ بان يكون
التكليف في الواقع في مثل الامر بالصوم لمن حاضت بعد الظهر بالصوم الواقعي التمام فالحق فيه ايضا عدم الجواز نظرا
الى لزوم التكليف بما لا يطاق في صورة علم الامر بانتفاء الشرط مع التكليف بالصوم التمام
الواقعي لحائض في رمضان مأمورة بالتوطين ومعاقبة على ترك التوطين لو افطرت ثم حاضت لا على ترك
الصوم الواقعي وان كان نزاعهم في جواز امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط بالتفسير شرط كان كونه شرطا للوجوب محل
الخلاف كالارادة فان الاشاعرة قائلة بالاضطرار فيكون عندهم شرطا للوجوب ومع ذلك جوزوا امر الامر مع
العلم بانتفاء الشرط الوجوبي اذ الامامية قائلة بالاختيارية فهي من شرائط الوجود ومع ذلك التكليف عند عدم
الارادة موجود اذ هي ليست من شرائط الوجوب فالحق منزلة الكبرى اعني وجود التكليف مسلم عند عدم
الارادة كما هو المتفق عليه بين الفريقين ولكن الصغرى اعني كونها اضطرارية وشرطا للوجوب ممنوعة ولو كانت
اضطرارية وشرطا للوجوب فالكبرى اعني وجود التكليف حينئذ ممنوعة وان كان نزاعهم في جواز امر الامر مع علمه بانتفاء
الشرط في اثبات الجواز بطريق الايجاب الجزئي فالمانع يمنع جوازه مطلقا في جميع الاقسام المذكورة
الى هنا والمانع يريد اثبات الجواز في الجملة فالحق فيه هو التردد بين الاحتمالات السابقة فان اراد
المجوز الاثبات في الحقيقي والتوطيني المجازي والابتلائي الناشئ والشرط الذي كونه شرطا وجوبا محل
الخلاف فهو ممنوع لما مر مفصلا وان اراد الاثبات في التوطيني بان يكون الداعي هو التوطين فهو مسلم بمعنى
ان الحق الجواز هنا كما انا ان النزاع في التكليف التنجيزي واما اذا كان نزاعهم في التكليف التعليقي
الذي هو ايضا احد الاحتمالات بل ذهب بعض الى كونه محلا للنزاع فان كان مراد المجوز لا امر الامر مع



التنجيز تم

العلم بانتفاء الشرط الامر التعليقي في الظاهر والحقيقي في الواقع بان يريد الامر مع علمه بانتفاء شرط الوجوب
الوقوع وصدور المأمور به عنه في الخارج وكان غرضه من الامر ذلك فالحق ايضا عدم الجواز كالحقيقي
التنجيزي للزوم السفه ونحوه مما مر من المفاسد المذكورة لعدم جواز ارادة الحقيقي التنجيزي مع العلم بانتفاء شرطه
ان كان مراده اثبات جواز التعليقي التوطيني الحقيقي بان كان اللفظ حقيقة وكان الداعي التوطين فالحق
الجواز لما مر وان كان مراده اثبات التعليقي التوطيني المجازي على القسم الاخر من التوطيني فالحق عدم
الجواز لعين ما مر فتدبر وان كان مراده الجواز في الابتلائي الناشئ بان قال الامر لغافل قد تمكن من صوم
العام بالتفصيل مع جهل المأمور بذلك صم اليوم ان كنت قادرا وكان غرضه من الامر العقاب على ترك
الصوم المأمور به في الواقع فالتحقيق فيه هو ان يقال ان الامر مع هذه الحالة المذكورة اما ان يريد
الامر العقاب على المكلف ان ترك الصوم المواخذ في الواقع اختيارا بان كان الداعي لو بلا امره الحالة الغائية
امره هو ان يعاقبه على الترك الاختياري وكان هذا في نظره اذا امره مع العلم بانتفاء شرط الوجوب
انتفاء التمكن عن المأمور به انما هو فاسد جدا وغلط قطعا لان قصد ذلك من الامر بعد علمه بعدم
التمكن وفقدان شرط الوجوب عبث وسفه وقبيح في العرف والعادة اذ الامر يعلم بان تركه ليس باختياري
ان الترك الاختياري لا يمكن صدوره عنه لفقدان التمكن دائما فكيف يقصد منه من الامر ذلك
اما ان يريد من الامر العقاب على الترك وان لم يتمكن المكلف من الفعل فهو ايضا فاسد قطعا وفي ذلك
العقاب قبح بصريح العقل اذ المكلف اما ترك اختيارا او اضطرارا وعلى التقديرين هو معاقب
ان الترك عند فقدان التمكن لازم والعقاب على الترك الاضطراري ايضا موجود فلا يتخلف العقاب
الامر التعليقي فيكون العقاب تنجيزيا وكون العقاب تنجيزيا لا يمكن الا مع تنجيز الخطاب
التكليف وهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق فيكون ذلك فاسدا بعين ما مر في الابتلائي الناشئ التنجيزي
ان كان مراده ان التكليف التعليقي مع العلم بانتفاء الشرط الذي كونه شرطا للوجوب محل
النزاع جاز فالكلام فيه ما مر بعينه في التنجيزي وان كان مراده اثبات الجواز في الجملة في مقابل السلب الكلي فالتحقيق فيه
التنجيزي فهذا القسم بعينه وحاصل الكلام منا ومن المقام الى هنا انه لو كان التكليف توطينيا بان يكون
الداعي هو التوطين فالحق الجواز سواء كان التكليف تنجيزيا او تعليقيا واما لو كان التكليف سوى
التوطيني فالحق عدم الجواز بالتفصيل الذي مر سواء كان التكليف تعليقيا او تنجيزيا ثم لا يخفى عليك
ان ترديدنا محل النزاع بين المذكورات انما هو لاجل الاخذ بالمتيقن والا فالظاهر كون النزاع في الابتلائي
الناشئ التنجيزي وان القائل بالنزاع كما يشهد به الاستدلال بالتكليف بما لا يطاق ولكن كيف كان النزاع
ان عند علم المأمور بوجود شروط الوجوب وعلمه بعدم وجودها لا اشكال في البين في خروجهم عن محل
النزاع وان قال البعض بان مع علم المأمور بفقدان شرط الوجوب ايضا يكون في محل النزاع ولكن
ادعى بعض اخر الاجماع على خروجه عن محل النزاع في مسئلة جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط انما
الاشكال والخلاف في صورة جهل المأمور مع علم الامر بانتفاء الشرط الوجوبي فحينئذ نادعا في انه لا يمكن
الامر بالواجب حين وجود الشرط لكون ذلك الواجب محبوبا حسنا فهل يجوز الامر ايضا في صورة علم الامر بعدم الشرط
الشرط مع جهل المكلف بالانتفاء حتى يكون ذلك الواجب ايضا واجبا من دون اشتراطه بالشرط

الوجوب الذي كان شرطا في صورة العلم من المامور بعدم الانتفاء او لا يجوز لا بمعنى انه يقول لا لانه
انه مامور عند فقدان الشرط الوجوب بنفس الفعل مع فرض كون ذلك الشرط شرطا للوجوب في هذه
الصورة ايضا اذ مع تسليم كونه شرطا للوجوب حتى عند الجهل فكيف يتصور القول بوجود التكليف مع
انتفاء الشرط اذ لو وجد التكليف يلزم خروج شرط الوجوب عن الشرطية ويلزم خلاف الفرض فكيف يقول
الاشاعرة ان ذلك الشيء مع كونه شرطا للوجوب يكون المامور عند فقدانه ايضا مامورا فان فساد ذلك
اظهر من الشمس وابين من الامس فكيف يتصور التفوه بذلك من الاشاعرة مع انه تمام تفوه به احد من
الجهال فالاشاعرة يقولون بجواز التكليف عند فقدان الشرط بامر مطلق لا بامر مشروط بذلك
الشرط ولكن نحن نقول ان ذلك لا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق فيما اذا انتفى شرط الوجوب كالقدرة وهم لما جوزوا
التكليف بما لا يطاق قالوا بالجواز محتجة المجوزين معظم امور الاول انه لو لم يجز لما وقع وقد وقع وذلك
ان الوقوع اخص من الامكان اما اخصية الوقوع من الامكان فظ واما الوقوع فلانه تع قد امر ابرهيم ع بذبح ولده
اسمعيل ع مع علمه تع بانتفاء الشرط ولذا لم يكن عدم صدور الذبح منه ع عن معصية ولا عن اختياره
اما كونه مامورا به فلانه لولاه لم يعلم الخليل وجوب الذبح ولم يقدم على قتله ولم يحتج الى فداء والحاصل
انه لو لم يجزم بعلم الخليل وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقيده وهو عدم النسخ وقد علم قطعا وانه
على قتله ولم يحتج الى فداء وتقرير الجواب عن ذلك يحتاج اولا الى الاشارة الى المحتملات المتصورة في الامر
المتعلق به ع في بادي النظر ثم الجواب عنه على وجه يكشف الحجاب عن المرام فنقول ان المحتملات في قضيته
كثيرة احدها كونه مامورا بنفس المقدمات بان اوحي اليه تع بانه يجب عليك الاتيان بمقدمات ذبح
ولدك ولا ينافيه الفداء لانه لا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى فلعلها لما ظنه من انه سيؤمر
به من نفس الذبح ايضا او من المقدمات المتروكة العزم المامور بها وكذا لا ينافيه الاشفاق والفزع لجريان
العادة بالامر بالذبح بعد الامر بمقدماته فكان يتوقع ذلك ويعرف حكمه من عادته احسن جزعه لاشفاقه من ان
يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك ويؤيد هذا الاحتمال ظاهر قوله تع قد
صدقت الرؤيا ولا ينافيه قوله تع حكاية عنه ع اني ارى في المنام اني اذبحك لانه لو لم نقل بان
الاشتغال بالمقدمات القريبة للذبح يصدق عليه انه يذبح كما يرى انه يقال فلان يذبح الغنم حين
امر السكين بحلقومه فلا اقل من كونه مجازا شايعا متداولا عند العرف والعادة وثانيها
ان يكون المامور به هو نفس الذبح وتدافيه الخليل ع ولكنه كلما قطع التحم ولعل هذا ظاهر بعض
الاخبار ويؤيده ظاهر قوله تع حكاية عنه ع اني اذبحك والاشفاق والفزع والجزع بحاله والفداء
لعلها عن اذهاق الروح ويوافقه ايضا ظاهر قوله تع قد صدقت الرؤيا بحيث انه لا ينافيه وثالثها
ان يكون مامورا بالذبح بان خوطب به اذبح ولدك ولكن الداعي هو التوطين وكان لفظ الامر حقيقة
فيكون الامر توطينيا بخلاف الاولين ورابعها ان يكون المراد من الامر هو نفس التوطين مجازا
بمعنى ان يراد من لفظ الامر التوطين مجازا فيكون التكليف حقيقيا بالمال والفرق بين هذا الاحتمال و
الاولات فالاول كان المامور به اولا هو المقدمات على ما [illegible] الخطاب فيخرج من الابتلاء والتوطين
بتمامه بخلاف هذا الاحتمال فانه قسم من التوطين وخامسها ان لا يكون امر ولا تكليف في حقه ع بوجه

من الوجوه الاربع

من الوجوه الاربعة المذكورة بل كان مجرد رؤيا لا يشهد عليه قوله سبحانه حكاية عنه ع اني ارى في المنام اني
اذبحك ولم يقل اني مامور بذبحك ويؤيده ايضا قوله تع حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر لا يرد
لم يقل يا ابت افعل ما ترى لما ظن الامر بعد ظهور كونه مامورا بالذبح من اشتداده من الخارج لا من امره كان
بجزع واما الاتيان بالمقدمات مع عدم وجود الامر فلاجل التهيؤ لمجيء الامر والامتثال به ثم لما يحصل
الكشف عن الخلاف وسادسها ان يكون الامر بالمقدمات كالاحتمال الاول والفداء لنفس الذبح وسابعها
ان يكون الامر بنفس الذبح والفداء لا ذهاق وهكذا بنفس وجود الامر ووجود البداء الى اخر الاحتمالات
الاربعة فهذه احتمالات سبعة اذا عرفت الاحتمالات فيمكن الجواب عما تمسك به المجوزون من انه لولاه
لم يعلم الخليل الخ بوجوه منها انا سلمنا وجود الامر وتعلقه بنفس الذبح وعدم وقوعه ايضا ولكن
نقول ان المقصود بالامر بالذبح هو التوطين والعزم ولم يكن ما استعمل فيه اللفظ معتقدا وان كان ظاهر
اللفظ بعد تعلق الامر بالذبح ان المراد والمقصود بالذات هو نفس الذبح وانما المامور به الواقعي لكن
الصارف عن هذا الظاهر [illegible] على ذلك الحمل وهو ان الامر بالذبح في الواقع واراده مع عدم القدرة عليه
ومع علم الامر بانتفاء شرط الوجوب والوجود قبيح من الحكيم ولو فرض وجود القدرة ولكن حدوث المنع من الامر
[illegible] وان لم يكن تكليفا بما لا يطاق حين الامر الا ان هذا الامر مع المنع منه حينئذ بعد بتغيير الاحكام المقتضاة
للاشتراط [illegible] الامر بالذبح في الوقت الخاص او النهي عنه جمعهما موجبا لارتكاب المستقبح العبث او اجتماع
النقيضين وهذا ايضا باطل ومنها انه ان اريد بعلم الخليل الاعتقاد الجازم فلا نم ولا اقدام على الذبح لا
يتوقف على العلم بل يكفي الظن بحصول العلم لابراهيم ع في معرض المنع لجواز كون اقدامه ع على الذبح بسبب الظن المتبع
في مثل هذا المقام وان اريد به ما يعم الظن فنمنع الملازمة بل منعها ويجوز عدم التكليف واقعا وكونه
ابتلائيا مع ارادة الاعتقاد الجازم ايضا لعدم وجوب علم الخليل ع بما اعلمه الله تع ولم يعلمه بعد الابتلاء ومنها
انه يجوز في قضية الخليل ان لا يكون الامر والتكليف فيها بالنسبة الى نفس الذبح لا قطعا ولا ظاهرا ولم يعلم الخليل
ايضا بل كان الامر متعلقا بنفس المقدمات ظاهرا وواقعا كالاضجاع وتناول المدية ويجوز ان يتجوز في اللفظ
وكان الخليل مكلفا بمقدمات الذبح في الظاهر والواقع كما مر في الاحتمال الاول ويشهد به قوله تع قد صدقت
الرؤيا اذ لو تعلق العلم بعدم وقوع الذبح عن الخليل يكون الظاهر من قوله قد صدقت الرؤيا كون المامور به نفس
المقدمات اذ المراد تصديق الفعل دون القول وهو لا يكون الا بالاتيان بما امر به في الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه
من ان يؤمر بعد مقدماته لجريان العادة به واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح فان قلت
ان ظاهر القول معارض بظاهر قوله تع اني ارى في المنام اني اذبحك حيث لم يقل اني آت بمقدمات ذبحك قلت
مع انه لا تعارض بينهما بما سيظهر ان بعد تعارضهما يتساقطان فيبقى الاحتمال الموجب للاجمال بحاله فلا يثبت ايضا
ما هو المدعى [illegible] اعترض بعض على هذا الجواب اولا بان كون المامور به في الواقع هو المقدمات خلاف ظاهر
الاخبار والقصة والجزع واشهاد اسمعيل بذبح [illegible] شهادة ابراهيم ع بسبب ذلك بالفعل [illegible] ورد بان المراد
بذبح عظيم هو [illegible] وظاهر قوله تع اني ارى في المنام اني اذبحك مع ملاحظة قوله يا ابت افعل ما تؤمر و
المعارضة بقوله قد صدقت الرؤيا باحد وجوه احدها ان التصديق بالرؤيا حقيقة انما هو الحكم بعد تحقق
كونه رحمانيا لا شيطانيا وانه عمل ولم يأت بشيء من المقدمات ولا بالذبح لا الاتيان بالمرئي في المنام [illegible]

تصديق الرؤيا كون المأمور به الذبح العرفي المتعلق به فلا يستلزم كون المأمور به المقدمات المتعلقة بها
وثانيها انا لو سلمنا انه لا يصدق عرفا ولغة التصديق بمجرد الاعتقاد والحكم بالصدق
بل يلزم مع هذا الانقياد الى المأمور به للطاعة قلنا ان المعتبر في تصديق ذلك الكلام حقيقة
انما هو الاتيان بعين المأمور من المقدمات دون نفس الفعل فيصدق عرفا حقيقة ان فلانا صدق
ذلك الامر وذلك الشيء وان لم يأت بالجميع او شيء منه بل اتى ببعضه او بمقدماته فقط لعدم القدرة
بان يمنع من ذلك بعد تحقق الطاعة والانقياد فعليه ههنا لا ينافي صدق ذلك الكلام مع كون المأمور به
ظاهرا في المنام نفس الذبح لانه في معرض الامكان فلا يستلزم تصديق الرؤيا حقيقة كون المأمور به نفس
المقدمات وثالثها انا سلمنا انه لا يصدق ذلك الكلام حقيقة الا مع الاتيان بجميع المرئي في المنام لكن
غاية ما في الباب حصول التعارض بين الآيتين ولا بد من ارتكاب التجوز في احديهما ولا ريب ان ارتكاب
التجوز في آية التصديق اظهر لانه اقرب الى العقل واقل منافرا من الآخر والحاصل ان بعد انضمام تلك
الظواهر المذكورة مع ظاهر قوله اني ارى في المنام اني اذبحك لو لم نقل بحصول القطع بان
الامر يتعلق بنفس الذبح دون المقدمات بمجردها فلا اقل من حصول الظن المتاخم بالعلم بذلك
وثانيا كون المأمور به هو نفس المقدمات وكون الخليل ع هو مكلفا بمقدمات الذبح لا يناسب
امتحان مثل الخليل ع واشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد من ان المراد من ذبح عظيم هو الحسين ع و
الاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بما في اذبحك مع ان المجاز في الاول اظهر وفيه اولا ان بناء
هذا الجواب ليس على حمل التكليف امتحانا بل على ان مقدمات الذبح مأمور به حقيقة فلا يكون فيه امتحان
حتى لا يناسب ذلك امتحان مثل ابرهيم فان قيل ان المراد من الامتحان ليس الاختبار بل جعل الخبر
والمشقة والمعنى ان مثل هذا امر سهل لا يناسب تكليف ابرهيم قلنا لا يشترط في التكاليف صعوبة كثيرة
فكم من طاعة قليل شروطها عائدة عظيمة ولهذا امر نبينا ع الذي هو اجل من الخليل بتكاليف جزئية
وثانيا ان عدم مناسبة التكليف بالمقدمات لاشتهار اسمعيل بذبيح الله ان كان لاجل انه اعلا من جهة
لا يكون ذبحا حقيقيا فهو وارد على جميع المحتملات المذكورة لانه ع لم يذبح وان كان لاجل انه ليس
ذبيحا مجازا ايضا فهو مم وثالثا انه ثبت شرعا وجه عدم مناسبة الجواب لما ورد ورابعا
انه يمكن ان يكون اشتهاره بالذبيح بقصد صدق الرؤيا لاجل انه لا يلائم الذبح الحقيقي المستفاد من اذبحك
فلا بد من صرفه عن الحقيقة ولا دليل على التعيين فيمكن ان يكون صرف الذبح فلا يمكن دفع تجويز التكليف
بالمقدمات بقوله اذبحك فلا يصلح للمعارضة وخامسا ان اظهرية المجاز في الاول بعد تسليم كونه حقيقة
في التكليف بالمقدمات ممنوعة لان الاول انما يوجب حمل الامر في قوله افعل ما تؤمر ايضا على التجوز فتم
او ارتكاب البداء او النسخ نعم لو قيل بعدم دلالة تصديق الرؤيا على التكليف بالمقدمات لجواز
ارادة التصديق القولي فهو امر آخر فلا بد ومنها ان قضية الذبح من باب البداء الذي يقول به
الشيعة فلا امر في المقام اصلا واعترض المحقق الطوسي بان هذا الجواب مشكل لان البداء انما هو
في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على
الآخر مجازا فيقال النسخ بداء في الاحكام كان البداء نسخ في الافعال ثم اجاب عن الاعتراض بانه يمكن توجيه

الجواب بان

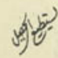
الجواب بان المراد حصول البداء فيما ظهر لهم من الله وعلم من قبله ع انه يذبحه ويصدر عنه الذبح فقوله
اني ارى في المنام اني اذبحك وعلم قوله ع امرنا الله ع بذبحك او اني مأمور بذبحك فيكون قوله
اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله ع ثم بدا لله ع فلم يقع في الخارج مثل اخبار
عيسى عن موت العروس ثم ظهر خلافه ثم قال لكن يرد عليه ان رؤيته ع ذبحه في المنام مستمرة على امره
برهة ومراد الكلام ويشهد بذلك قوله ع حكاية عن اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر الا ان يحمل اما من باب
النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتم مع ان حصول
العلم لابرهيم ع في معرض المنع لا يكون الا بالظن المنع فهذا المقام مع ان الوجوب مشروط بما لو كان
المكلف واحدا والحال واصل ايضا فيشكل فيه على الاصل كلام المحقق في ورد عليه اولا ان حمل قضية
الذبح على البداء جوابا لهذا الدليل حيث لا ان مبنى الدليل على تكليف الخليل مع العلم بانتفاء شرطه سواء
قلنا ان الشرط عدم البداء او عدم النسخ او غيرهما فالقول بالبداء هل لا يكون عدمه شرطا لوجوب الذبح
او لم يكن الله سبحانه عالما بانتفائه وثانيا ان ما ذكره في الفرق بين البداء والنسخ غير صحيح ولا موافق لما
ذكره بنفسه في بحث النسخ وثالثا انه لا معنى للتوجيه الذي ذكره بنفسه لان ما حصل فيه البداء اما صدق
الذبح او ظهور صدوره من قبل الله سبحانه او عدم منعه سبحانه والاول ليس فعله ع تعالى شانه والثاني
لم يحصل فيه بداء بل وقع الظهور بان حصل خلافه ايضا وكذا الثالث اذ لم يتحقق منع الله ع او لا حتى
يحصل البداء بالمنع ثانيا ورابعا ان بعد تسليمه بانه نسخ قبل حضور وقت العمل بعد حضور بها ان النسخ
فيما النسخ قبل حضور وقت العمل وامر الامر مع علمه بانتفاء الشرط عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع
ما نحن فيه ان قلنا بان عدم صدور الذبح لاجل المنع منه ع ومادة الافتراق في النسخ الاباحة قبل حضور
وقت العمل فانه نسخ وليس من امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وفيما اذا امر شيئا ولم يحصل القدرة عليه
من المكلف فهو من امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه وليس نسخا اذا ظهر لك ذلك فنقول ان الجواب بانه نسخ قبل
حضور وقت العمل باطل لان ذلك عين تسليم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه لان هذه هو عدم المنع
وليس ذلك جوابا عن الاستدلال بل يكون عين تسليمه فتم وخامسا انه لو كان تكليف الواحد بالشرط
مشكلا لاشكل كل تكليف على الواحد لكونه مشروطا بعلم النسخ والحيوة والقدرة اقول الحق ان
كون قضية الذبح بداء حرفا بالبداء لا ريب ان الذبح على فرض وقوعه كان فعلا اختياريا للخليل ع
كما هو ظاهر قوله ع اني ارى في المنام اني اذبحك وظاهر قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر حيث ان الاسناد
جعله بمعنى الحال او الاستقبال لا يتعلق الا بالفعل مضافا الى انه لو كان مجبورا في الفعل اي في الذبح لم
يكن ذلك فضلا له ولا يليق لاستشهاده لاجل ذلك بالفضل فاذا ثبت ان الفعل اي الذبح كان لو تم فعلا
اختياريا لا فعلا اضطراريا بان يكون مجبورا فيه حتى يكون فعل الله ع فثبت انه ليس بداء اذ
البداء انما هو الظهور بعد الخفاء في افعال الله التكوينية وهي من اضطراريات العبد كموت العطشان
والعروس فلا يكون ههنا بداء بالنسبة الى الذبح وتوهم ان المراد بالبداء ههنا انما هو بالنسبة الى
صدور الامر بالذبح الذي ظن ع بانه سيؤمر بالذبح كما يشهد به قوله ع يا ابت افعل ما تؤمر حيث اتى
بالمضارع الدال على الاستقبال ثم لم يقع فصار بداء ضعيف اما اولا فلانا نمنع الصغرى اعني ظنية

صدور الامر لان مقتضى ظاهر اللفظ من حيث هو وان كان هو الاستقبال الا ان الظاهر منه في مثل المقام
هو الحال بحيث انه لا ينافي هذا الكلام صدور الامر منه تعالى الا ترى انه يتبادر عرفا للعبد حيث قال لسيده
امرني زيد بكذا افعل كما يأمرك به زيد وهذا القول يشمل الامر الذي هو حاضر للعبد عند تبليغه نص
قال امرني زيد بكذا امرا فوقانيا وثانيا انا سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان مثل ذلك الفعل الذي هو مثل قول
يكون الظهور فيه سببا للخطاء بدا بل المراد بقبول الله في تعريف البداء هو ما يقابل القول وهو الظ
منه قدس فان قلت انا نقول ان ابرهيم ع ظن انه سيؤمر بالذبح الحاصل منه اختيارا ولم يؤمر ولم يكن
ههنا امر سوى ما سمى نسخا وبداء او اخبر عنهما ومقصودنا في مقابل الخصم نفي وجود الامر بالذبح
المنازع فيه على التنازع فان قلت الامر صدر قطعا كما هو ظاهر الايات والاخبار بل نص عليه
في بعض الاخبار مع ان الفدية لكونها عوضا عن الذبح المأمور به وعن المقدمات المأمور بها التي
لم ما تسنحا لان الفدية ينبغي العوض وعلى فرض عدم الامر بشيء لا ظاهرا ولا ما فيه لا عوض حقيقة
والحاصل ان الظ من قوله وفديناه وجود الامر بشيء ولو ظاهرا وانه قلنا بامكان الفدية عن البداء
المحض ايضا مضافا الى ان الظاهر ان شهادة اسمعيل بذبح الله واستشهاد ابرهيم بالفضل انما هو الانقياد
للامر فتدبر ومنها انا سلمنا صدور الامر من الآمر وتعلقه ايضا بنفس الفعل اعني الذبح ولكنا
نمنع عدم وقوع الذبح المأمور به بل نقول هو وقع مرة ولكنه كلما قطع التحم كما ورد في بعض الاخبار
ولا ينافيه قوله قد صدقت الرؤيا بعد طرح الاخبار الدالة على عدم الوقوع لمعارضتها بالاخبار
الدالة على الوقوع وفيه اولا انه مخالف للاخبار الكثيرة الدالة بظاهرها على عدم الوقوع وثانيا
ان الامر بقتل المعصوم ع من اقبح القبائح فكيف يقع منه تع واحتمال وجود المصلحة في فعل بشر ما
ادراك العقل الحسن والقبح تم فلعل الظلم ايضا يصح الامر به من الله تع لوجود المصلحة واحتمال ان الذبح
لعله لم يؤثر مدفوع بظهور التأثير في الذبح عادة ومع التأثير يصح فتم وثالثا ان مثله
هذا الكلام جزء ضعيف دال على انه كلما قطع التحم وهذا الجزء الضعيف لا يقاوم الاخبار الكثيرة المعتضدة بالشهرة
وبظاهر قوله تع وفديناه بذبح عظيم ورابعا ان المراد بانه كلما قطع التحم ان كان انه تكون من الحلقوم
قطع حلقوم ولده اسمعيل وقطع رأسه ولكنه كلما قطع ذا سرا ختم سيدنا التحم فيرد ان تكرار القطع
مع اتحاد الامر لا يقضي له ان الامر لا يقتضي التكرار كما مر وان كان المراد انه كلما قطع جزء من حلقومه في دفعة
واحدة وهي الدفعة الاولى كان يلتئم بمعنى انه بعد قطع ذلك الجزء يحصل الالتيام قبل قطع الجزء الآخر
فيرد ان الظ من ابرهيم ع انه كان هو القطع مع ازهاق الروح معا وهو ازهاق الروح فهو مفقود الشرط ايضا
فيصير هذا ايضا امرا من الآمر مع العلم بانتفاء شرطه فيثبت مطلوب المستدل ايضا ولا يضر به هذا الاحتمال
وان كان الاتيان بلزوم الازهاق بهذا القطع مع احتمال لان لزوم الازهاق حصول قطع جميع
الحلقوم بحيث يزهق الروح ان كان جميع الحلقوم منفصلا لا بجزء فقطع الحلقوم بحيث لو قطع الجزء الاول التحم
وتعذر من قبل ان يقطع الجزء الثاني الى آخر الاجزاء فصار ذلك ايضا امرا من الامر مع العلم بانتفاء الشرط
ويثبت مطلوب الخصم فتدبر الثاني انه لو لم يجز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط ولم يصح ذلك لم يعلم
احد في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان التكليف

بالفعل اما قبل

بالفعل اما قبل وقته او بعده او معه والاجزاء باطلان لان بعد الفعل ينقطع التكليف والا لزم كون
التكليف مشروطا بفقدان المأمور به وهذا بديهي الفساد وحين الفعل ايضا ينقطع العلم به لانا ننقل
الكلام الى كل جزء جزء من اجزاء الفعل ونقول ان قبل الاتيان بالجزء يحتمل عدم الامكان وبعده ينقطع
التكليف وكذلك ينقطع حين صدور ذلك الجزء كالالف والباء ونحوهما فينبغي الاول اي قبله
وح نقول ان قبله لا يحصل له العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام لاحتمال انتفاء شرط الوجوب
فلا يعلم الوجوب فالتكليف اصلا واما بطلان التالي فمن وجوه احدها الاجماع بل الضرورة وثانيها
لزوم بطلان عبادات كل الناس وجلها اذ بعد عدم العلم لا يمكن الامتثال لعدم العلم بوجود الامر و
بوجود التكليف فبما ذا يمتثل والحال ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر وذلك باطل بالضرورة وثالثها
قيام الاجماع على صحة العبادات وعلى وجوب الشروع بنية الفرض وثالثها لو لم يكن ذلك لزم ارتكاب التغري في التكليف
من اشتراكهم اذ بعد علمهم بان العبد لا يعلم التكليف ومع عدم العلم يسقط التكليف يكون التكليف
فان قلت قد ترى من علم المكلف بوجود التكليف بعد مضي زمان يقدر على الاتيان بالواجب
الموسع حينئذ واجدا للشرائط فكيف تمنع حصول العلم له مع قلت ان المراد بعدم حصول العلم له
سابقا انه على صفات التكليف عدم حصوله له بالاتيان به فيما بعد فلا ينافي حصول العلم له في اثناء
الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل لانه خارج عن محل الكلام
اذ المراد انه لا يعلم انه مكلف بالفعل فيما بعد لا انه لا يعلم انه كان مكلفا والجواب عنه اولا منع
انقطاع التكليف في آن المباشرة كما هو مذهب جميع الاشاعرة وثانيا منع احتمال عدم وجود الشرط
في كثير من المواضع عادة والاحتمال العقلي غير مضر لان الاجماع انما هو على كونه مكلفا عادة وثالثا
منع قوله انه لو لم يجز لم يعلم احد به اذ قد يحصل العلم باخبار المخبر الصادق ورابعا انه ان اريد
باللازم اي عدم العلم بالتكليف ما يشمل الظن ايضا فبطلان التالي مسلم ولكن الملازمة ممنوعة لان احتمال
انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء هذا العلم بالمعنى الاعم وان اريد من عدم العلم الا اعتقاد الجازم فبطلان
اللازم مم اذ لا يجب ان يعلم احد انه مكلف بما يجب عليه ان يأتي به بعد ذلك نعم يظن وهو الموجب للتحرز
من المخالفة كما صرح به السيد ره ومن هذا يعلم عدم دلالة الاجماع على وجوب الشروع بنية الفرض
على العلم بالتكليف ثالثا انه لو لم يجز ذلك اي لا يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد
ابدا والتالي باطل بالاجماع والضرورة من الدين فكذا المقدم اما الملازمة فلان كل ما لم يقع من المكلف
فقد انتفى شرط منه ولا اقل من ارادة المكلف والآمر عالم به لا محالة فاذا لم يكن مكلفا مع فقدان الشرط
لم يكن احد عاصيا واما بطلان التالي فلما مر وفيه ان كان المراد من الشرط المفقود هو شرط الوجود كالارادة
فالملازمة ممنوعة وبطلان التالي مسلم وان كان المراد منه هو شرط الوجوب فالملازمة مسلمة وبطلان
التالي مم لكن كلامنا في هذه المسئلة في الشرط الوجوبية لا الوجودية والارادة من شرط الوجود
لا الوجوب نعم لو سلمنا كون الارادة من شرائط الوجوب لقلنا بعدم التكليف عند عدم الارادة نعم
حينئذ يتوجه على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الرابع انه كما يحسن الامر
لمصلحة تتعلق بالمأمور به كذا قد يحسن لمصلحة تتعلق بنفس الامر دون المأمور به كالعزم والتوطين و

متوجها فيما اذا انتفى فيه الشرط لعل الامر به لمصلحة تتعلق بنفس الامر وقيل انه لا يبعد جواز
التكليف التوطيني بعضا ايضا نقول بجوازه ولكنه خارج عن محل النزاع في المقام و ينبغي التنبيه
على امور الاول قال السيد في المحكي عنه وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يأمر الله تعالى بشرط ان لا يمنع
المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مأمورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط
انما يحسن فيمن لم يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم فلا يجوز ان يأمر بشرط انتهى وصرح بذلك
بعض آخر ايضا ويدل عليه ان ظاهر اشتراط الجهل بتحقق الشرط دعواه مع ان التكاليف المشروطة في الشريعة
بلغت في الكثرة ما لا تكاد تحصى ويمكن ان يوجه بعدم بقائها على ظواهرها من الاشتراط بل هي منحلة الى حكمين مطلقين
يتعلق بالنسبة الى واجد الشرط وسلبي بالنسبة الى فاقده او يؤول الاشتراط والتعليق لاتمام الحجة والكلام
كما مر او يقال ان عدم صحة الشرط من العالم مختص بما اذا كان التكليف متوجها الى شخص خاص او اشخاص
خاصة متفقة في وجدان الشرط وعدمه واما اذا كان متوجها الى اشخاص مختلفة من هذه الجهة فلا مانع على
صحة الاشتراط والشرائط الوجوبية في عدم صحته في الاول اما عدم الفائدة حيث ان المكلف اما واجد الشرط او
فاقده وانظاهر الاشتراط جعل الامر شيئا منها لا بعينه الثاني لا يخفى ويمكن ان المسلم عدم صحة الشرط من
العالم اذا علم انتفائه حيث تنتفي الفائدة واما اذا علم وجوده فالفائدة متصورة وهي اعلام المكلف ان
تحقق الشرط موجب للمأمور به والامر به وايضا لو لم يقيد لكان في قوة الكلي فيكون صريحا للوجوب المطلق وعلى
هذا فنقول جميع الاوامر الشرطية الشرعية مخصوصة بواجد الشرط وان كان ظواهرها عامة او مطلقة الثاني
اعلم انهم وان كانوا قد تنازعوا في جواز امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط ولم يتنازعوا في جوازه ندبا ولا في
جواز نهي الناهي تحريما او تنزيها مع العلم بانتفاء الشرط ولم يتحقق الكلام منه ولكن الكلام في سائر الاقسام يعرف
بما مر الثالث المختار والدليل الدليل والجواب الجواب الثالث انه جهل المأمور اما ناشيا من احتمال عدم بقاء
شرط الوجوب بعد علمه بتأسيسه بقاء كما لو علم بالقدرة بالصلوة قبل الظهر وشك في بقاء القدرة بعده واما
ناشيا من احتماله من حدوث الشرط الوجوب بعد العلم بانتفائه تأسيسا ومحل نزاعهم في مسئلة جواز امر الامر مع العلم
بانتفاء الشرط انما هو في صورة الشك في بقاء الشرط الوجوبي لا في الشك في الحدوث ولا الاشعري لا يقول بوجوب
التكليف بمجرد احتمال شرط الوجوب مستقبلا كما هو ظاهر كلماتهم في هذا المقام. التحقيق انه لا شبهة عند الفريقين
الامامية والاشاعرة في انه لو علم المكلف بوجود الشرط يجب عليه الاقدام الى الاتيان بالواجب وفي انه لو علم بانتفاء الشرط
لا يجب عليه الاقدام ابتداء انما الكلام في صورة عدم حصول العلم بهما فالاشاعرة ح يسترحون بنهاية لزوم الاقدام
كما في صورة العلم بالوجود اذ كان الجهل وعدم العلم لاحتمال عدم بقاء الشرط اذ الشرط في الواقع اما ان يوجد او لا
يوجد وعلى التقدير يجوز الاشاعرة الامر من الامر فهو مكلف قطعا ويجب عليه الاقدام جزما واما على قول الامامية
من عدم الجواز فلابد فيها من تفصيل لابد من ذكره في طي مقامات والمقدم مقدمة وهي ان عدم علم المكلف
باحدهما اما ان يكون ناشيا من الشك في بقاء الشرط الوجوبي العقلي كمن دخل عليه الوقت وهو قادر على
الاتيان بالصلوة فبان يمضي منه زمان يسع الصلوة ولكن بعد دخول الوقت وهو قادر يشك في انه
هل يبقى بتلك الحالة الى ان يتمكن من الاتيان بالفعل او يطرأ عليه عجز قبل مضي زمان يسع فيه
الصلوة واما ان يكون ناشيا من الشك في بقاء الشرط الوجوبي الجعلي كمن حصل له مقدار من المال بحيث



يستطيع به بحصول له الاستطاعة الشرعية لو لم يحصل له عائق الى زمان الحج ولكنه يشك في حصول
عائق من علة او لغيره او ضياع ما سبب من سرقة المال او اخذ الظالم اياه منه قبل زمان وجوب
الامتثال بالحج واما ان يكون ناشيا من الشك في حدوث الشرط الوجوبي العقلي كفاقد القدرة
عليها لو حصل له الشك في حدوث القدرة وحصولها له مثال ذلك من علم في الوقت بعد مضي زمان
منه ان الطهور له غير ممكن فلا يمكن اعلا يقدر له الاتيان بالصلوة المطلوبة الشرعية لان المطلوب هو
الصلوة في حال الطهارة لقوله لا صلوة الا بطهور فانه اما لنفي الذات او الصحة وعلى التقديرين
يكون المطلوب هو الصلوة الصحيحة وعند فقدان الطهور لا يمكن منه الاتيان بالمطلوب ثم بعد علمه
بعدم امكان ذلك يشك في امكانه بعد اليأس من جهة الاسباب واما ان يكون ناشيا من
الشك في حدوث الشرط الوجوبي الجعلي كفاقد الاستطاعة الشرعية علما اذا شك في حصول
الاستطاعة له وكالحائض الشاك في ارتفاع حيضها والمراد من الشك في الاحتمالات الاربعة مطلق
الاحتمال في ضرب منها في الثلثة اعني الظن والشك والوهم يحصل اثنا عشر قسما من الاحتمال
اذا عرفت المقدمة فقل اللازم على قول الامامية من عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط في
جميع الاحتمالات المذكورة الاقدام على الاتيان بالفعل الى ان يحصل العلم بالخلاف او بالعكس او التفصيل
بين هذه الاحتمالات احتمالات والحق في ذلك يقتضي التكلم في مقامات ثلثة الاول فيما اذا
كان الشك في بقاء الشرط بجميع اقسامه الثلثة والثاني فيما اذا كان الشك في حدوث الشرط
الوجوبي الجعلي بجميع اقسامه الثلثة الثالث فيما اذا كان الشك في حدوث الشرط العقلي كذلك اما
الكلام في المقام الاول فيقع من جهتين الاولى فيما ظن فيه بقاء الشرط عقليا كان ام
شرعيا الثانية فيما سوى ذلك اي الشك في البقاء او الوهم اما الكلام في الجهة الاولى
فاعلم ان الحق فيها من حيث الاصل هو البراءة عن التكليف وعدم لزوم الاقدام نظرا الى جريان اصالة البراءة و
استصحاب عدم التكليف ولكن من حيث الدليل الوارد عليه هو لزوم الاقدام ودليله وجوه خمسة الاول
استصحاب وجود الشرط المعلوم وجوده في السابق المشكوك وجوده في اللاحق كاستصحاب العقلاء وجود
زيد الذي كان في البلد الثاني اذا ارادوا ارسال المكاتيب اليه وذلك الاستصحاب مقدم على اصالة البراءة
لان حجيتها تعليقية معلقة بصورة لم يرد فيها دليل والدليل هنا موجود وهو الاستصحاب واما تقدمه
على استصحاب عدم التكليف فلان استصحاب بقاء الشرط موضوعي واستصحاب العدم حكمي و
حكمي فالاول مزيل للثاني وبناء العقلاء على تقديم استصحاب الموضوعي على الحكمي الثاني الاجماع الثالث
بناء العرف والعقلاء الرابع لزوم لغوية التكاليف اذ لم يلزم الاقدام عند ظن الامكان اذ وجود العلم
في غاية الندرة بالعيان وبعدم عدم لزوم الاتيان في صورة ظن الامكان لم يلزم في صورة الشك والوهم
ايضا بطريق اولى فيكون التكاليف لغوا الخامس انه لو حصل الظن بالامكان وبقاء الشرط يحصل
الظن بالتكليف الواقعي المشروط ومترتبا العقاب على تركه فتركه يكون مظنونا للضرر وكل مظنون
الضرر يجب الاحتراز عنه فهذا ايضا يجب الاجتناب عنه وهو لا يحصل الا بالاقدام عليه والاتيان به
لا يقال لا اشكال في الكبرى كما عليه بناء العقلاء ولكن قد يناقش في الصغرى على كون المخالفة

عند عدم العلم مظنون الضرر فيقال ان الظن ببقاء الشرط ظن بوجود التكليف بالواقع وهو يستلزم الظن بالعقاب
على المخالفة كما في الواقع واما في الظاهر فالضرر غير مظنون اذ يحتمل عدم كون الظن بالتكليف الواقعي
موجبا للظن بالتكليف الظاهري الا ترى انه قد يحصل الظن من القياس بان الحكم الواقعي هو ذلك
ومع ذلك فعدم كونه تكليفا ظاهريا من المقطوع به فالنسبة بين التكليف الظاهري والواقعي عموم من
وجه مادة الاجتماع بين والافتراق من جانب الظاهري كما مثلنا به من القياس ومن جانب الواقعي
كما في لزوم الاجتناب عن الشبهة المحصورة في الظاهر مع انه لا يجب الاجتناب عن الجميع في الواقع فلعل في
مقامنا الظن بالتكليف الواقعي غير ملازم للتكليف الظاهري فمن اين الظن بالضرر عند المخالفة ظاهرا
لانا نقول ان الجواب عنه اظهر من الشمس وابين من الامس وهو ان قوله تعالى اقيموا الصلوة مثلا مطلق
يشمل صورة وجدان الشرط وفقدانه خرج صورة فقدان الشرط بالدليل الخارجي فبقي صورة الوجدان
الامتثال لانها اعم من صورة العلم بالوجدان والظن به والشك والوهم لاطلاق الاية بالنسبة الى
تلك الحالات فنقول ح ان المكلف اذا ظن بوجود الشرط في الواقع ظن باندراجه تحت المشروط وانه
معاقب على تركه فهو يظن بوجود الشرط في الواقع ظان بانه يعاقب على الترك وان كان لا يعلم الوجدان
بل تركه مع الظن بالوجود لما قلنا من اطلاق الدليل على لزوم الاتيان عند الوجدان الواقعي من غير
مدخلية لعلمه وظنه وشكه ووهمه واذا ظن بالوجود فقد ظن بانه يعاقب على الترك في الظاهر ايضا
واذا كان الظن بالضرر عند المخالفة في الظاهر ايضا تم المطلوب والحاصل انه اذا كان الظن بالضرر
في الواقع لا في الظاهر فالحق مع المورد من عدم الدليل على لزوم الاقدام في الظاهر اذ لا ظن بالضرر في الظ
لاحتمال ان لا يكون ذلك التكليف الواقعي تكليفا ظاهريا بالاحتمال المساوي او الراجح ولكنا بعد ما
اثبتنا وجود الظن بالضرر في عالم الظاهر ايضا فلا مناص عن لزوم دفعه في الظاهر وهو لزوم الاقدام واما الكلام
في الجهة الثانية فالحق فيها من حيث الاصل ايضا ما مر من اصالة البرائة واستصحاب عدم التكليف واما من حيث
الدليل الوارد فالحق لزومه لا قدام للاستصحاب المذكور فانه حجة من باب التعبد ولبناء العقلاء ولزوم دفع
الضرر المحتمل او الموهوم فلا يجري هيهنا الدليلان الاخران واما الكلام في المقام الثالث من حيث
الاصل فما مر من ان مقتضاه الاستصحاب عدم وجود الشرط واما من حيث الدليل الوارد فالحق عدم وجود الدليل الوارد عليه
اذ لا شيء من الخمسة المذكورة في المقام الاول هنا فان قلت لا جرم من الادلة الخمسة اعني لزوم دفع الضرر المظنون
او المحتمل جار هنا ايضا بعين التقريب الذي قلت به في المقام الاول قلت ليس الامر كذلك فان استصحاب عدم
وجود الشرط هنا موجود ومع الدليل اعني الاستصحاب لا ظن بالضرر فان قلت اطلاق الادلة بالتقريب
الذي ذكرت آنفا هنا وهو مقدم على الاستصحاب قلت ليس كل اطلاق مقدما على الاستصحاب فان التمسك
بالاطلاق انما يصح لو علم بكون المشكوك فيه فردا من افراد المطلق مثلا في بحث الصحيح والاعمي بناء على القول
بان الالفاظ اسامي للاعم اذا شك في وجوب السورة في الصلوة وعدمه فيحصل التعارض ح بين اصالة
الاشتغال والاطلاق فاصالة الاشتغال يقتضي لزوم السورة والاطلاق يقتضي عدم اللزوم لان الصلوة مع السورة
ومع عدمها من افراد مطلق الصلوة عند الاعمي فاذا حصل التعارض يتمسك في دفع الاشكال بالاطلاق الحاصل
فلا مرح في قوله اقيموا الصلوة وقد يوجد شرط وجوبها المكلف وقد لا يوجد ولكن صورة عدم وجود الشرط

للقطع بان الصلوة بدون السورة ايضا
من افراد مطلق الصلوة ولكن ...
الصلوة المطلق الوارد في الامر

فالواقع وجب

فالواقع خرج من المطلق ومع كونها فردا له بالدليل الخارجي سواء ظن بعدم وجود الشرط او شك
في الوجود والعدم او ظن بوجوده وبالجملة خرج صورة فقدان الشرط في الواقع عن تحت المطلق بالدليل
سواء كان المكلف في هذه الصورة ظانا او شاكا في الوجود والعدم فلا تكليف له بالصلوة في الواقع اذا لم يكن
الشرط موجودا في الواقع مع قطع النظر عن اعتقاده فبقي صورة وجود الشرط في الواقع تحت المطلق
سواء ظن المكلف بالوجدان او بعدمه او شك فيه فهو في الواقع مكلف بالصلوة عند وجود الشرط لعموم
الاطلاق الامر بالنسبة الى حالات المكلف فاذا كان الشرط في الواقع موجودا فنقول فيما نحن فيه اذا ظن المكلف
وجدان الشرط فعنده هذا الظن اذا كان ظنه مطابقا للواقع وكان واجدا للشرط في الواقع ونفس الامر فدخل
تحت المطلق الحاصل في الامر بالصلوة اذ ذلك من افراده وان لم يكن ظنه مطابقا للواقع بل كان مخالفا للواقع
غير واجد للشرط فيخرج عن تحت المطلق ولا يكون مكلفا بالصلوة في الواقع ولا يشمله المطلق لما قلنا من
خروج صورة الفقدان بجميع افراده عن تحت المطلق فعند ظن المكلف بالوجدان لا يعلم انه ظنه بالوجدان
هل هو من افراد المطلق بان كان واجدا للشرط في الواقع فيشمله الخطاب بالاطلاق لدخوله ح تحت المطلق و
كونه من افراده فيجب عليه الاقدام او ليس من افراد المطلق بل هو فاقد الشرط في الواقع فلا يشمله الخطاب
ولا يكون مكلفا في الواقع واذا شك في كونه فردا من المطلق شك في شمول الاطلاق له فكيف يمكن ح
بحرمة الظن بالوجود التمسك بالاطلاق والحال انا شاكون في كونه فردا للمطلق فلا بد ح لمن اراد التمسك
بالاطلاق ان يجعل ذلك من افراد المطلق ليسري الظن بالضرر الى الظاهر ولا يكون ذلك الا بانضمام مقدمة
خارجية هو حصول الظن بكونه فردا من المطلق فيظن بالضرر في الظاهر ايضا فيلزم الاقدام وتلك
المقدمة في المقام الاول لعدم وجود الاستصحاب على النفي موجودة ومتصورة بخلاف المقام الثاني
لعدم وجود الدليل الشرعي اعني استصحاب عدم بقاء الشرط بدفع الظن بالضرر ومظنون بعدم الضرر
في الظاهر فلا يلزم الاقدام فتدبر في المقام فانه من مطارح الافهام اذا عرفت ما هو المختار في المقام الثالث
فاعلم انا وان قلنا بجواز العمل بالاصول في هذه الصورة الا انا لا نجوز ذلك الا بعد الفحص لا مثل
فلو علمت امرأة في ليلة رمضان الواجبة لها بعدما اغتسل انه لو انكشفت ذلك الماء لم يمكنها وجدان
الماء للغسل في تلك الليلة لاجل صوم الغد والحال انها في اول الليلة شاكة في ارتفاع الحيض و
بقائها بعد علمها بوجود الحيض سابقا قطعا لم يجز لها تلف الماء واعطائه للغير بمجرد شكها في اول
الليلة واقتضاء الاصول عدم لزوم الصوم في الغد بل لا بد لها من حفظ الماء الى الصبح لتستخبر عن
بقاء الحيض وارتفاعها فلعل في السحر علمت بفقدان الحيض ولزمها الغسل فلا بد لها من الفحص و
الاستخبار بحفظ الماء لان العمل بالاصول قبل الفحص غير جائز نعم اذا ضاق الوقت وما حصل لها العلم
بالفقدان جاز لها العمل بالاصول واما الكلام في المقام الثالث فالكلام فيه من حيث الاصل



ما مر في المقام الثاني من جريان الاصول الثلثة المتقدمة والادلة الدالة على عدم الوقوع في المقام الثاني
آت هنا ايضا الا ان بناء العقلاء على الاقدام هيهنا من جهة الخصوص وجود الشرط ما لم يعلموا عدم الممكن
ولكن الحق اتحاد حكم هذا المقام مع المقام الثاني واما بناء العقلاء على الاقدام فهو عين الفحص عن وجود
الشرط الذي قلنا بلزومه في المقام الثاني تنبيه اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ

وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا على قولين سيجيء ذكرهما مع ذكر الخلاف الواقع بين كل من القائلين بالبقاء
وعدمه ايضا تحقيق الكلام في المقام على وجه يكشف الحجاب عن المرام يقتضي تقديم مقدمات
جمة الاولى في تحرير محل النزاع الثانية في ذكر الاقوال في المسئلة الثالثة في ذكر ثمرة النزاع الرابعة
في بيان ان انتفاء الاخص هل هو مستلزم لانتفاء الاعم ام لا الخامسة في تاسيس الاصل في المسئلة اما
المقدمة الاولى فاعلم انه لابد من تحرير محل النزاع من جهات شتى الاولى في بيان المراد من المنسوخ في محل
النزاع اعلم ان محل النزاع من حيث المجموع في الحكم التكليفي الوجوبي فالوضعي خارج عنه وكذا غير الوجوبي من
سائر الاحكام التكليفية وهو الاستحباب والكراهة والحرمة خارج عن محل النزاع هنا كما سيظهر سره
الثانية في بيان ما هو المراد من الناسخ في محل النزاع اعلم ان الناسخ على اقسام ثلثة الاول ان يكون رافعا
لحكم ومثبتا لحكم آخر كما اذا قال السيد لعبده يجب عليك اكل التفاح مثلا ثم قال يستحب عليك اكله فان قوله يستحب
رافع للوجوب لا انه مثبت للاستحباب بالمطابقة ومثل هذا الناسخ لا نزاع فيه الثاني ان يكون
الناسخ صريحا في رفع الوجوب والجواز معا كما اذا قال له رفعت الجواز ورفعت الوجوب معا او رفعت الامر
المركب من جواز الفعل والمنع من الترك بالهيئة الاجتماعية او امثال ذلك من الالفاظ الدالة على رفع المركب
سواء كان صريحا في اللفظ او بواسطة القرينة الدالة عليه وهذا ايضا مما لا نزاع فيه الثالث ان
يكون الناسخ صريحا في نسخ الوجوب مع احتمال كونه ناسخا للوجوب فقط وناسخا له وللجواز معا وهذا مما
وقع فيه النزاع فالنزاع من حيث الناسخ فيما اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل خاصة اعني
المنع من الترك واما اذا صرح برفع الجواز فهو خارج عن النزاع كما يلزم في الناسخ في محل النزاع ايضا
ان لا يكون مثبتا لحكم آخر وحصل النسخ في ضمن اثبات الحكم الآخر كان اوجبتك ثم حرمته بان قال
حرمته او ابحته فانه خارج عن محل النزاع ايضا والحاصل ان محل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او
رفعته او نسخت المنع من الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال الثالثة
في بيان انه هل يشترط في الدليل الدال على الحكم المنسوخ ان يكون قبل زمان النسخ مطلقا بحيث كان الحكم
المنسوخ شاملا لزمان النسخ لولا الناسخ ام لا بل يكفي ثبوت الحكم مطلقا ولو على سبيل الشرطية كما لو قال يجب
عليك الحج ان استطعت ثم قال له في زمان لا يكون له الاستطاعة رفعت الوجوب او ليس بواجب وبعبارة اخرى
هل يشترط في النسخ في محل النزاع ان يكون الدليل الدال على الحكم المنسوخ مطلقا بحيث كان شاملا لزمان النسخ
لولا الناسخ ام يكفي مجرد ثبوت الحكم في السابق ولو لم يكن الحكم شاملا لزمان النسخ بل كان شموله له
مجملا او غير ظاهر او كان ثبوت الحكم على سبيل الشرطية بحيث لا يشمل زمان فقدان الشرط كما مثلناه آنفا
الحق الاول اي الاشتراط والسر فيه هو ان تعريفهم للنسخ بانه الرفع للحكم الشرعي بدليل شرعي آخر بحيث
لولاه لكان ثابتا ادى باعلى صوت على اشتراط كون الدليل المذكور مطلقا بحيث يشمل زمان النسخ ولولاه
فمحل النزاع فيما كان دلالة الدليل الدال على المنسوخ دالا على وجه بحيث لولا الناسخ لزم الاتيان به فلو
كان واجبا مشروطا بشيء ثم ارتفع وجوبه بسبب ارتفاع شرطه كصلوة الجمعة لم يكن ذلك نسخا ورفعا
بل يكون ارتفاعا ويخرج عن محل النزاع الرابعة في بيان ان محل النزاع في الجواز الذي يقول ببقائه
بعض عند انتفاء الوجوب وبارتفاعه بعض آخر هل هو في مطلق الجواز الواقعي اي في مطلق الجواز في ضمن



الواقع ولو كان في ضمن فصل آخر او الجواز العقلي المستفاد من اصالة البرائة او الجواز الذي يكون في ضمن
الوجوب ويستفاد من الامر به احتمالات ولكن الاول ليس من محل النزاع لان ارتفاع الفصل الموجب
ارتفاع مطلق الجواز في ضمن الواقع ولو كان في ضمن فصل وبعبارة اخرى ارتفاع الاخص لا يوجب
ارتفاع الاعم اذ من الظاهر ان ارتفاع الانسان لا يستلزم ارتفاع الحيوان في ضمن الفرس لتحقق تحقق ارتفاع
الحيوان في ضمن الانسان الذي هو اخص من الحيوان وكذا الثاني ليس من محل النزاع لو كان في الثاني
احد من القول ببقاء الجواز ومن القول بعدم بقائه مرجحا اذ رب مقام يكون مقتضى اصالة البرائة هو
الحكم بالجواز كما اذا قال الشارع يجب عليك اكل التفاح ثم قال نسخت الوجوب فمقتضى اصالة البرائة هو
الحكم بالجواز ورب مقام يكون مقتضى اصالة البرائة هو الحكم بعدم الجواز كما اذا قال السيد لعبده
اعط في كل يوم درهما من مالي بالفقراء ثم قال رفعت الوجوب فمقتضى اصالة البرائة هو عدم جواز اعطاء
المولى بالفقراء لانه تصرف في مال الغير مع احتمال رفع الجواز حين رفع الوجوب فاصالة البرائة تقتضي عدم
الجواز فتم ان محل النزاع هو الثالث اي الجواز الذي يكون في ضمن الوجوب ويفهم منه اما مستقلا
او التزاما والحاصل ان النزاع من حيث الحكم الباقي اعني الجواز انما هو في الجواز المستفاد في ضمن
الامر بتعلقه في جواز ذلك الفعل في الواقع بعد نسخ وجوبه مع قطع النظر عن الامر فان ذلك النزاع لا يفيد
الجواز ويمكن عدمه ولا في الجواز المستفاد من الاصل فان ذلك الجواز ربما يقول به النافي لبقاء الجواز
ايضا وقد اشار الى بعض ما ذكرنا بعض الاصحاب قائلا وليس محل النزاع الجواز العقلي بالمعنى الاعم ولا بالمعنى
الاخص لان من يقول بالبقاء يستدل بدلالة دليل الوجوب عليه ولا مدخلية للوجوب الشرعي في الاباحة
العقلية لا فيها ليست من احكام الشرع مع انه لا خلاف في انها بالمعنى الاخص عند الاصوليين ولا في الجواز
الشرعي بالمعنى الاخص وهو الاباحة الشرعية لانه قسيم للواجب فلم يكن موجودا قبل رفعه فلا معنى لبقائه بل في الجواز
الشرعي بالمعنى الذي هو الجامع بين الاحكام الاربعة وجنس لها ومستفاد من الامر هل هو باق حتى يكون
المكلف مأذونا في الفعل من الشرع وان كانت عبادة ويقع صحيحة ام لا بل يرجع الى ما كان قبل الامر من الحكم
الاحظ الذي يحكم به العقل من غير ان يكون له حكم شرعي فيكون كساير المباحات العقلية فيتصف بالرايحة
لا باحة والتحريم بالنظر الى الموارد ولا الحكم السابق مطلقا فان كان شرعيا معنونا كما توهمه بعض المحققين
ان النزاع في بقاء الجواز وعدمه هل يكون من جهة الدلالة اللفظية بان يقول المدعي للجواز بان اللفظ دال على
البقاء والمنكر ينكر ذلك ويدعي عدم الدلالة او من جهة الدلالة العقلية بان يقول المدعي بان العقل دليل عليه
والمنكر ينكره ويدعي عدم الدلالة او من جهة مطلق الدلالة الاعم من اللفظية والعقلية فالمنكر للجواز يدعي عدم دلالة
العقل واللفظ معا على بقاء الجواز ويدعي عدم دلالة احدهما عليه والمدعي له يدعي دلالتهما عليه
احتمالات ولم نجد منهم تصريحا في المقام ولكن الاظهر ان المانعين لبقاء الجواز في مقام رد المدعين للبقاء ينكرون
الدلالتين العقلية واللفظية معا واما في مقام اثبات مدعاهم من عدم بقاء الجواز يأتون بدليل عقلي ولا نظر منهم الى
انكار الدلالة اللفظية واما المثبتون للبقاء فيظهر من بعضهم انه يحتمل الدلالة اللفظية العرفية ...
الوجوب او رفعت الوجوب او نسخت المنع من الترك يدل على ارتفاع الوجوب فالجواز الدال عليه الامر
اللفظ باق نظرا الى ان الامر مركب من الجواز والمنع من الترك فبعد ارتفاع المنع من الترك يبقى الجواز



ببقاء الجواز ... اللفظية والعقلية

بالدلالة اللفظية الصرفة ومن بعضهم انه يثبت الحكم بالدلالة اللفظية والعقلية معا مثل ان يقول ان لفظ
الامر الدال على الوجوب يتعدد مطلوبه لتركبه من شيئين وهو لولان احدهما مطلق الاذن والاخر المنع من الترك واذا نسخ
المنع من الترك قطعا بقي مطلق الاذن لان انتفاء الفصل لا يوجب انتفاء الجنس ونظير قولهم هذا قولهم بتبعية
القضاء للاداء ومن بعضهم انه يثبت البقاء بالدليل اللفظي بانضمام مقدمة عقلية اجتهادية اليه مثل ان
المقتضي للجواز هو اللفظ الدال عليه موجود والمانع عنه غير معلوم فلزم البقاء ومن بعضهم انه يثبت البقاء
بانضمام الاستصحاب الى الدليل اللفظي فحوله اصناف ثلثة منهم من يثبت البقاء بالدلالة اللفظية الصرفة
ومنهم من يثبت البقاء بالدلالة اللفظية والعقلية معا ومنهم من يثبته بالدلالة اللفظية بانضمام المقدمة
العقلية الاجتهادية واما المدعي للبقاء من باب العقل الصرف فلم نقف عليه بعد التتبع في بيان ان
النزاع هنا هل يختص بما كان الدال على كل واحد من المنسوخ والناسخ لفظا او بما كان عليهما لبا
او بما كان الدال على المنسوخ لفظا وعلى الناسخ لبا او بما كان الدال على المنسوخ لبا وعلى الناسخ لفظا او لا
يختص بشيء منها بل النزاع اعم من الكل احتمالات ولكن الحق انه لو كان الدال عليهما لفظا فلا ريب في كونه في محل
النزاع لانه القدر المتيقن واما الثاني كما اذا صدر من النبي صلى فعل كثير بلغ في الكثرة الى حد حصل القطع
بكونه واجبا ثم تركه في زمان كثير بحيث حصل القطع برفع وجوبه عنه ففيه اشكال من جهة ان بعضا
من المثبتين للبقاء تمسك بالدلالة اللفظية الصرفة وبعضا اخر بالدلالة اللفظية والعقلية معا ولكن
الاظهر انه ليس خارجا عن نزاعهم ويشهد به اولا ظاهر قولهم في محل النزاع ان النزاع فيما كان الناسخ
بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وحمله على سبيل المثال خلاف الظاهر فلفظ وثانيا ظاهر استدلالهم على بقاء الجواز من انه
الامر يدل على مطلوبين وانه يتعدد مطلوبه كما قلنا فان ذلك جار هنا ايضا لا يتصور فيما كان المنسوخ لبا واما
اذا كان الناسخ لفظيا والمنسوخ لبا فخارج عن النزاع ايضا ويشهد به ما مر من تمسكهم بان مدلول الامر
شيئان جواز الفعل والمنع من الترك فتأمل اذا كان الناسخ لبا والمنسوخ لفظيا فهو داخل في محل النزاع
لانه مناف لما تقدم من ان الكلام فيما اذا كان بلفظ نسخت ورفعت الوجوب ونظائرهما واما المقدمة الثالثة
فاعلم ان القول في المسئلة كما ظهر يتحقق ببقاء الجواز مطلقا وعدمه كذلك لكن القائلين بالبقاء قد وقع ايضا بينهم
الخلاف فافترقوا على اقوال فمنهم من قال ببقاء الجواز المطلق الذي يوجد في ضمن احد من الاستحباب والكراهة
والاباحة وبعبارة اخرى قال ببقاء مطلق الاذن الاعم من الكراهة والاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب ومنهم
من قال ببقاء الاذن بعدم المرجوحية الذي كان ضمن وجوب الفعل فيحتمل الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب ومنهم
من قال ببقاء الاذن مع رجحانه من غير وجوبه وبعبارة اخرى قال ببقاء الاستحباب ومنهم من قال ببقائه في ضمن الاباحة
بالمعنى الاخص واما القائلون بعدم البقاء فاختلفوا ايضا على قولين فمنهم من قال بارتفاع الجواز بعدم
بقائه فيرجع الى الحكم السابق على الوجوب لما كان حكم في السابق ومنهم من قال بلزوم الرجوع الى الاصل الاصيل في
المسئلة من اصالة الاشتغال والبراءة والاستصحاب وغيرها من الاصول الشرعية والقواعد المرعية والمعتمد
عندي هو الاخير من هذه الاقوال الستة لما سيظهر لك انشاء الله والثمرة بين هذه الاقوال ظاهرة فان القائل
بكون المرجع هو الحكم السابق يلزمه فيما اذا ثبت حرمة شيء من قول المولى اذا قال حرمت عليك اكل التفاح
ثم قال اوجبت عليك اكله ثم قال نسخت الوجوب ان يقول بحرمة اكله بخلاف القائل بكون المرجع بعد النسخ الى

الاصل الاصيل

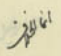
ايراد على الفاضل التقي

الاصل الاصيل الاولي فانه يلزمه القول بالاباحة العقلية وربما يكون لازم قول من يقول بان المرجع هو الاصل
الاولي التخيير كما اذا ثبت وجوب اكل التفاح ثم نسخ وجوبه ولكن انعقد الاجماع على عدم كونه
مباحا ودار الامر بين الوجوب والاستحباب فيلزم التخيير على مذهب من قال به ولا نطيل الكلام
في ذكر الثمرة بين الاقوال لانها تظهر بادنى تأمل ولنا في المقام كلام مع الفاضل التقي لا
باس من التنبيه عليه وهو انه رحمه الله بعدما اختار ما اخترناه من القول الاخير من الاقوال الستة جعل
النزاع في المعاملات ايضا وجعل المرجع فيها ايضا الى الاصل قال لا انما الاشكال في بقاء الجواز الذي
استفيد من الامر الى ان قال ولا قوة عليه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة
او التحريم بالنسبة الى الموارد مثل ان يكون من افعال ذات حجم لكونها تشريعا بدون
الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب
الاثر انتهى وغير انا ما له البراءة عن اللزوم ما عرفنا مراده فانه لو فرض المثال في مثل لو قال الشارع يجب
عليك البيع العلائي والمعاملة العلائية ثم نسخ وجوبه بقوله رفعت وجوبه ففيه انه لا بعض
الاجزاء اصالة عدم اللزوم اذ غاية ما يفهم من نسخ وجوب البيع انه لا يجب بعد ذلك واما لا بيع
البيع فلا دلالة لكلنا نسخ على ذلك فرفع الوجوب لا يستلزم عدم ترتب الاثر الشرعي لتناسب
الحكمين من حيث الوضعية والتكليفية مع ان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه ولان اباحة
البيع لا ينافي لزوم الوفاء بما المستفاد من قوله تعالى اوفوا بالعقود فما معنى اصالة عدم اللزوم لا اصالة
عدم ترتب الاثر وان فرض المثال في مثل ما لو قال الشارع يجب عليك الوفاء بالعقد العلائي وفي مثل
ما لو قال اوفوا بالعقود ثم قال رفعت الوجوب عن الوفاء بذلك البيع ففيه ان عدم اللزوم حينئذ يفهم من نفس
الناسخ فما فائدة الاصل فان قلت لعل مراد الفاضل من هذا الكلام انه لو لم يكن لصحة المعاملة
مستند الا الوجوب كما لو فرض انه ليس دليل لفظي دال على جواز البيع الا الوجوب فبعد رفع الوجوب
والشك في كون المعاملة فاسدة لعدم المقتضي للصحة وكون الاصل فيها الفساد وبعبارة اوضح فرض الفاضل
فيما لو علم صحة البيع وترتب الاثر من الدليل الدال على الوجوب التزاما بان يدل مطابقة على الوجوب
والتزاما على الصحة واللزوم وترتب الاثر ففي مثل ذلك لو نسخ الوجوب ما المدلول عليه بالدلالة المطابقة
فلا يكون حكم نفس البيع الا الاباحة بالاصل وثبت في اللزوم وترتب الاثر فحكم مقتضى الاصل بالعدم قلت اولا
ان هذا الكلام خلاف الظاهر من عبارته اذ كلامه مطلق بحيث يشمل المعاملات التي بايدينا الآن وبالجملة الظاهر
من عبارته ان الحكم بفساد المعاملة بمجرد رفع الوجوب مع ان الاصل الثانوي فيها هو الصحة وثانيا ان
هذا الكلام لا دخل له بالمقام وان كان في نفسه صحيحا وذلك لانك بعدما احطت خبرا بما ذكرناه في تحرير محل
النزاع تعلم ان هذا الكلام لا يخلو عن نظر لان محل النزاع في الحكم التكليفي الوجوبي لا في الوضعي كما في
الزام الوجوب من الطلبيات بناء على هذا بعد رفع الوجوب يكون الاصل في المعاملات بالقياس الى الاحكام
التكليفية هو الاباحة وذلك خارج من محل الفرض وكذا اثبات الحكم الوضعي من جهة الشك فيه فخارج
ايضا عن محل النزاع فذلك الكلام لا دخل له بالمقام فتم واما المقدمة الثالثة فلتعلم ان ثمرة النزاع
في المسئلة ثمرة علمية واما العملية فلا تحضرني ثمرة الآن لهذا النزاع لانا لم نجد موضعا رفع فيه الوجوب فقط

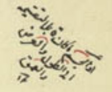
ولا يحتاج الى الرجوع الى الدليل اللفظي حتى
اعني الاصل فالحكم بعدم اللزوم ليس
من الاصل بل من نفس الناسخ صح

من غير ثبوت لحكم آخر وقد عرفت ان الناسخ لو كان ناسخا للحكم ومثبتا للحكم آخر ليس من محل النزاع نعم لو
ثبت النسخ من الشارع في موضع على النحو الذي هو محل النزاع فتوجد الثمرة ولكن لم نر موردا لذلك وما
ذكره بعض ثمرة للمسئلة من عدم جواز صلوة الجمعة وجوازها استحبابا في زمان الغيبة بعد نفي الوجوب
العيني بعيد اذ القائل ببقاء الجواز يقول ببقاء جوازها لانها في زمن الحضور كانت واجبة وبعد
الغيبة نسخ الوجوب فيبقى الجواز بلا استحباب فصلوة الجمعة مستحبة اذ لا معنى للجواز الخاص في العبادات
فاذا كانت العبادة جائزة كانت مستحبة والقائل بعدم بقائه بعد نسخ الوجوب يقول بعدم بقائه
بعد رفعه لانتفاء الجنس بانتفاء الفصل فيحرم الصلوة لانها من العبادات والاصل فيها الحرمة ضعيف
جدا لما اشرنا اليه في تحرير محل النزاع والتوضيح ان القائلين بنفي الوجوب العيني في زمن
الغيبة لا يقولون بان الوجوب قد نسخ في زمان الغيبة بل يقولون بان وجوبها كان مشروطا
بحضور الامام ع او نائبه الخاص ولذا لو فرض كون رجل في بلد بعيد عن بلد الامام ع زمان [illegible]
بحيث لا يمكنه الوصول اليه لم يجب الجمعة عليه اصلا وقد عرفت ان النسخ من شرطه عدم كونه
مشروطا فهذه الثمرة ليست بمحلها لان الواجب مشروط فينتفي عند انتفاء شرطه وعدم وجوبه ح
لفقدان الشرط لا للنسخ وذلك واضح واما المقدمة الثانية فالكلام فيها في تحقيق مسئلة
تكون نظير مسئلتنا هذه بل مسئلتنا هذه من متفرعات تلك المسئلة وهي انه اشتهر بينهم واختلفوا في
ان انتفاء الخاص هل يوجب انتفاء العام وسنفتح الكلام في المقام على وجه يكشف الحجاب عن المرام
يقتضي تحرير محل النزاع اولا ثم بيان ما هو المختار فاعلم انهم قد اتفقوا على ان وجود الاعم بقاء
او حدوثا يتوقف على وجود الاخص وان عدم وجود الاخص يستلزم عدم وجود الاعم وبعبارة اوضح
اتفقوا على ان الجنس لا يتحقق ولا بقاء له بدون الفصل على ان المراد يتوقف على وجود الاخص وجود
اخص معين بل المراد توقفه على مطلق الخاص ويدل عليه مضافا الى الاتفاق ان مطلق الجنس لا يحدث الا
في ضمن فصل من الفصول وان العام ما لم يتشخص بمخصص لم يوجد والقائل بان ارتفاع الفصل لا يوجب
ارتفاع الجنس في محل النزاع في تلك المسئلة ليس مراده منه بقاء الجنس اعني العام مستقلا من دون خاص
بل يقول هو ايضا بانضمام فصل آخر وبانه بعد الفصل الذاهب والحاصل اتفقوا على انه لا يمكن ان
يوجد الجنس بلا فصل كما لا يمكن ايضا ان يبقى بدون فصل ما وهذا ما عرفت ان العام لم يحدث ولم يبق
عقلا الا بوجود الخاص مثلا الحيوانية لا تحدث الا بوجود فرد من افراد الحيوان ولا تبقى بعد انعدام جميع
افراده وبالجملة لا خلاف بينهم في ان انتفاء الاخص مطلقا بحيث لم يوجد فرد من الخاص في الخارج
يوجب انتفاء الاعم لان العام لا يحدث كما لا خلاف بينهم في ان انتفاء الخاص مطلقا بعد تحققه بحيث
لا يبقى فرد من الخاص ايضا يوجب انتفاء العام وارتفاعه عنه اعلم انهم اتفقوا ايضا على ان وجود
العام المطلق اي الجنس المطلق من حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الخاص المعين بل يمكن ارتفاع الاخص
المعين كالانسان مع بقاء العام المطلق كالحيوان في ضمن اخص معين آخر كالفرس وهذا ايضا واضح و
اتفقوا ايضا على ان حدوث العام كالحيوانية في ضمن خاص معين كالانسان يتوقف على وجود الاخص
المعين فان حدوث الحيوان في ضمن الانسان يتوقف على وجود الفصل الانساني وهذا بديهي لا خلاف فيه

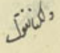
في ان العام هل ينتفي بانتفاء الخاص ام لا




انما الفرق في النزاع فان بقاء ذلك العام الموجود في ضمن الفصل الخاص في الخارج هل يتوقف على وجود هذا
الفصل الخاص كما يتوقف عليه حدوثه ام لا بل يجوز ارتفاع تلك الخصوصية وبقاء العام الموجود في
ضمنه بسبب فصل آخر معينا وبعبارة اخرى خلافهم في انه هل يتوقف وجود العام حدوثا وبقاء
على وجوده في ضمن هذا الاخص المعين ام يتوقف عليه حدوثا لا بقاء والمنسوب الى المحققين عدم البقاء
والى غيرهم البقاء وما يتراءى في بادي النظر انه لا بد من التفصيل بين الاجسام وغيرها من الامور المعنوية بان يقال في
الاول لا يوجب ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس وليس المراد بالجنس الجنس القريب بل ان بقي الجنس البعيد
مع ارتفاع الفصل في القول ببقاء الجنس وفي الثاني في الامور المعنوية كالوجوب والحرمة ونحوها يوجب ارتفاع الفصل
ارتفاع جميع الاجناس ولنا على الاول عدم استلزام ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس في الاجسام وجهان احدهما
[illegible] الحس والعيان فانا نرى بالعيان ان بعد صيرورة الكلب الواقع في المملحة ملحا يرتفع الفصل
وهو الكلبية ويبقى الجنس المطلق وهو الجسم المطلق الذي كان في ضمنه اذ لا شك في ان هذا الجسم الباقي ليس جسما
حادثا [illegible] بل هذا هو الجسم الذي كان في السابق موجودا غاية ما في الباب بعد ذهاب صورة الكلبية التي كانت
فصلا لهذا الجسم جاء فصل آخر وهو فصل الملحية واما الجسم فلم يتغير وبعد ملاحظة بقاء الجسم بعد ذهاب
فصله الاول يحصل لنا القطع بان الجنس والفصل ليسا موجودين بوجود واحد بل هما موجودان بوجودين
والا لما جاز انفكاك احدهما عن الآخر مع انا نرى الانفكاك بينهما في الاجسام بالحس والعيان وهكذا الكلام في الصغر
اذا صار بالاكبر [illegible] والادمي اذا صار حجرا او آجرا والمنكر لبقاء الجسم الاولى والقائل بان
الباقي في ذلك [illegible] الجسم السابق مكابر لوجدانه ومخالف لعيانه فان قلت لو كانا موجودين لا بوجود
بل بوجودين في الخارج لما جاز حمل احدهما على الآخر مع انا نرى انه يصح ان يقال قبل صيرورته ملحا هذا الجسم كلب
وهذا يكشف عن اتحاد الوجود قلت هذا الكلام [illegible] اظهر من الشمس وابين من الامس لانا لم نقل بان
الهيكل المخصوص موجود بوجود الجزء الكلي بل نقول ان الصورة والجسم موجودان بوجودين ولهذا
لم يتحدان [illegible] هذا الجسم صورة وهذه الصورة جسم [illegible] من ذلك [illegible]
انا سلمنا عدم القطع بالبقاء فلا اقل من الشك فيه ولا ريب ان الاصل يقتضي البقاء لا يقال هذا الاصل معارض
باصل آخر [illegible] عدم حدوث فصل آخر وعدم لحوقه بالجنس بعد ذهاب الفصل الاول لانا نقول هذا الكلام لا
يصح [illegible] الا انا نقطع هنا بحدوث فصل آخر اي بوجوده
وهو الملحية ولكن نشك في ان الجنس المتحقق في ضمن هذا الفصل هل هو الجنس الذي كان متحققا في ضمن الفصل
الاولي ام تغير او جنس آخر حدث مع هذا الفصل اللاحق والاصل يقتضي كونه هو الجنس الاول لان الامر دائر بين
اتحاد الحادث وتعدده والاصل الاتحاد ويبقى الاصل سليما عن المعارض فظهر من الوجهين ان الحق ما يتراءى في
بادي النظر بقاء الجنس بعد انتفاء الفصل في الاجسام وان ذلك كاشف عن عدم الاتحاد في الوجود [illegible]
لانه يتعدد في الوجود ومع ذلك يبقى الجنس مع انتفاء الفصل [illegible] يستلزم انتفاء الاخص
لارتفاع الاعم في غير الاجسام انهما متحدان في الوجود فيستلزم انتفاء احدهما انتفاء الآخر [illegible]
تفصيل الكلام في ذلك انشاء الله [illegible] ولكن التحقيق ما ذهب اليه المحققون من ان انتفاء الخاص مستلزم لانتفاء
العام مطلقا حتى في الاجسام والتفصيل المذكور باطل لان العقل يحكم [illegible] بعد ملاحظة ان الجنس



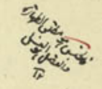
طالعام ننتزعان من الخصوصيات بحكم انه بعد انتفاء الخصوصية التي كان العام منتزعا منها لا يمكن ان يبقى
المنتزع من الخصوصية المتغيرة والتمسك ببقاء نمو الاجسام بعد انتفائه بدليل الحس والعيان لا يجدي
لاثبات المدعى اذ الاخص الكلب الخاص هو الصورة الخاصة والاعم في ضمن هذا الخاص هو الكلبية المطلقة
الكلبية التي هي القدر المشترك بين الكلب الخاص وساير الكلاب وقد ينتفي الاعم المحقق في ضمن الكلب الخاص
بعد انتفاء الخصوصية قطعا وجزما واما الاجسام فلها ايضا فصول غير فصل الكلبية فبناء على هذا اذ الاخص
الجسم الذي يكون هو الجنس فلا بد وان يتحقق مع فصله الذي كان مغيرا في حال الكلبية ايضا والتمسك
باستصحاب بقائه بعد انتفائه فضل ضعيف جدا لان التمسك به يصح في صورة الشك في البقاء ولا ارتفاع
ونحن نقطع بارتفاعه بعد انتفائه فظهر ان هذا الاستصحاب مما يرد باستصحاب عدم انضمام فصل آخر
معه والحاصل ان المنهدم ما ذهب اليه المحققون من عدم ابقاء العام بعد ابطال الخاص مطلقا واما ما ذكرناه من
بقاء الجنس في الاجسام كما مثلنا فهو مسلم ولكنه لا يتاتى في المقصود اعني عدم البقاء على الاطلاق وذلك لان الكلام
والنزاع انما هو في ذات الخصوصية التي يتقوم بها الاعم ويكون بها قوامه وينتزع منها الاعم لاجل الوجود في تلك
الخصوصية هل ينتفي العام اذا انتفى الخصوصية ام يمكن بقاء العام بانضمام خصوصية اخرى وما مثل به من بقاء
الجسم في الكلب المفروض انما هو لاجل ان خصوصية ذلك الجنس التي بها قوامه وذلك الجنس لم ينتف بل هو
باق معها دائما والمنتفي من الخصوصيات انما هو بعض الخصوصيات الاخر التي لا يحتاج تحقق ذلك الجنس
المتقوم اليها وهي النمو والاحساس ونحوهما واما المادة الابعاد الثلاثة الذي لا يتحقق الجسم المطلق الا به وانه
الفصل المقوم له بمعنى انه اللازم في تحققه في الخارج ولا يحتاج الى ازيد منه كما في الحجر فهو موجود مع الجسم
الباقي في المثال المفروض الا ترى ان خصوصية ساير اجناس الكلب اعني الاجناس التي في ضمن تلك
الخصوصيات المتغيرة كالجسم النامي والحيوان فانهما انتفيا بعد انتفاء الخصوصية المتعلقة بها فتلخص من جميع
ما ذكرنا انا لا ننكر في هذا المثال ما هو مقتضى الوجدان والعيان اعني بقاء الجسم ولكن نقول ان ذلك لا يثبت
به المدعى من عدم انتفاء الخاص المتعلق به واما اذا انتفى الخاص المتعلق بالعام الذي لا يكون قوام العام الا به
وانه الباعث لانتزاع ذلك العام من الفرد الذي ذلك العام موجود في ضمنه فينتفي العام والمنتزع ايضا بعد
انتفاء منشأ الانتزاع لاتحادهما في الوجود وذلك مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ومنكره مكابر لوجدانه
ومن هنا ظهر بطلان التمسك بالاستصحاب لان المستصحب مقطوع الارتفاع وظهر ايضا ان النزاع في العام
والخاص المنطبقين على الاجسام خارجة عن محل الكلام فاذن الحق ان انتفاء الخاص يوجب انتفاء العام
في جميع الاقسام وان التفصيل غير جيد في المقام فان قلت ان للخصم ان يتمسك في البقاء بالاخبار
الثلاثة المشهورة وهي قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقوله الميسور لا يسقط بالمعسور
وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله وجه الاستدلال بها واضح واما ما يقال من ان حمل الجملة الخبرية على ظاهرها
مستلزم للكذب فلابد من حملها على الانشاء مدفوع بان نقول اذا انتفى الخاص فلا بد من الاتيان بالعام ولو في ضمن
فرد خاص آخر لكونه مقدورا وليس لعلية الاخبار قلت هذا الكلام ضعيف من وجوه الاول انا
نقطع بعدم الاستطاعة بشيء بعد ارتفاع الاخص وان كله معسور ولا يبقى شيء منه سالما من ان انتفاء
الفصل يوجب انتفاء الجنس فاين الميسور حتى يختبر الثاني سلمنا بقاء الاعم بعد ارتفاع الاخص



ولكنا نقول ان تلك الاخبار منصرفة بنفسها لعرفها الى المركبات الخارجية والمهيات لا الى الاعتبارية البسيطة
الخارجية وان كان مركبا عند العقل كالاحكام الاربعة الثالث سلمنا شمولها للمركبات العقلية ايضا
لكنا نقول ان الدليل اعم من المدعى لان المستفاد من تلك الاخبار وجوب الاتيان بالعام الموجود وهو اعم من
كونه في ضمن فرد آخر او في ضمن فصل آخر بعد عدم امكان الاتيان به في ضمن الفصل الذي هو مورد الامر فلا مرية الاتيان
في الواقع من انتفاء العام وبقائه لحصول العام في ضمن الفصل الاول فقط ينتفي بانتفاء الفصل ولكن الشارع
امر بايجاد العلم في ضمن فصل آخر لا انه امر بانضمام فصل آخر الى الاعم الموجود سابقا والحاصل ان الدليل لا يدل
على المدعى والحال ان الدليل اخص من المدعى اذ محل النزاع اعم مما وجد فيه الامر من الشارع بالاتيان بالخاص
ومعه كما مثلنا في الكلب والمسألة عقلية اعم مما ورد فيه الامر من الشارع بالاتيان بالخاص ومن غيره والادلة
المذكورة لا يثبت المدعى الا فيما وجد فيه الامر بالوجوب الشرعي اذا انتفى فصل المنع من الترك بناء على كونه
مركبا من جواز الفعل مع المنع من الترك والتمسك بعدم القول بالفصل هاهنا غير مجد لان المسألة عقلية الخامس
انا سلمنا ذلك ولكنا نقول غاية ما في الباب تعارض الدليل اللفظي الذي ذكره الخصم مع الدليل القطعي الذي
ذكرناه فلا بد من طرح الالفاظ وتاويلها بالانشاء لحكم العقل القاطع لا قطعية سندا ودلالة اذا ظهر لك
ما هو الفساد عند المحققين وعند غيرهم فاعلم ان القوم ذكروا للمسألة المذكورة ثمرات منها انه لو تبين
انتفاء الخاص بعد اتيان العام ومعه فان بنا على القول بالبقاء لا بد من كون القضاء بالفرض الاول وتابعا للاداء نظرا الى ان
انتفاء يوم الخميس مثل قوله صم يوم الخميس لا يوجب انتفاء وجوب مطلق الصوم ومن بنى على القول بالانتفاء
لا بد من كونه بامر جديد فلا يلزم القضاء بالامر الاول بناء على هذا القول لو نسخ وجوب يوم الخميس
اي بقاء مدلول صم يوم الخميس شيئان وجوب مطلق الصوم وكونه في يوم الخميس فبعد ارتفاع احدهما لا
يوجب ارتفاع الآخر وفي هذه الثمرة نظر من وجهين احدهما ان فرض انتفاء الاخص تارة يكون بالقابل الى
الواجب اعني صوم يوم الخميس والقابل الى الوجوب اعني نفس الحكم او بالقابل اليهما معا ونسبتا رة اخرى
لو قال الحكيم صل يوم الجمعة او صم يوم الخميس فالعموم والخصوص ان نفرضان في متعلق الوجوب وفي الحكم
نفسه وفيهما معا ان كان الاول بان نقول صلوة يوم الجمعة خاصة ومطلق الصلوة عام فاذا انتفى الصلوة الخاصة
الصلوة في يوم الجمعة يبقى مطلق الصلوة العام فنقول ان انتفاء الصلوة الخاصة مثلا وان لم يستلزم لانتفاء الكلي
العام ولو في ضمن غير الخاص ولكنا نقول ان بعد النفي والنسخ لا يستلزم كون الصلوة العام متعلقا للوجوب ايضا
كما كانت متعلقة له قبل النسخ لان وجوب الاعم كان تابعا لوجوب الاخص كما هو كذا فترجع المسألة الى مسألة
اخرى وهي انه اذا انتفى المتبوع هل ينتفي التابع ايضا ام لا ولا ريب ان انتفاء المتبوع موجب لانتفاء التابع
والحاصل ان الاول لا يستلزم تبعية القضاء للاداء اذ غاية ما في الباب بقاء الصلوة المطلق بعد انتفاء الخصوصية
وذلك لا يستلزم وجوب مطلق الصلوة والصلوة المطلقة اذ البقاء لا يلازم الوجوب فان كان الثاني بان يقال ان
وجوب الصلوة في يوم الجمعة وجوب خاص ووجوب مطلق الصلوة الذي في ضمنه عام واذا انتفى الوجوب
الخاص اعني في يوم يبقى الوجوب العام اعني الوجوب المطلق على الرغم تغيرا انا ولو سلمنا ان انتفاء الوجوب الخاص
لا يستلزم انتفاء وجوب العام الذي في ضمنه ولكنا نقول انه بعد انتفاء الخصوصية لا بد ان يكون ذلك الوجوب
العام في ضمن فرد من الافراد واما كونه في ضمن الصلوة لا غير فلا امر يدل عليه فالحادث مع هذا فلا يتم كون

القضاء الامر الاول لجواز كون الوجوب الاعم في ضمن الصوم والحج وعجزهما والحاصل ان الوجوب المطلق
لا يتصور بقاؤه الا بان يتعلق بشيء فان ادعيت انه تعلق بمطلق الصلوة قلنا انه لعله
تعلق بالصوم والحج او عجزهما فالشك في الحادث وتعيينه يحتاج الى دليل وليس فان كان الكل
فيه ما في الاول فتدبر وثانيهما ان ذلك اخص من القول بتبعية القضاء للاداء اذ القائل
بالتبعية يحكم بها مطلقا حتى فيما لو جعل الخاص ولم يجعل العموم المستوعب مع ان من يقول بتبعية
العام بعد انتفاء الخاص انما يقول به حيث وجد العام في ضمن الخاص ثم فقد الخصوصية واذا
لم يجب الخاص على المكلف في الوقت لاجل نوم المستوعب ونحوه لا شيء من الخاص والعام فكيف
يمكن القول بوجود القضاء تبعا للاداء نظرا الى ان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم والحاصل
ان الشارع لم يجعل له نفس الخاص ولا الامر بالخاص فيخرج عن محل فرض بقاء العام بعد انتفاء الخاص
لما عرفت سابقا من ان عدم تحقق الاخص يوجب عدم تحقق الاعم وهذا مثل ان المستوعب لا يجب
عليه الصلوة في الزمان المخصوص فبعد مضي الزمان لا يكون القضاء تابعا للاداء لعدم تحقق الاخص
فلا يشمل ذلك جميع المدعى كما لا يخفى ومنها وجوب غسل الميت بماء القراح ثلاثا بعد عدم التمكن
من السدر والكافور وبماء القراح خاصة مرة واحدة فان بناء على ان ارتفاع الاخص لا يوجب
ارتفاع الاعم يجب الغسل بماء القراح ثلث مرات اذا لم يتمكن من السدر والكافور لان انتفاء الاخص
وهو ماء السدر والكافور لا يوجب انتفاء الاعم وهو مطلق الماء واما بناء على القول بعدم البقاء فلا يجب الغسل
بماء القراح مرة واحدة لكونه واجبا مستقلا بنفسه وغيرها مر من الوجهين السابقين ثم لو تمكن من الغسل
الثلث ثم تعذر امتنع البحث الثاني فمنها لزوم الوضوء اذا تعذر الجنب من الغسل بعد الامر بالطهارة الخاصة
اعني الغسل اذ بعد انتفاء الطهارة الخاصة يبقى الامر بمطلق الطهارة المائية وغيرها ايضا مامر من الوجهين و
منها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه ففي انعقاد النذر ولزوم الصلوة المطلقة ان لم يلزم
في المكان المخصوص وعدمه وجهان مبنيان على المسئلة فان بناء على القول باشتراط في النذر الرجحان فلا ينعقد
النذر في المرجوح والمساوي واما انعقاده وعدم انعقاده في مثل النذر بايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه
كالحمام مبني على الرجحان انتفاء الا خصوصية الصلوة في الحمام موجب لانتفاء الاعم وهو مطلق الصلوة
الا على مذهب من يقول بالبقاء ينعقد النذر لبقاء العام وعلى مذهب من يقول بالانتفاء لم ينعقد لبطلان العام
في ضمن ابطال الخاص وقد فصل الفاضل النراقي ره هنا بين المندوبة الراتبة والواجبة وبين النوافل المبتدئة
قائلا والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط
الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدئتين في المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار الخاص مستلزم
لعدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع لان مورد النذر هو ذات الفرد وهو راجح
باعتبار الكلي الموجود فيه انتهى وهذا كما ترى يجعل فرقا بين المبتدئة والراتبة لان ان كان مجرد رجحان الطبيعة
موجبا لانعقاد النذر فلا فرق بينهما وان كان مجرد مرجوحيتها مانعا عن انعقاده فلا فرق ايضا بينهما فالتحقيق
ان يقال في المثال المذكور انه ان قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر انعقد النذر بالنسبة الى الفرد المنذور به
كالصلوة في الحمام حتى يلزم الصلوة في الحمام منه سواء كان الصلوة واجبة او غير واجبة من الرواتب المبتدئة وان

مقاجبار




قلنا باعتبار الرجحان في متعلق النذر ولكن قلنا ان الكراهة في العبادات ليس المراد بها الكراهة المصطلحة الى آخره
الموجبة لمنقصة الفعل بل بمعنى قلة الثواب فيها ينعقد النذر بالنسبة الى الفرد فيلزم الصلوة في الحمام ان نذر
الصلوة فيه سواء كانت واجبة او مندوبة نفسها وان قلنا باعتبار الرجحان في متعلق النذر وبان
الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة لكن قلنا ولكن قلنا بان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء
الاعم ينعقد النذر ايضا بالنسبة الى الاعم الكلي لبقائه ورجحانه فحينئذ يقول فلا بد له في المثال من ان
يأتي الصلوة مجردة وان كان في غير الحمام وان قلنا باعتبار الرجحان في متعلق النذر وقلنا بان الكراهة في
العبادات هي الكراهة المصطلحة وقلنا بان الاعم ينتفي بعد انتفاء الاخص فبطل النذر ولم ينعقد لا
بالنسبة الى الفرد لانه مرجوح ولا بالنسبة الى الكلي الموجود في ضمنه لانه منتف سواء كانت الصلوة واجبة
او مندوبة بنفسها فظهر انه لا فرق في الصورة لا يعتبر بين الصلوات نعم يمكن ان يقال في القول الاخير
بتفصيل لكن لا بين الصلوات بل بان يقال لا بد من موازنة مقدار مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي ان كان المراد
فان زاد مرجوحية الفرد او تساوى مع رجحان الكلي فلا ينعقد النذر لا بالنسبة الى الفرد ولا بالنسبة
الى الكلي وان زاد رجحان الكلي فينعقد وان قلنا بالقول الاخير من الاقوال الا ويعتبر ولكن لا يفرق حينئذ بين
الصلوات فلا يفرق بينهما كما صدر من الفاضل المذكور حكم بحث هذا هو الكلام مع الفاضل فيما ذكره
من التفصيل في المقام واما اصل كون هذا المثال ثمرة للنزاع كما قيل فضعيف جدا لان هذا لا
يصير ثمرة لان المسئلة اذ انتفاء الاخص انما هو بالنسبة الى نفس النذر او بالنسبة الى
متعلقه وهو المنذور فان كان الاول فلا ريب فان بعد ارتفاع النذر الخاص وان كان النذر العام
باقيا ولكن بقائه لا يستلزم كونه في ضمن الصلوة وان كان الثاني فنقول ان بعد ارتفاع الخصوصية
وان كان الاعم باقيا ولكن لا يستلزم كونه متعلقا للنذر لان تعلق النذر بالاعم في ضمن الاخص انما كان
بالتبع فبعد ارتفاع الاخص الذي هو المتبوع ارتفع التابع ايضا على ان هذا خارج عن محل البحث
والكلام اذ الكلام انما هو في ارتفاع الاخص بعد تحققه وفيما نحن فيه لم يتحقق لكونه مرجوحا واشد
عرفت انه مع عدم تحقق الاخص لم يتحقق الاعم والحاصل ان هذه الثمرة ليست بثمرة لان العموم و
الخصوص انما يلاحظان بالنسبة الى المنذور الى النذر وعلى التقديرين لم ينعقد الاخص حتى يشك
في ارتفاع الاعم الموجود في ضمن الاخص بعد ارتفاع الاخص وهو محل النزاع لا غير ومنها ما لو
نذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك ففي وجوب اضحية حيوان آخر وجهان مبنيان على الخلاف في
المسئلة وهذا الوجهان المذكوران في الثمرة الاولى نعم لو وجد زمان تمكن من العمل بالنذر واخره فيه
الوجه الثاني ويبقى الاول لهما ومنها المعتق العبد المأذون او باعه او طلق الزوجة المأذونة
ففي بقاء الاذن في حال الملك والزوجية بعد انتفاء العبدية والزوجية وجهان مبنيان على الخلاف
في المسئلة وثمرات العبدية والزوجية ليسا من فصول مطلق الاذن ومن مشخصاته حتى يقال بان
ارتفاعهما يوجب ارتفاع الاذن لا مثل هذا المثال انما الاتفاقية كما لا يخفى والحاصل ان محل النزاع
في الاعم والاخص والمراد بالخصوصية ان يكون فيهما عام تقيد بشيء ثم زال القيد وهنا لم يتقيد احد الامرين
من الاذن والعبدية بالآخر وليس احدهما اعم من الآخر بل النسبة بينهما عموم من وجه وحصل الاجتماع بينهما

من باب التأدب لا التقييد ومنها ما لو وجب شيء ثم نسخ وجوبه كما لو شككنا هذه فهل يبقى الجواز بعد
نسخ الوجوب عنه وجهان مبنيان على الخلاف في المسألة ومن نظر نظرا الى ان النسخ على التحقيق هو تخصيص
في الازمان في الشبهات لكون الثابت دائما بالعرف فالنسخ اذن يكون كاشفا عن عدم تحقق الاخص
في زمان النسخ لا كاشفا عن ارتفاع الخاص بعد ذلك الزمان وبعبارة اخرى نسخ الوجوب عن الشيء
كاشف عن ان الوجوب غير مراد من الامر في الزمان الحاصل بعد النسخ ففي زمان النسخ لم يكن في الواقع
امر ولا وجوب لا انه حاصل في ضمنه فكيف يتنازع فيه ويقال ان الاعم يبقى بعد انتفاء الاخص ام لا
لان الاخص حينئذ لم يوجد بالنسبة الى زمان النسخ ابدا حتى يرتفع الاعم بعده او تفاعلم لم يرتفع ومحل
النزاع في مسألة انتفاء الاعم بانتفاء الاخص انما هو بعد وجود الاخص لا ان الاعم هل يوجد بنفسه
من دون وجود الفصل والخصوصية ام لا اذ الظاهر انه لا نزاع فيه فان عدم تحقق الاخص يوجب عدم تحقق
الاعم ايضا اللهم الا ان يقال ان النزاع اعم من ارتفاعه وعدم تحققه فمسألة نسخ الوجوب مع من ثمرات
النزاع بل يمكن فرض ثمرات اخر غيرها مثل انه لو كان مأمورا بشيء على سبيل التوسعة ثم نسخ وجوبه عنه
فاذن لو شك فانه هل يكون جواز فعله باقيا ام لا فيه وجهان مبنيان على ذلك فان قلنا ببقاء
الجنس يبقى الجواز والا فلا ثم الظاهر من جميع ما ذكرنا ان الثمرات التي ذكرها القوم لتلك المسألة تبتني على انتفاء الاعم
لا بانتفاء الاخص عدمه من مجمع فتأمل واما المقام الخامس فاعلم ان المحقق في تأسيس الاصل
في المسألة يقتضي ان يكون المثبتين ان ادعوا الدلالة اللفظية على البقاء فالحق مع المنكرين لعدم الا
معهم لتوقيفية الالفاظ واما اذا كان النزاع في الدلالة العقلية فيجب ان يكون النزاع في انه هل يمكن بقاء
الجواز بعد نسخ الوجوب ام يمتنع فالاصل مع المثبتين لاصالة الامكان وان كان النزاع في وقوع الجواز
بعد ان يتنازع في ان الجواز بعد نسخ الوجوب موجود بالفعل ام لا فالاصل مع المنكرين وان كان النزاع
من حيث الحكم الواقعي فالاصل ايضا مع المنكرين للزوم التوقف اجتهادا والرجوع الى القاعدة فقاهة اذا
عرفت المقدمات فاعلم ان الكلام في المسألة يقع في مقامات ثلثة الاول انه اذا نسخ الوجوب او حكم
هل يبقى الجواز ام لا الثاني في ان المرجع على القول بعدم البقاء هل هو الى القاعدة او الى الحكم السابق
الثالث في انه بعد ثبوت القول ببقاء الجواز فالباقي اي فصل من الفصول الباقية وهي الاباحة او
الكراهة او الاستحباب بقي وبعبارة اخرى بعد القول بالبقاء فالباقي ماذا اما المقام الاول
فالحق فيه عدم بقاء الجواز وفاقا للمحققين وذلك لان الوجوب مركب من الاذن في الفعل الذي هو جنس ومن فصول
ثلثة هي عدم مرجوحية الفعل ورجحانه والمنع من الترك فالجنس شامل لجميع الاحكام ما سوى الحرمة فيخرج بالفصل
الاول المكروه لكونه مرجوحا وبالثاني الاباحة بخلاف الاخص لعدم الرجحان فيها وبالثالث المستحب لعدم المنع
من الترك فيه فالناسخ اذا نسخ الوجوب بقوله نسخت الوجوب فلا تنسخ الكلية هل يحتمل رجوعه الى الجنس
فقط او الى الجنس والفصول جميعا او الى الجنس وبعض الفصول والى الفصل الاول او الثاني او الثالث فقط
والى بعض من الفصول مركبا مع بعض اخر بحيث لا يتعرض الكل على الكل الفاسد والحق عدم بقاء الجواز فهل
كلا لا اشكال ولا خلاف في ارتفاع الجنس على الاحتمالين الاولين انما الاشكال في الاحتمالات الباقية وفيها
ايضا نقول لا ارتفاع لوجهين احدهما انهم اهل العرف بحيث لا يكون فيه ولذا لو قال احد الحر ان الله انتظ

فلا اما

فلا اما عقلت عن مالى ثم قال ندمت تماما فلثه ورفعت عنك الوجوب لا يجوزون لنا اعطاء اياه بحيث لو اعطاه يكون
بتفريطه وثانيهما البرهان القاطع والدليل الساطع وهو انه لا شك في ان الجنس مع الفصل في الخارج موجود
بوجود واحد ولا تعدد لهما فيه قطعا للقطع باتحاد وجود الجنس مع الفصل في الخارج في ضمن الفرد فحينئذ
لا يتصور الانفكاك اذ مرجع الاتحاد في الوجود انما هو الى ان الموجود فيما لنا مع شيء ما حد بسيط
كالوجوب فانه كان في الذهن اي عند العقل يحلل الى شيئين فان الوجوب في الخارج ليس الا الطلب الحتمي
القائم بنفس الحاكم وليس هذا الا شيئا واحدا بسيطا في الخارج ويدلك على ذلك انك حين ما
تقول اكد بسد الفعل كذا لا تجد في نفسك الا شيئا واحدا من حيث الانشاء والقصد والحكم من
غير فصل بين حكمين جواز الفعل مع المنع من الترك فكيف يتصور بعد ذلك التجزي في الحكم وبقاء
بعض الاجزاء بعد انتفاء بعض آخر والحاصل ان البداهة حاكمة باتحاد الوجود بحسب القصد وان
الموجود في الخارج شيء واحد وان الحكم من الشرع واحد لاتحاد القصد فان قلت اتحاد القصد لا
ينافي تعدد الحكم لكفاية القصد الواحد الاجمالي قلت نعم اذا انما اتحاد المقصود بنفهم العرف منه
الاتحاد في الوجود لا يتصور البقاء ولو سلمنا تعدد الوجود في الجملة في الجواز الموجود في ضمن الامر
لنقول ان الجواز الموجود في ضمن الامر حين وجود الامر اما الجواز المطلق اللا بشرط الغير المقيد
بفصل وبشرط واما الجواز المشروط التابع لوجود الفصل الامري اعني المنع من الترك واما الجواز
المنفصل بفصل آخر غير فصل الامر ان كان المراد من الجواز هو الاول فهو غير متصور للاتفاق على
ان الاحكام خمسة وان الجواز المطلق غير موجود نعم يتحقق الجواز في ضمن احد الفصول فكيف يحكم ببقاء
الجواز المطلق بعد انتفاء المنع من الترك وان كان المراد هو الثاني فلا ريب ان التابع ينتفي بانتفاء المتبوع
والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط اذ المفروض ان الجواز تابع لا استقلال له وان كان المراد هو الثالث فيلزم
اجتماع الحكمين اذ المفروض ان الجواز الموجود في ضمن الامر منفصل بالفصل الغير الامري كالاذن في الترك
مثلا وهو محال كما لا يخفى وحاصل الكلام انا لو سلمنا تعدد الوجود فلا نسلم ان الجواز وجود مستقل بل وجوده
تبعي بدوام وجود الفصل الامري ومستلزم ايضا ذهابه بذهاب الفصل الامري هذا كله على فرض عدم كون
الفصل علة للجنس والا فظاهر ما ذهب اليه المحققون من كون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة
في الخمسة فلا يتصور انفكاك الجنس عن واحد معين من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها فالقول
ببقاء الجنس الذي يكون معلولا بعد انتفاء الفصل الذي يكون علة للجنس ليس الا سفها ثم سلمنا انه لا دليل
قطعي لنا يدل على عدم البقاء ولكنا نقول لا دليل ايضا على البقاء بعد انتفاء الفصل فان قلت بعد تسليم
تعدد الوجود فوجود الجنس بعد انتفاء الفصل مستصحب اذ القدر المتيقن من ذهابه بالوجود هو ذهاب وجود
الفصل قلت كلا ان التمسك بالاستصحاب لبقاء الجنس وهو الجواز فاسد لمنع جريانه لان المستصحب ان
هو الجواز التبعي الذي كان في ضمن الوجوب واما الجواز المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل آخر ان كان الاول
فارتفاعه مقطوع به والتمسك بالاستصحاب انما في محل الشك فان كان الثاني فالمستصحب وجوده في اول
الامر لم يكن متيقنا مشكوكا فيه في الاول فلا معنى للاستصحاب بقائها مع ان القول بعلية الفصل لوجود الجنس والمعرفة
بين التفصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب مع ان تفارق رفع الفصل ووجود فصل آخر في الخارج وثانيا لكنا

المنع بانتفاء الجواز التبعي الحاصل للجنس ولكنا نقول هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم لحوق فصل
آخر للازم على القول بالبقاء اذ عدم بقاء الجنس من حيث هو هو بدون انضمام مع فصل من
الفصول مما عرف بينا نه البرهان بل وعلى بطلانه انطباق الكل في كل زمان حتى من القائل بالبقاء
لانه لا يقول ببقاء الجنس بلا فصل من الفصول وبالجملة مقتضى الاستصحاب ان كان هو بقاء
الجواز بعد انتفاء الوجوب ولكنه معارض باستصحاب عدم حكم آخر يقتضي ارتفاعه فيتعارضان
فان قلت ان التمسك باستصحاب عدم فصل آخر غير معقول نظرا الى ان حدوث الفصل الآخر بعد
انتفاء الفصل الاول قطعي وذلك لان بعد رفع المنع من الترك يكون جواز الترك في مقام لا استحالة
ارتفاع النقيضين متقوم الجنس به فيحصل الاذن في الترك وبعد انضمامه الى الاذن في الفعل الذي
كان حاصلا من الامر بالفعل يبقى الاباحة فلا معنى للتمسك باصالة عدم فصل آخر قلت اولا
ان الفصل الآخر انما يخلف الاول في تقوم الجنس به اذا حدث حال وجوده ولكنه ليس كذلك لانه وجوده
مقدم على ارتفاع الفصل الاول المتقدم على حدوث الثاني ضرورة امتناع تقوم جنس واحد بفصلين
وثانيا ان حدوث فصل آخر مما للاصل حيث ان رفع المنع من الترك يكون هو الاذن فيه ومع السكوت في
الفصل الحكم الشرعي هو الاول دون الثاني بل هو انتفاء الحكم فلا يتحقق نوع الحكم الشرعي حتى يكون جنس و
فصل ما يحصل ان هذا الكلام ضعيف [illegible] دعوى القطع بحدوث فصل آخر ضعيف حقا لانا نقول ان حدوث
فصل آخر لازم لانه انما يتم على القول بعدم خلو الواقعة عن الحكم واما بناء على جواز خلوها عنه فلا فعلية لكون الواقعة
منها متحققة فلعل الواقعة التي نحن فيها خالية عن الحكم فكيف يقطع بوجود الفصل الآخر ويكون وجود
الفصل الآخر مشكوكا فيندفع بالاصل فان قلت هذا اعني خلو الواقعة عن الحكم مناف للقواعد لا سيما
بل ومناف لمذهبك ايضا بان واقعة من الوقائع لا تخلو عن الحكم قلت يمكن الجواب عن هذا الايراد على
مذهبنا بوجهين احدهما ان المراد هنا من جواز خلو الواقعة عن الحكم انما هو بالنسبة الى الاحكام الخمسة
المعروفة والمراد من عدم جواز خلوه انما هو بالنسبة الى جميع الاحكام حتى دفع الحرج عن الفعل وتوضيح ذلك
ان كلا من الايجاب والاباحة واخواتها حكم للمكلف والحكم هو توجيه الخطاب اما الخطاب الموجب فلا يتحقق
ما لم يكن خطاب وبيان من الحاكم ولا يحصل وجوب او جواز شرعي بدون الايجاب والتجويز مثلا وكما يمكن ان يكون
الخطاب كذلك على الجواز مع رجحان الفعل او المنع من الترك او التسوية كذلك يمكن ان يكون الخطاب لا على مطلق
دفع الحرج عن الفعل كان يقول الحاكم افعل وان جاز تركه [illegible] تحقق فصل معه فيقال الحكم هو
الجواز لا نوع جواز هذا الفعل في ظرف الواقع مع قطع النظر عن الخطاب لا يخرج عن احد الفصول فان الفعل الذي
يرضى احد بوجوده لا يخلو من انه اما يرضى بتركه ايضا ام لا لانا نقول ليس الحكم هو الحالة الواقعية للفعل او
لمن شأنه ان يحكم اذ الحكم هو الايجاب مثلا او الوجوب المتوقف تحققه على الايجاب ولا ايجاب لا يكون الا بعد
الخطاب وبيان الحكم للآمر الحاكم ولا شك انه يمكن تعلق الخطاب بالجواز فقط حتى لا يكون جنسا فلا يتقوم بانتفاء
المنع من الترك وثانيهما ان هذا لا ينافي مذهبنا وسائر ما نقول به الحق في كل واقعة يكون حكما من الشرع
ولكن يمكن ان يكون ذلك الحكم من باب العموم كان يقول الشارع ان ما لا نص فيه حكمه الاباحة والتوقيفيات حكمها
الحرمة من دون ذكر الموارد والخصوصيات [illegible] حكما خاصا بخصوصه ويمكن ان يكون الحكم

من باب الخصوص

من باب الخصوص كان يقول الشارع مثلا حكمها الحرمة وان ثبت حكمه الاباحة وهكذا وعلى التقديرين لا يلزم خلو
الواقعة عن الحكم حتى نقول انه لو تعين الجواز فيما نحن فيه وانضم اليه فصل آخر لكان وجود الحكم في تلك الواقعة
الحاصلة فيها النسخ من باب حصول الحكم بالخصوص كان يقول الشارع حكمه الاباحة ولو لم يبق الجواز فيما نحن فيه
ويرجع فيه الى القاعدة اعني الاباحة فيما لا نص فيه مثلا او الحرمة في التوقيفيات لكان وجود الحكم في
الواقعة من باب حصول الحكم العام ويندرج ما نحن فيه في تحت ذلك العام وعلى التقديرين لا يخلو الواقعة عن
الحكم ولكن في الاول يدعى وجود الخاص من الجنس والفصل في الواقعة التي نحن فيها وفي الثاني يدعى
اندراجه تحت العام ونحن نقول ان الاصل عدم فصل خاص من الشرع في الواقعة التي نحن فيها ولا نقول انتفاء
الحكم رأسا فالذي نحن نقطع بوجوده هو الحكم في الواقعة اعم من الامرين والذي ننفيه بالاصل هو الفصل الخاص
بالخصوص من الشرع فان قلت انه على هذا الفرض يكون الشك في الحادث اذ كان الاصل عدم الحكم الخاص والفصل
الخاص فكذا الاصل عدم الحكم العام والفصل العام قلت الحكم العام والفصل العام ليس الشك في حدوثه لانه حادث
قطعا وثابت من قولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ونحوه ولكن الشك في اندراج ما نحن فيه تحت
ذلك العام بخلاف ما نحن فيه من الفصل الخاص فان الشك فيه في الحدوث ومثل ما نحن فيه مثل تراحم في حقيقة
اللفظ ومجازيته اذا كان حقيقة في معنى واستعمل في معنى آخر ايضا ولم نعلم انه حقيقة فيه ايضا ام مجاز فان الشك على انه
مجاز اذ الاشتراك يستلزم تعدد الوضع بخلاف الحقيقة والمجاز فالاصل عدم تعدد الوضع وما ورد على الشك بان الا
كما انه يستلزم تعدد الوضع كذلك الحقيقة والمجاز ايضا يحتاج الى الوضع نوعي هنا وان من حيث الوضع لاحتياج
كل من الاشتراك والمجاز الى وضع واجب بان الامر ليس كذلك فالوضع النوعي حاصل لا محالة
الى زيادة [illegible] قطعا لا ثمرة [illegible] من ان الواضع باستعمال اللفظ في غير المعنى الحقيقي
[illegible] بخلاف الوضع الشخصي فمحل الشك بالاشتراك الى المجاز يكون شكا في الحدوث بل الشك في الاندراج
وما نحن فيه من هذا الباب بلا شك ولا ارتياب وثالثا سلمنا تعدد الوجود في الخارج على سبيل
الاستقلال بحيث يصح بقاء الجواز بعد انتفاء فصل الوجوب بضميمة فصل آخر ولكنا نقول من اين نحكم
ببقاء الجواز بمجرد امكانه فلعل النسخ تعلق بالجميع او الجنس فان قلت الاستصحاب يقتضي بقاء الجنس
قلت قد انه معارض بمثله فان قلت الاصل عدم تعلق النسخ بالجميع اذ تعلقه بالفصل ثابت دون
غيره قلت ان الشك في الحادث فلا يتمسك بالاصل فلا يجري هنا اذ لا يعتبر هذا اذا وقع النسخ بلفظ
نسخت الوجوب واما اذا وقع النسخ بلفظ نسخت المنع من الترك فلجواز [illegible] عن بقاء الجواز دليل
قولنا سلمنا تعدد الوجود المستقل فحاصل الكلام وفذلكة المرام انا اما قاطعون بان الخاص ينتفي
بعد انتفاء العام او شاكون فيه او قاطعون بالبقاء وعلى التقادير كلها لا يبقى الجواز اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلان الحكم بالبقاء حينئذ لا دليل عليه والاستصحاب قد عرفت بطلانه فلعل الجواز لم يبق
واما على الثالث فلا حاصل لتعلق النسخ بالجميع ولا استصحاب به لاصل [illegible] جوابهما كما لا يخفى وللقائلين
بالبقاء وجوه الاول انه فهم عرفا من لفظ النسخ في قوله نسخت الوجوب او نسخت المنع من الترك بقاء
الجواز اعني الاباحة بالمعنى الاخص والاعم كما قال به بعض [illegible] ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام
[illegible] الامر [illegible] بطريق التعدد المطلوب [illegible] تعدد الى احدهما لا انه التعدد المتيقن فيبقى الآخر

النهي الاستقراء تقريره انا بعد ما تتبعنا واستقرينا وجدنا اكثر المقامات التي حصل فيها نسخ الوجوب شرعا
يكون فيها الجواز باقيا فيلحق المشكوك بالغير الاعم الاغلب ان الدال على البقاء انما هو الاخبار
الثلثة المشهورة المتقدم اليها الاشارة وهي ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم ويرد على الاول اولا بمنع الدلالة المقتضية على البقاء بحيث تكون مجبورا لكان
لا يخرج عن اشعار بالدلالة على اقسام ثلثة اما عدم الدلالة بالمطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم
لا عقلا ولا عرفا بحيث يعتد به وثانيا انه على فرض التسليم يخرج عن محل النزاع لان النزاع في بقاء
الجواز الذي في ضمن الوجوب لا الذي يتفق على البقاء كما هو المفروض دليل اجماع دعوى ان الفعل الذي كان
في السابق واجبا الان جايز بمنع من نوع الترك لان الجواز الموجود في ضمن الامر الباقي لكونه جواز المستقل الاجوا
تبعيا فلا كلام لنا فيه وعلى الثاني ايضا اولا ان ما نحن فيه خارج عن محل النزاع فان انتفاء البعض يوجب
انتفاء الاعم ام لا ان النسخ كاشف عن عدم وجود الاخص وكلامنا فيما امكن بقاء العالم بعد رفع
الخاص وبعبارة اخرى محل النزاع يحتمل ان يكون من قبيل الارتفاع لا النسخ وما نحن فيه انما يتم على الثاني لا الاول
وثانيا بمنعها ان انتفاء الخاص مستلزم لانتفاء العام فالقول بالبقاء ضعيف لما مر وثالثا سلمنا
عدم الدليل على الاستلزام ولكنا نقول انه لا دليل على البقاء فيحتمل عدم البقاء فالتمسك بالاستصحاب
قد ظهر ضعفه ورابعا على فرض تسليم القطع بان الاعم لا ينتفي بانتفاء الاخص نقول انه لا دليل على بقاء
الجواز ايضا لاحتمال تعلق النسخ بالجميع او بالجنس والتمسك بالاصلين قد ظهر فساده وعلى الثالث
اولا انا نمنع كون الامر للتعدد المطلوب وبعبارة اخرى كون الامر على امر بتمام لانه لا يدل الا على امر الذي
تام سبيل التكلم وهو ليس الا امرا واحدا وثانيا عدم فرض تسليم تعدد الدلالة في المدلول من الجملة نقول
ان الدلالة الثانية انما هي على الجنس شئ الدلالة الا على الكل وكذا المدلول لان منتفي الدلالة الثانية بعد انتفاء
الدلالة على الكل ولا يجدي نفعا وثالثا كان قولهم بحسب الفلان ذا ذا كذا قولهم لا يجب في الفرق
تحكم فمنتفي المدلول لاه بالمدلولين اثنين ثم ورابعا سلمنا عدم الدلالة على ذلك على سبيل
القطع ولكنا نقول يحتمل ان يكون النسخ رافعا للجنس والفصل معا ويحتمل ان يكون رافعا لواحد منهما
لا يثبت الا على الاخير ولا دليل عليه وخامسا سلمنا كونه رافعا للواحد ولكن يحتمل ان يكون رافعا للجنس
فقط ويحتمل ان يكون رافعا للفصل فقط فتعيين احدهما بالاصل فاسد لكون الشك في الحادث وعلى الرابع
ان الاستقراء ممنوع لانا ادعينا بقاء العام في الاغلب اما في صورة دل الدليل على بقائه او في غيرها
ان كان الاول فمنع الاستقراء ظاهر لمغايرة المستقرء مع المستقر فيه وان كان الثاني فمنعه اظهر لانه
لم يوجد مورد لما نحن فيه وعلى الخامس ان المتبادر منها ان ذهاب بعض المأمور به لا يوجب ذهاب
البعض الاخر ولا ينصرف الى الجزء من الامر مضافا الى الاجوبة عن تلك الاخبار سابقا في المقدمة
الرابعة هذا هو الكلام في المقام الاول واما المقام الثاني فالحق فيه هو الرجوع الى القاعدة لا الحكم
السابق بعد القطع بارتفاع الفصل لا الحكم السابق على النسخ كما توهم لان ذلك هو مقتضى القاعدة والتمسك
باستصحاب الحكم السابق بعد القطع بالانتفاء فاسد جدا لان التمسك وصورة الشك في البقاء لا مع
القطع بالارتفاع واما المقام الثالث فالحق فيه ان الباقي على فرض تسليم بقائه هو الاستحباب نظرا

الى الاستصحاب

الى الاستصحاب فان الامر لانه مركب من جنس وفصول وما حصل القطع بذهابه انما هو الفصل
الثالث اعني المنع من الترك والاستصحاب يقتضي بقاء ما سواه من الاجزاء على القول بتمايز كل
هو مبني القول بالبقاء ثم لو سلمنا فنزلنا من بقاء الاستحباب فلحق بقاء الاباحة بالمعنى الاخص
اذ بعد انتفاء الوجوب اعني المنع من الترك نقاء رجحان ايضا يبقى فمقتضى الاستصحاب جواز
احرازه مع عدم المرجوحية وهو عبارة عن الاباحة الخاصة ولكن القول بالاستصحاب
مع انه مطابق لمقتضى القواعد بعد القول بالبقاء وهذا كاشف عن كونه اعلم في الالفاظ
اللفظية لا العقلية ولا اللفظية بانضمام الفصل لم يقولون ان العرف يفهم بعد النسخ من لفظ
الناسخ او هو بعد المنسوخ الا الاباحة بمعنى الاخص

## المبحث الثاني في النواهي مقدمة

قد عرفوا النهي بعبارات مختلفة باختلافهم في تعريف الامر فكما قيل في حد الامر فقد قيل في مقابله
في حد النهي لكون النهي مقابلا بالامر فمن العدة النهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل وانما يكون
نهيا اذا كره المنهي عنه وفي النهاية النهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وعن الشيخ
الحق ان النهي هو القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وعن الفاضل الجواد انه طلب كف
عن فعل بقول استعلاء العبرة لك من التعاريف واحسن التعاريف ان النهي هو طلب ترك الفعل
علوا او استعلاء واما هل يشترط مع ذلك العلو او الحقيقي اما دينا او دنيا بحيث لو قال الحقير
الجليل استعلاء لا تفعل لم يكن نهيا او لا بل يكفي مجرد الاستعلاء فذهب الى كل فريق والاظهر عندي
عدم الاشتراط لعدم صحة السلب عنها اذا نهى الحقير استعلاء وفي قول الحقير للجليل لا تفعل استعلاء
لا يمنع من اللغة كما لا يمنع منها فتح الكذب فتأمل وقد اخذ بعض بل كثير من الاصحاب في تعريف النهي
مضافا الى قيد الاستعلاء القول والعلو ايضا قائلا النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل
الاستعلاء ويرد على تعريفه بالقول ان لا يطلق لفظ النهي حقيقة على طلب ترك الفعل في الكف
عنه بالاشارة والكتابة مع انه يصدق على ذلك حقيقة عرفا لعدم صحة السلب ولغة لاصالة عدم النقل
وان لا يتحقق نهي من الاخرس وهو باطل عرفا فكذا لغة للتشابه وعلى تعريفه بالعلو ان لا يطلق لفظ النهي
حقيقة على نهي المستعلي للعالي مع انه نهي حقيقة ويدل على كل من احدهما عدم صحة السلب كما ترى
لا يجوز ان يقال ان هذا ليس بنهي وهو دليل على الحقيقة كما ترى الاخر ذم العقلاء فانهم يذمون
الداني اذا صدر منه النهي بالمادة او بالهيئة اي بالصيغة كلا تفعل على نحو الخشونة بالقياس الى السلطان
ويقولون لم لا تنهي السلطان مع انه ليس من شأنك ولو لم يكن هذا نهيا حقيقيا بل كان سؤالا و
التماسا لما ترتب ذمهم عليه ولما كان مستحقا للذم لان من شأن الحقير السؤال والالتماس والحاصل
انهم اختلفوا في انه هل يشترط في صدق النهي تحقق حقيقة العلو فقط او الاستعلاء او كلاهما
فقط دونهما او هما معا بحيث لو تحقق احدهما لم يتحقق النهي حقيقة او احدهما لا على التعيين او على
سبيل منع الخلو وعلى التقادير هل يشترط فيه كونه بالقول او لا يشترط ذلك فيتحقق النهي بالاشارة والكتابة
ايضا لا اختلفوا في تحقق حقيقة الامر هذه الاختلافات بعينه ولهذا لم يتعرضوا لبيان هذه الاختلافات في هذا
المبحث اعتمادا على ما سيتضح في مبحث الامر ولكن قد عرفت ما هو الاظهر عندي في مبحث الامر فلا نعيد الكلام هنا

على ما سبق من مرتضه وغيره منهج اختلفوا في ان مدلول النهي هل هو التحريم او الكراهة او يكون
النهي مشتركا بينهما لفظا او معنى على اقوال وتحرير محل النزاع يتوقف على ان النهي على قسمين مادي و
هيئتي والمراد بالاول ما يتحقق في ضمن ن ه ي وما يشتق منه كنهيتك وانت منهي عنه و
نحو ذلك من الصيغ المشتقة من هذه المادة وبالثاني مثل لا تضرب ونحوه والنزاع واقع في
كل من القسمين وغير خفي انه لا تلازم بينهما لانه يجوز القول بان النهي المادي حقيقة في التحريم
دون النهي بالصيغة وبالعكس كما انه يجوز القول بالحرمة في كليهما معا ثم ان المصرح به في عبارة
جماعة ان صيغة لا تفعل تستعمل في معان منها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي
حرم الله الا بالحق ومنها الكراهة كلا تمس مصحفك من الدنيا ومنها الدعاء كقوله تعالى لا
تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ومنها الارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
ومنها الياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم ومنها التوبيخ ومنها التهديد ومنها
غير ذلك ولكن لا شبهة في ان النهي بصيغة لا تفعل ليس حقيقة في جميع المعاني المذكورة لا بطريق
الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي وقد حكي عن بعض دعوى الاجماع على عدم
كونها حقيقة في الجميع ثم الاشكال انما هو في المعنى الحقيقي وقد اختلفوا في ذلك على اقوال احدها
انه حقيقة في التحريم وهو للمشهور وثانيها انه حقيقة في الكراهة فقط وهو محكي عن بعض
وثالثها انه مشترك لفظي بينهما في عرف الشرع فهو طلب الترك ولكن نواهي الشرع تحمل
على التحريم وهو للفاضل التوني في الوافية ورابعها انه مشترك معنوي بينهما كما يظهر
نقله من عبارة العلامة في النهاية حيث قال من جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب
والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة ومن عبارة صاحب المعالم ايضا حيث قال
اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر وخامسها انه
مشترك لفظي بين وغيره وهو من ظاهر الذريعة والعنية واستظهره بعض الاجلة انه مشترك بين التحريم
والتهديد والتوبيخ والاظهر عندي ما عليه الاكثر من القول الاول ويدل على ذلك وجوه الاول
التبادر فان المتبادر من المفروض في العرف العام مجردا عن القرينة هو التحريم فكذلك لغة وشرعا
لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر من حيث الايراد على التبادر وغيره والجواب
عنه آتية هنا فعليك بالتأمل وتطبيقها على ما نحن فيه الثاني ان العقلاء يذمون من
خالف مقتضى النهي اذا صدر من مطاع عنه مجردا عن القرينة ولا ريب انه لو لم يكن للتحريم لما
يحسن الذم الثالث انا قد اثبتنا ان الامر للوجوب فيلزم ان يكون النهي للتحريم لعدم
القائل بالفصل ولعله لذا قال بعض ان النهي للتحريم لما قلنا في الامر قال الشيخ في العدة قوله تعالى وما
نهيكم عنه فانتهوا وجه الاستدلال بالاية انه تعالى اوجب الانتهاء عما نهى الرسول عنه بما
ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله ثم لو كان الامر للاستحباب
لم يثبت التحريم من دلالة الامر للاستحباب ثم يثبت التحريم من دلالة الامر بالعقل الذي يثبت من الاسم
هو الكراهة لا الانتهاء عما نهى لو لم يكن واجبا بل كان مستحبا لم يكن فعل ما نهي عنه حراما بل

يكون حراما

يكون مكروها حيث انه رجح ترك المستحب واورد على التمسك بالاية بوجوه احدها ان الدليل اخص
من المدعى اذ المدعى اثبات دلالة مطلق النهي على الحرمة سواء كان من الرسول ص او من غيره من الله و
من اولياءه وغيرهم والاية لا تدل الا على حكم مناهي الرسول ص ونبيا درجة اخرى انه يدل على تحريم
ما نهى النبي ص عنه لا على دلالة صيغة لا تفعل على التحريم لو ثبت ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو موقوف على ثبوت
كونها للتحريم حتى يثبت ان النهي له وهو اصل النزاع واجيب عنه بانه اذا ثبت ان نهي النبي ص للتحريم ثبت
انه لغة كذلك اذ لا تظهر عدم القول بالفصل بين نهيه ونهي غيره نعم قيل بالفصل بين نهي الشرع
ونهي غيره ولكنه شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم وثانيا انا لا نسلم انه اذا ثبت ان النهي للرسول ص موضوع
للتحريم ثبت كذلك لاصالة عدم النقل مردودة ان كون الصيغة حقيقة في التحريم وكون مناهيه ص كذلك
يستلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وثالثا انه لا خلاف انه اذا ثبت بالاية دلالة نواهي الرسول على الحرمة فيهم
دلالة غيره عليها بطريق الاولى قال في المعالم بان تحريم ما نهي عنه الرسول ص يدل بالفحوى على تحريم ما
نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد وفيه ان هذه الاولوية اعتبارية لا يثبت بها كون غيره ص دالا
على التحريم اذ لا تلازم بين نهيه ص وبين نهي رسوله ص اذ لا عبرة في استعمال نواهي الرسول ص في التحريم ومناهي
الله تعالى للكراهة وايّ محذور فيه نعم اطاعة الله تعالى اولى مما تقدم من اطاعة الرسول ص واين ذلك مما
نحن فيه وكان الكلام في الوضع اذ لا عبرة في وضع مناهي الرسول ص للتحريم ومناهي الله تعالى للكراهة مع قطع
النظر من الاشتراك ثم على انه لا يصح هذه الاولوية في المقام اذ لو سلمنا هذه الاولوية بالنسبة الى الله تعالى
فلا نسلمها بالنسبة الى نواهي غيره تعالى من الاولياء والاوصياء وغيرهم الذين هم ادنى منه ص بمراتب
وثانيها ان الاية على خلاف المطلق ادل لانها تدل على ان النهي ليس في اللغة موضوعا للتحريم اذ
لو كان فيها موضوعا له لما كان للاستدلال بالاية معنى ولما افتقر الى البينة على وجوب الانتهاء عنه صلى الله
النهي بلا كتفاء فيه بنفس الوضع لغة دالجملة المستفاد من الاية انما هو ان نهيه ص لم يكن دالا على
الحرمة لغة بل حرمة نواهيه ص يستفاد من الاية اذ لو كان دالا عليها بنفسها لما كان للاستدلال بالاية معنى
ولما كانت فائدة في الامر بالانتهاء عما نهاه واجيب عنه اولا بان غرضه تعالى من الامر بالانتهاء عما
نهاه انما هو اظهار وجوب الطاعة اذ لا منافاة بين كون النهي دالا على الحرمة في نفسه مع عدم وجوب الانتهاء
عما نهي عنه لان معنى الحرمة هو عدم الرضا بفعل ما نهي عنه وهذا المعنى لا يستلزم وجوب
ثبتين سبحانه تعالى بامره وجوب الاطاعة ووجوب ترك ما نهي عنه الرسول ص وثانيا بان الفائدة
في الامر هي بحث منه تعالى للعباد على عبادة النعم وحث غيره كما يشتمل على المحلات المتلو منه
الحرمة في الاباحات العلية الوجوب نظر ذلك ما تري من ان الوعاظ والخطباء يامرون بالحرام ويحرمون
سهون عما نهي عنه ولا فائدة كثيرة في التقوى وثالثا بالنقض بما ذكر الثاني بانه لا تشتغل احد بعلم
حرمة ما نهي عنه الا ان كان هاهنا ما افاد لكنه بخلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فيه لان الاصل المذكور
لعدم التقليل عليه وثالثها بانه يحتمل ان يكون المراد بالاية ترغيب الامة في العلم بوجوب الاطاعة لا
نهاه ... عنه ... ومنها ... الشرع ومن الظاهر ان هذا الاحتمال ... و
غيره وضعها على التحريم كان ورابعها ان مرجع اصل الايراد الى ان تحريم المنهي عنه انما

استعمل عن الامر بالانتهاء ولا من بحرمة النهي والنزاع انما هو في الثاني ولكن يمكن ان يدفع بظهور اتفاق
على ان حرمة مناهي النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون الا لاجل الوضع دون التعبد التحرف ثالثها ان النهي لا يخ
اما كان دالا على الحرمة بنفسه قبل ورود الاية او لم يكن كذلك ان كان الاول فيكون الاية تاكيدا
للنهي لا ما دلت ما افاده لفظ النهي من الحرمة قبل ورودها وان كان الثاني فيكون الاية حج
تاسيسا لافادتها ما لم يفده النهي ولا ريبة انه اذا دار الامر بين التاكيد والتاسيس كان الثاني اولى فعلم
مدلول الاية على ان النهي لا يدل في نفسه على التحريم لغة وهو خلاف المدعى وفيه مضافا الى منع لزوم تقديم
التاسيس على التاكيد انه يمكن الجواب عن هذا بحمل الاية على التاسيس مع القول بدلالة النهي على التحريم قبل
ورود الاية ايضا وبيان ذلك ان النهي التحريمي لغة عبارة عن طلب الترك مع عدم الرضاء بفعل المنهي عنه ولكن
هذا لا يستلزم وجوب اطاعته بمعنى ان كلما صدر النهي من الناهي على شيء وجب تركه شرعا او عرفا والاية
يدل على ان كلما صدر منه صلى الله عليه وسلم نهي عن شيء يجب عليكم اطاعته وترك ما نهي عنه كالامر فاذن يثبت كون الاية تاسيسا
لاجل دلالتها على وجوب اطاعته والانتهاء عما نهي عنه الذي لم يكن مدلولا للنهي كما عرفت مع ثبوت الحرمة قبل
ورود الاية ورابعها ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كانت كلمة ما للعموم شاملة لجميع مناهي النبي صلى الله عليه وسلم وفلان ثم
لانها للعهد والاشارة الى النواهي المحرمة المعهودة في الخارج بمعنى ان النواهي المحرمة الصادرة عنه ما نهيكم
الكم يجب عليكم الانتهاء عنها واما النواهي المكروهة فلا لان غاية ما يستفاد من الاية حج ان النواهي الصادرة
عنه التي تدل على الحرمة يجب عليكم الانتهاء عنها لا انها تدل على ان نواهي الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة للحرمة
اجيب عنها بان الاصل عدم كونها للعهد اذ العهدية تحتاج الى القرينة وهي منتفية في المقام فيكون المعنى
ان كلما نهى عنه الرسول يجب عليكم الانتهاء عنه بمجرد نهيه فيثبت به المدعى لا يقال ثم القائل على ارادة
الكراهة عنه منه حج يحتاج الى التخصيص في الامر بوجوب الانتهاء عنه والتخصيص خلاف الاصل على انه لو كانت
كلمة ما للعهد ايضا لا يمكن الجواب عن هذا الايراد بحيث يتم الاستدلال اذ حج يكون المراد من الاية الشريفة ان
النواهي المحرمة الصادرة عنه صلى الله عليه وسلم يجب عليكم الاجتناب عنها لاجل ان تلك النواهي نواهي صادرة منه صلى الله عليه وسلم
لا لامر خارج فيكون التعليق مشعرا بعلية نواهيه صلى الله عليه وسلم من حيث هي نواهي منه صلى الله عليه وسلم نظير قولنا اكرم العالم
حج يكون النهي دالا على الحرمة فتم وخامسها ان التمسك بالاية على المعنى المذكور انما يتم لو قلنا بان
كل صيغة لا تفعل نهي وكون كلها كذلك مسلم لو لم نقل بكون النهي المادي ماخوذا في معناه التحريم وهو
خلاف التحقيق كما عرفت في بعض الاستدلالات التي تمسكنا به على كونه للتحريم فلا يصدق حج على صيغة لا تفعل
الا ما علم ارادة الحرمة منه وقد علم ان محل النزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة
حج يكون صدق النهي على صيغة لا تفعل لدلالة النهي الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما ترى نظيره في الامر
وسادسها ان حمل الامر في الاية على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر اذ على الاول لا بد من
اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وان جعل التخصيص مجازا لزوم اخراج الاكثر والحال
لو كان المراد بنهيه المنع بصيغة لا تفعل ليشمل المكروه وتخصيص ما نهيكم بغير المكروه فهذا التخصيص ليس
باولى من حمل الامر على مطلق الطلب او الاستحباب وسابعها انه يحتمل ان يكون المراد بالامر فيه
الاذعان على طبق مدلولات المناهي اي على مقتضى مناهيه صلى الله عليه وسلم وامتثالها على طبق مدلولاتها ان حرمته فالانزجار

البتدوالهم

وان كراهته فالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة يحتمل ان يكون المطلوب
الاذعان على مقتضاه فان معنى الانتهاء العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة
اي العمل بمقتضى كراهته فانه ايضا واجب كما قال ابن السلطان في حاشيته على المعالم وحاصل قوله ان ما
يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة
والكراهة والانتهاء من المكروه بطريق الكراهة هو العمل بمقتضى كراهته باعتقاد انه مكروه فانه ايضا واجب
فلا يتم الاستدلال الا اذا ثبت ان النهي الماخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم فتم وفيه
ان المتبادر من الانتهاء هو ترك الفعل وكف النفس عن مباشرته كما صرح به بعض كالجوهري والبيضاوي
والمدقق الشرواني وغيرهم لا العمل بمقتضى النهي وثامنها ان الاية مشعرة من باب تعليق مفهوم اللقب
على عدم وجوب الاجتناب عن نواهي غير الرسول فيكون مستلزما للعلم بان نواهيهم غير دالة على التحريم وهو خلاف
المدعى وفيه ان مفهوم اللقب ليس بحجة كما سيظهر في محله ان شاء الله وقد يستدل ايضا على المطلوب بقوله سبحانه فلما
عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وبقوله سبحانه ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وبقوله تعالى
الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه ويظهر ما في جميعها مما سبق ايرادا وجوابا تنبيه
انك بعدما احطت بما مر في مبحث الامر يحيط خبرا بادلة سائر الاقوال وجوابها لا نطيل الكلام بذكرها
وينبغي التنبيه على امور الاول ان صاحب المعالم ومن تبعه قالوا في ذيل ان النواهي الواردة في كلام
ائمتنا عليهم السلام على الحرمة بعد تسليمها في اصل اللغة من جهة كثرة استعمالها في المكروهات وصيرورتها منها من
المجازات الراجحة المساوية للحقيقة كما قالوا في الامر من هذه الجهة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم
في الامر فلاحظ الثاني عندي لزوم حمل النهي على التحريم في الاخبار والايات لما تقدم فتذكر الثالث
ان النهي الوارد بعد الوجوب نظير الامر الوارد بعد التحريم فيعلم بما مر في الامر حال النهي بعده لا يجاب الرابع
ان الخبر المستعمل في طلب الترك نحو قوله لا تنكح المرأة على عمتها يفيد التحريم كما ان الخبر المستعمل في طلب الفعل
يفيد الوجوب كما مر في مبحث الامر منهج اختلفوا في ان المطلوب من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل
نقل الاول عن الاكثر وذهب المحققون الى الثاني وهو الاظهر لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في
العرف ممتثلا من دون ملاحظة العرف انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه بل لا يخطر ببال اكثر اهل العرف
لزوم الكف عن المنهي عنه وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يعد ممتثلا احتج القائلون
بالقول الاول وجهان احدهما ان النهي تكليف ولا تكليف الا بالمقدور ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف
عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال وفيه ان الممتنع هو ايجاد
العدم السابق لا استمراره واثر القدرة تظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان دفعه بايجاد الفعل ثبت امكان
ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة باعتبار الطرفين في النقيض متساوية والا كان وجوبا او امتناعا فان قلت
لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا الاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد والعدم
سابق مستمر فلا يصلح للقدرة المتاخرة قلت قد ظهر ان العدم انما يصلح اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم
الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر
القدرة انما هو الاستمرار المقارن بها وهو مستند اليها ويتجدد بها كما صرح به في المعالم والنهاية وشرح

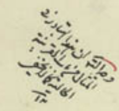
الثمرة الفاضل الجواد وغيرها وبنى على ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا لزم عدم العقاب على ترك
الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما وثانيهما انه لو كان المطلوب من النهي هو العدم ونفس
ان لا تفعل لزم ان يكون ممتثلا او مثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم
ارادته او غير ذلك فاللازم بحكم لانا نعلم بان من لم يزن ولم يسرق ولم يشرب الخمر في مدة عمره وهو لا يقصد
الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا ومن اولا انه معارض بالكف بفعل الزنا وثانيا ان الكلام
انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك
الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد آخر او لم يكن
محتاجا بل يكون ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه و
ان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا فنمنع ترتب الثواب الا على الكف ثم فان قيل على ما ذكرت
ايضا يؤل الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي هو ابقاء العدم
واستمراره ولو كان الابقاء بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور انه يمكن ان يصدر عنه الفعل
وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا ولا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد
الوجودية بعين الكف فالذي يكون مقدورا هو احد هذه الامور على التفصيل فالحكم انما هو ذلك الامر
الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بابقاء الحطب في النار قلنا قد مر الكلام في نظيره
في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا
مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني
من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور المكلف بها
بالتبع من باب المقدمة كما لا يخفى و ينبغي التنبيه على امور الاول صرح بعض الاصحاب بانك قد عرفت
انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حد ما ذكروه في الامر و يشكل الفرق بين هذا المقام وما
تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة
لفظ النهي على الامر مع قطع النظر من الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلاف ههنا
وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير ففيهنا اشكال آخر وهو انه على القول بكون المكلف به في النهي
هو الكف يؤل الامر بالكف الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
فيلزم الدور فتأمل ثم صرح في الحاشية بان التأمل اشارة الى ان ذلك ليس بدور لتوقف فيه بل هو دور معي
مع انا لو سلمنا كون الكف عن المنهي عنه من مقدمات ترك المنهي ليس ترك المنهي عنه من مقدمات الكف
بل هو من ملزوماته والاستلزام غير التوقف التنبيه الثاني انهم اختلفوا في ان هذا الترك هل هو
من قبيل الفعل ام لا فذهب المحققون الى الاول تظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على امر لبس غير
رضي فتركه صوما او صلاة ربا لو الفرق في النار وتمكن من الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه و
لا يجب القصاص له الثالث يجوز النهي عن اشياء على وجه التخيير كما يجب الايجاب كذلك كالامر بالواجب المخير
وذلك بحصر نحو لا تاخذ الا تكلم زيدا او عمرا فقد حرمت عليك كلا من احدهما لا بعينه ولا يحرم عليك الجمع
كلا واحد بعينه اذ هذا امر معقول لا شك فيه فقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون



في فعلهما مفسدة اذا اجتمع بينهما فنهي عنهما جمعا على وجه الجمع وكما لا يمتنع ان يكون في فعل كل واحد منهما
اذا انفرد مفسدة فنهي عنه وحده اذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك وكذا لا يمتنع ان يكون في فعلهما معا مفسدة
وفي تركهما معا ايضا مفسدة فينهى عن كل واحد منهما على وجه التخيير بمثل ما يقول في الامر والفرق بين الامر
والنهي تحكم لان كلما يجري في الواجب المخير عقلا وجوابا يجري هنا **منهج** اختلفوا في ان النهي المجرد
عن القرينة هل يدل على الدوام والتكرار ام لا على القولين احدهما انه يفيد طلب الترك دائما ذهب
اليه الاكثرون منهم العلامة في النهاية وبعض من المتعرفة والآخر انه لا يدل على ذلك ذهب اليه
المرتضى في الذريعة والشيخ في العدة والعلامة في التهذيب وبعضهم ثم اختلف القائلون بالقول الثاني
فمنهم من ذهب الى انه موضوع للقدر المشترك بين الدوام والدفعة وهو الماهية مطلقا معرى عن القيد
ولم يمكن القول بالفور كالشيخ وبعده كبعض آخر ومنهم من ذهب الى انه مشترك لفظي بين الامرين
اي الدوام والدفعة كالمرتضى في الذريعة وابن زهرة في الغنية وعن الشيخ انه قال في العدة والذي يقوى
في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وحكي عن بعض انه توقف
في المسألة ثم قال فاما النواهي الواردة في القرآن والسنة فانها تقتضي التابيد وانا علمنا ذلك بدليل
الاجماع وغيره انتهى والاظهر انه موضوع للقدر المشترك والماهية مطلقا معرى عن القيد لنا ما مر غير مرة
من ان الاوامر والنواهي وباقي المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهذه
المصادر حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا تزيد الهيئة الواردة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او
الايجابي والاصل عدم شيء آخر من التقييد بالدوام والمرة فمن يدعيه فعليه الاثبات وقد استدلوا
على المختار ايضا بوجوه اخر غير تامة منها انا نرى بالعيان ان النهي استعمل تارة في الدوام كقوله تعالى
ولا تقربوا الزنا للاجماع على استعماله فيه واخرى في غيره كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل
اللحم فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما فيلزم ان يكون حقيقة في القدر المشترك اذ المجاز والاشتراك
خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل واجيب عنه بمنع اصالة الاشتراك المعنوي ح ومع التسليم انما
يصار الى هذا الاصل حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه فلا والاصل المذكور قد عارضه
هنا ما هو اقوى منه وهو الادلة الآتية الدالة على انه للدوام فيجب رفع اليد عنه ولذا قال في المعالم
ان عدم الدوام في قول الطبيب انما هو لقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام
وفي النهاية ان عدم الدوام انما يكون لقرينة حالية او مقالية واما مع تجرد النهي عن القرائن
فلا ثم ان يراد به المرة والقرينة الحالية ثابتة في المثال وفي هذا الجواب نظر نظرا الى ان منع تمامية
الادلة الدالة على الدوام ومنع اقوائيتها كما سيظهر واما وجود القرينة ففيه ان مجرد الاتفاق لا يدل على
ارادة الفرد من الماهية وقد عرفت ان استعمال الكلي في معناه الكلي وارادة الفرد من القرينة
الخارجية ليس بمجاز بل المجاز هو استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له ح ومنها ان النهي يصح
تقييده بالدوام ونقيضه من غير لزوم تكرار وتناقض فيكون للقدر المشترك اذ لو كان للدوام لكان
الاول تكرارا والثاني نقيضا واجيب عنه اولا بان التجوز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل بحسبه
بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة للمجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تأكيدا وان التصريح بما علم ضمنا شايع

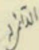
ومنها ان ارتكاب المجوز والتاكيد جرح كونه موضوعا للدوام وسنذكر ما يرد عليه وثانيا بانا نمنع
لزوم التناقض في مثل اضربه لا تضربه فانا نرى ان جميع اهل العرف يفهمون من قال لعبده اضرب
لا تضربه بعد دون الاول منافيا للثاني او الثاني ناسخا للاول ولولا افادة الثاني التكرار والدوام
لما كان كذلك فان مدلولهما ليس فوريا والاثبات في وقت لا ينافي النفي في الاخر وغيره انا سلمنا ان
مدلولهما ليس فوريا وان الاثبات في وقت لا ينافي النفي في الاخر ولكنا نقول ان الفهم من النهي الوارد
عقيب الامر هو كونه ناسخا له اما لان للمركبات الهيئة التركيبية وضع على حدة على خلاف وضع المفرد
كما سيجيء ان للمركبات ايضا وضع نوعي واما لان استعمال النهي الوارد بعد الامر في النسخ بلغ مع القرينة
الى حد حصل الاستغناء عنها وصار مجازا راجحا على الحقيقة ومنها انه لو كان للدوام لما انفك
عنه وقد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام واجيب عنه بان كلامنا في النهي
المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا ينافينا ولو عورض الا ترى انه عام للجميع او قال الحيض و
منها ان النهي لو كان موضوعا للدوام لم يلزم صحة السلب لو ارتد منه عين الدوام واللازم باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة وفيه نظر ومنها انه لو كان موضوعا للدوام ودالا على طلب
الترك في جميع الجزئيات كقوله لا تفعل في شيء من الاوقات لما صح قوله لا تفعل في هذه الساعة
والثاني باطل فالمقدم مثله اما بطلان الثاني فواضح واما الملازمة فلان المثال المذكور يكون على التقدير
المفروض من قبيل تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو غير جائز فتم ومنها ان نحو لا تفعل
مركب من حرف وفعل ولا شك ان كلا منهما مفرد ليس مما يفيد العموم وضعا فالاصل عدم افادة ذلك
التركيب لان الاصل عدم افادة الهيئة التركيبية زيادة على ما هو من مقتضيات التركيب لو ادعيه عقلا
ومن الظاهر ان الدوام ليس منها فتم ومنها انه لو افاد الدوام والتكرار لما تحقق الامتثال الا بعد
مضي تمام العمر مع ان الظاهر تحققه قبله واجيب عنه بان مدلول النهي بالنسبة الى افراد الترك كمدلول
اكرم العلماء بارادة العموم الافرادي لا المجموعي فكانه في قوة الاوامر المتعددة فكذا النهي فهو نهي
عن الفعل في هذا الوقت وهذا الوقت وكما ان الاولاد اكرم بعضا دون بعض يكون ممتثلا من
وجه عاصيا من آخر فكذا هنا فقولهم لما تحقق الامتثال الا بعد مضي تمام العمر ان اراد من جميع الوجوه
فنمنع كذلك وقوله مع ان الظاهر تحققه قبله وان اراد من بعض الوجوه فالثاني مم والاول مم وللقائلين
بوضعه للدوام والتكرار وجوه منها التبادر عند الاطلاق فان السيد اذا نهى عبده من فعل
فانتهى مدة يمكن ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا لكون المتبادر من النهي عندهم هو الدوام
وتوهم كون التبادر هنا اطلاقيا من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلقات ضعيف لان الاصل
في التبادر ان يكون حقيقيا اي من ادلة الحقيقة وغيره مفضيا الى منع التبادر انا لو سلمنا التبادر
فليس تبادرا حقيقيا وتمام ذلك بوجهين الاول ان التبادر الذي هو علامة الحقيقة انما هو
تبادر المعنى الى الذهن ابتداء ونفس اللفظ لا بواسطة الملازمة وهذا التبادر هنا غير متحقق
لان الدوام هنا انما ينتقل اليه بعد فهم معنى آخر وهو مجرد نفي الماهية اذ من المعلوم ان نفي الماهية
ليس عين نفي افرادها بل نفي الثاني لازم لنفي الاول عند حاكم عقل فاذن يكون دلالة اللفظ على الدوام

دلالة التزامية



دلالة التزامية لكن لا انه لا دليل على التوجيه فلا يكون اللفظ موضوعا للدوام ولا التبادر تبادرا
يتميز به الحقيقة من المجاز فتم والثاني ان تبادر الدوام لو كان تبادرا حقيقيا لاطرد في
جميع موارد اطلاق اللفظ مجردا عن القرينة والتالي باطل اذ لا يفهم من النهي المتوجه الى المشتغل
بالفعل سوى طلب تركه للمشغول به مثلا تقول لا تضرب زيدا لمن هو مشغول بضربه ولا يتبادر
ولا يفيد من هذا سوى طلب ترك هذا الفعل المشغول به لا طلب تركه في جميع الاحوال فالمقدم مثله
فتم ويؤيد هذا عدم تمسك معظم القائلين بالدوام بتبادره اذ لو كان متحققا لما خفي عنهم و
لكان اللازم عليهم التمسك به لانه من اقوى امارات الحقيقة فتم ومنها انه اذا نهى السيد عبده
من فعل فانتهى مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا وحسن عقابه وكان عند
العقلاء مهوما بحيث لو اعتذر بحصول الامتثال بتركه في المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك
له وليس فيه للسيد بشارك مع غيرها لم يقبل منه ذلك ويسجّل الله بجاله وهذا مما يشهد به الوجدان
ومنعه مكابرة وفيه ان ذلك لمجرده لا يدل على كون اللفظ موضوعا للدوام بحيث يدل عليه بالتضمن
كما هو المراد بل غاية ما يستفاد منه دلالة اللفظ عليه وهي اعم من التضمن ولا الدوام والعام لا دلالة
له على الخاص فتم ومنها ان العرف يفهم التناقض بين قولنا اضربه وبين قولنا لا تضربه
لاشتماله على كل مفهوم اضربه مع زيادة حرف النهي وقولنا اضربه لا يفيد الدوام فلو كان لا تضربه
كذلك لم يتناقضا فيجب فيه الدوام والجواب انا نمنع ان جميع اهل العرف يفهمون من قال
لعبده اضربه لا تضربه يفهمون الاول مناقضا للثاني ولولا افادة الثاني التكرار والدوام لما كان
كذلك فان مدلولهما ليس فوريا والاثبات في وقت لا ينافي النفي في الاخر وغيره مضافا الى ما مر
اولا بالنقض بثبوت التناقض بين قوله شربت ماء باردا وبين قوله ما شربت الماء مع ان المفهوم
الماء في القضية المتضمنة للنفي ليس للعموم بل للطبيعة والماهية فما هو الجواب هنا فهو الجواب
هناك وثانيا بان غاية ما يستفاد من هذا الدليل افادة النهي العام اما انها بالوضع فلا
لاحتمال كونها بالدلالة الالتزامية اذ معها يتحقق التناقض ايضا ومنها ان الصحابة بل
السلف لم يزالوا في جميع الاوقات يستدلون على الدوام بالنهي من غير نكير فلو لم يكن الظاهر منه
الدوام لما استشهدوا به لا اثبات ذلك واجيب عنه بانا لا نم فهمهم للدوام من مجرد النهي اذ يجوز ان
يكونوا فهموا ذلك من دليل خارجي دلهم عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث انه مذهب
لهم فلا يقوم حجة على من خالفهم ورده الفاضل بانا نعلم من احوالهم انهم يحكمون في كل نهي بالدوام على
اختلاف الاحوال من طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان وبان الاستدلال منهم على ذلك قد شاع
ولو كان من حيث انه مذهب لهم لانكر البعض اذ لا يجب عليهم التزام مذهب غيرهم وحيث ان الانكار فرع التخالف
في المذهب لا التوافق فيه والاولى بانا نقطع بان فهمهم الدوام من مجرد النهي كما نقطع به من نظر في كلام
كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان اللازم اذا ورد عليهم النهي ان لا يحكموا بالدوام فيه وان يتوقفوا
فيه حتى يظهر لهم الدليل وانت ترى من احوالهم انهم يحكمون بالدوام بمجرد ورود النهي المجرد عن
الدليل سلمنا عدم القطع ولكنه بعيد عادة وجود القرينة الموجبة لفهم الدوام في كل نهي مجرد عنها الان

سلمنا عدم الاستبعاد عادة ولكنا نقول ان قيام القرينة امر حادث لم يقم عليه دليل فالاصل عدمها
لا يقال كما ان الاصل عدم القرينة كذلك الاصل عدم علمهم بالوضع للدوام لانا نقول الاختصاص هنا عن
فادحة لامكان التمسك اما الى عدم النقل المستفاد بحسب الظن او عدم الفرق بين المتناهي اشرعية عرفها
ولا يقال لعل المستند في فهم الدوام الدلالة الالتزامية وهي غير محل البحث لانا نقول الظاهر مدوي
الامرين كون السبب في فهم الدلالة التضمنية او الالتزامية هو الاول مع ان الدلالة الالتزامية
يستلزم سبق خطور المعنى المطابقي بالبال وهو هنا مشكوك فيه والاصل عدمه فتدبر جدا ومنها
انه يستفاد الدوام بدليل الحكمة وتقريره ان طلب الترك مطلق وتخصيصه بوقت معين تحكم وبوقت غير معين
موجب للاغراء بالجهل المستحيل على الحكيم فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وفيه انا نمنع من اجراء دليل
الحكمة هنا لانه لو جرى فكما يجري في النهي يجري في الامر ايضا بالتقريب المذكور فيه مع انك لا تقول بان الامر موضوع
للتكرار والدوام فان قيل يحمل الامر على فرد ما ويحصل به الامتثال ولا يلزم اللغو قلنا فاحمل
النهي ايضا على طلب ترك فرد ما من افراد المتروك ولا يلزم منه جانا وكان يجزي في كل وقت يحصل
امتثال الامر لا تزن بترك الزنا بامرأة واحدة لان ترك الزنا في وقت ما يتحقق عرفا الا بترك جميع الافراد
فتدبر ومنها ان النهي طلب ترك ايجاد الماهية ومنع المكلف عن ادخالها في الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فان ادخال فرد منها في الوجود يصدق ادخال
تلك الماهية في الوجود لصدقها به فلا تصدق ترك المنهي عنه كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال
به بان يأتي بفرد من الماهية المطلوبة منه واجيب عنه بمنع عدم تحققه الا بذلك فان المنع من ادخال
الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية
في الوجود لا دائما ولا دلالة للعام على الخاص لا يقال ان الامتناع عن الادخال انما يتحقق
وهو قيد الدوام والدال على القدر المشترك الاعم والعام لا يدل على الخاص لا يقال ان الامتناع عن الادخال انما يتحقق
مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه لانا نقول ان اريد به اثبات حقيقة الامتناع عن
الادخال والماهية مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه لا يتحقق الا بالترك دائما فهو ضعيف لان القائل بجواز
تقييد النهي بالتقييد الزماني يترك ان يقول لا تفطر في هذا اليوم او في هذا الشهر او ابدا ولا يمكن هذا ولا يجوز الا
بعد كون الامتناع من الترك قدرا مشتركا ومفهوما كليا لما لا يخفى على ان النفي والاثبات متقابلان فكما يمكن اثبات
تلك الماهية يمكن نفيها بذلك القدر وبالعكس ولا وجه لزيادة جانب النفي فتدبر وان اريد به ان اللفظ الدال
على ذلك موضوع للدوام بحيث يدل عليه بالنص فهو اول الدعوى فحاصل الجواب انه في مثل لا تضرب مثلا
يمكن اعتبار العموم والخصوص بالنسبة الى كل واحد منها احدها الطلب بان يقال طلب دائما منك ترك الضرب
او طلب في هذا الشهر منك ترك الضرب وثانيها الترك بان يقال طلب منك ترك الضرب دائما ودوام العمر
او ترك الضرب في هذا الشهر وثالثها ايجاد الماهية بان يقال طلب منك مطلق ترك ايجاد جميع افراد الماهية
او الفرد الخاص من مطلق الماهية القدر الثابت من الدليل عموم الثالث واما الاولان فالاصل عدم تقييدهما
بشيء من العموم والخصوص فيكونان مطلقين والمطلق لا دلالة له على المقيد فيكون المدلول في مثل لا تضرب
هو مطلق طلب الترك الجميع لافراد الماهية والمفيد بحال المستدل انما هو الطلب الدائمي لترك الجميع او طلب الترك



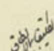


الدائمي له وهو لم يثبت وبالجملة ان لترك جميع الافراد وطلب تركه فرد بين الدائمي وغيره والمطلق لا يدل
على شيء من الفردين بخصوصه لانه يتحقق بتحقق كل منهما كما لا يخفى **منهج** اختلفوا في جواز اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد شخصي على قولين وتحقيق الكلام في المقام على وجه يكشف الحجاب عن المرام
يقتضي اولا ذكر مقدمات **المقدمة الاولى** في جواز التكليف بالمحال وعدمه اعلم انهم اختلفوا فيه
على اقوال ذهبت الامامية كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كلهم بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع
فذهب ابو الحسن الاشعري تارة الى وقوعه وتارة الى عدم وقوعه وكلاهما قول اصحابه وقال بعض المتقيل
وهو استحالة التكليف بالمحال ان كان محالا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه
وبجوازه ان كان لغيره واختاره الغزالي والحق ما ذهبت اليه الامامية من عدم الجواز اذ من البديهيات الاولية
ان من كلف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران الى السماء والاسود بنقل سواده والعاجز من نقل الكون
الى موطنهما منسوب الى السفه والجهل والله تعالى منزه عن ذلك على ان التكليف يستدعي الحصول وحصول المحال
محال فطلب المحال يستدعي ما هو الجهل مستحيل المراد والحمق والسفه وللاشاعرة حجج واهية مبنية على الفساد لا يخفى
في علم الكلام اقويها امران الاول انه تعالى كلف الكافر بالايمان وهو محال منه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا
على تقدير وقوعه والانقلاب محال لان المستلزم للمحال محال وهو جواز الايمان من الكافر ولا شك في كونه محالا وغيره ولا
اقلا ان استحالة الايمان من الكافر بان حصوله يفضي الى انقلاب علمه تعالى جهلا وذلك لان العلم تابع للمعلوم متعلق
به على ما هو عليه فان كان الشيء واقعا تعلق العلم بوقوعه وان كان ممتنعا تعلق بعدمه فالايمان ان وقع
علمنا بانه تعالى كان في الازل عالما بوقوعه وان لم يقع علمنا علمه بعدم وقوعه ففرض الايمان بدلا عن الكفر
لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر وثانيا ان
الايمان في نفسه ممكن ولو كان تعلق العلم وجودا وعدما واجبا او ممتنعا لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال
العلم تابع فلا يؤثر في متبوعه وثالثا ان الوجوب الامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وثانيا ان هذا
الدليل ينفي قدرته تعالى لان ما علم انه لا بد وان يكون معلوم الوقوع فيستحيل عدم وقوعه وما لا يكون
ممكنا يكون واجبا فلا يبقى مقدورا فيلزم ان لا يبقى لقدرته تعالى اثر على شيء وهو باطل الى غير ذلك من الابحاث
المذكورة في الكتب المفصلة الثاني انه تعالى اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون كقوله في حق نوح انه لن
يؤمن من قومك الا من قد آمن وقوله تبت يدا ابي لهب وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو آمن هؤلاء لانقلب خبره تعالى كذبا
وهو منه محال لاداته الى الجهل او للدلالة كما يقول به الاشاعرة والمؤدي الى المحال محال فصدور الايمان من هؤلاء
محال وفيه المنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب الوعيد بانه سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدم ايمانه
لامكان تعذيب المسلم الفاسق او نقول انه يسقط النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله في قصة نوح انه لن
يؤمن من قومك الا من قد آمن على تقدير عدم هدايته تعالى لهم الى ذلك وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان
مطلقا وكذا باقي الآيات ما صنع القائلون بالتفصيل على جواز التكليف بالمحال لغيره لا لذاته بقوله تعالى
لا تحملنا ما لا طاقة لنا به سألوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ممتنعا استحال السؤال وبان الاجماع
قائم على انه تعالى كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن كمن مات على كفره والجواب عن الاول ان حمل الاية

على سؤال دفع ما لا يطاق موقوف على امكانه كما قلتم وامكانه موقوف على ذلك الحمل فهذا دور باطل سلمنا
لكن يمكن حملها على سؤال دفع ما يشق وان كان مما يطاق سلمنا لكن التكاليف ان كانت بأسرها ما يطاق
بطل فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق بل كان اللائق ان يقولوا ربنا لا تكلفنا وان كان البعض ما لا يطاق
لزم خلاف مذهبكم سلمنا لكن معارض بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل الله عليكم في الدين
من حرج وهذا لان العلم تابع فلا يؤثر في المتبوع كما مر تذنيب لا فرق بين الامر والنهي في اثنا
التكليف بالمحال وجوازه بين العدلية والاشاعرة فامتناع استعمال الامر بالجمع بين الضدين كذلك يستحيل النهي
عنهما فكما لا يقال تحرك واسكن لا يقال لا تتحرك ولا تسكن عندهم ويجوز ذلك عند الاشاعرة لجواز التكليف
بالمحال عندهم وعند ابي هاشم من المعتزلة ايضا فان توسط ارضا مغصوبة يحرم عليه الحركة والكون فيها
كما يحرم عليه اللبث فيها كذلك يحرم عليه الخروج عنها اذ كل منهما تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان حراما
فكلاهما منهيان محرمان وهو تكليف بمحال واقع وقال العلامة في النهاية والحق انه مكلف بالخروج وان
تضمن التصرف والاضرار بالغير اذا كان الخروج واللبث يتضمن كل منهما افساد الزرع الا في الخروج من تقليل
الفساد وفي اللبث من تكثيره كما يكلف المولج في الفرج الحرام النزع وان كان مماسا للفرج المحرم لان ارتكاب
اقل الضررين قد يجب حفظا لدفع اكثرهما كما في تناول الميتة للمضطر ووجوب الضمان عليه بما يفسده
عند الخروج لا ينافي الحرمة كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما يتلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا
ولو فرض انتفاء الترجيح بين الطرفين احتمل الحكم بالتخيير والخلو عن الحكم الشرعي كما لو سقط انسان من
شاهق على صبي محفوف بصبيان وهو يعلم انه يقتل من تحته ان لبث ويقتل من يليه ان انتقل ويحتمل ان
يقال يستمر ويمكث فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الا من حي قادر اما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال
قدرة انتهى **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع اعلم ان الكلام في تحرير محل النزاع يقع من جهات
الجهة الاولى اعلم ان متعلق الامر والنهي اما متحدان ذهنا وخارجا واما متحدان خارجا ومتعددان
ذهنا واما متعددان ذهنا وخارجا اما القسم الاول كان يقول صل ولا تصل او اكرم العالم ولا
تكرم العالم او اكرم البشر ولا تكرم الانسان فهو خارج عن محل النزاع سواء صرح الآمر فيه بالجهة كان
يقول اكرم العالم لعلمه ولا تكرم العالم لعلمه او سكت عن ذكر الجهة فان الكل سوى الاشاعرة قد اطبقوا على
عدم الجواز لكونه تكليفا بالمحال او بما لا يطاق بل تكليفا محالا ولذا منع بعض المجوزين له كما صرح به
بعض الاصحاب قائلا واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان تكون موردا لهما من جهة واحدة
فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منع بعضهم متمسكا بان هذا التكليف
محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظرا الى كون الامر والطلب مسبوقين بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال
انتهى بل وصرح استادنا الشريف ره بان ما ينسب ههنا الى بعض الاشاعرة من انه قال مع اتحاد الجهة
بالجواز فهو سهو ولا قائل به نظرا الى ان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بما لا يطاق الا انهم لا يجوزون
التكليف المحال فهو ممتنع لا يقول الامامية بالتكليف ايضا ولكنهم ينكرون كونه تكليفا بما لا يطاق في
مثل التكليف بالصلوة فقد اتفق الاشاعرة والامامية على وجود التكليف ولكن الاشاعرة نظرا الى قولهم
بمجبورية العبد في الافعال يقولون انه تكليف بما لا يطاق والامامية لما قالوا بالاختيار قالوا بانه ليس



تكليفا بالمحال



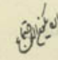
تكليفا بما لا يطاق فالنزاع في مثل ذلك المقام صغروي واما فيما اتفقت الامامية والاشاعرة بكون
التكليف به تكليفا بما لا يطاق كالتكليف بالطيران الى السماء وكالتكليف بالامر والنهي في شيء واحد
شخصي من جهة واحدة كما نحن فيه فقد اتفقوا الاشاعرة والامامية على عدم جواز التكليف فيه غاية الامر
تسمية الاشاعرة بالتكليف المحال والامامية بالتكليف بالمحال او بالتكليف بما لا يطاق فكيف ينسب الى
الاشاعرة فيما نحن فيه القول بجواز الاجتماع بين الامر والنهي فتدبر واما القسم الثاني فهو
على قسمين لانه اما ان يكون فيه الجهتان تعليليتين بان يكونا علتين للامر والنهي او تقييديتين
بان يكون الوصف ملحوظا في متعلق الامر والنهي كما ستعرف ذلك ان كان الاول فهو ايضا خارج عن
النزاع لكونه تكليفا بما لا يطاق بيانه ان المولى اذا قال لعبده اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا
الفاسق مع ان الزيدين متحدان في الخارج او قال اكرم العالم ولا تكرم الفاسق بعدما كان الفاسق
والعالم معهودين وكان كلاهما زيدا وكان متعلقا الوصفين والجهتين شخصا واحدا ففي الحقيقة يكون
متعلق الامر العالم ومتعلق النهي الفاسق ولكنه اتفق اتحادهما في الخارج فهما في الذهن متعددان
وان اتحدا في الخارج فحينئذ يمكن ان يكون الجهتان اعني الوصفين تعليليتين بمعنى ان الوصفين علتان
للامر والنهي بان كان علة امره الامر بالاكرام هي علم زيد وعلة النهي عن اكرامه هو فسقه وكان المامور
باكرامه والمنهي عن اكرامه في المصورتين ذات زيد من حيث هو ويمكن ان يكونا تقييديتين بمعنى ان
اللفظ ملحوظ في كونه مامورا باكرامه او منهيا عن اكرامه فان زيدا العالم اعني الزيد باعتبار كونه عالما
متعلق للامر وباعتبار كونه فاسقا متعلق للنهي وكان مراد الآمر انه يجب عليك اكرام
زيد من حيث علمه بمعنى ان يكون الداعي لاكرامك اياه هو علمه لا شيء آخر من فسقه ونحوه فحينئذ
وان يكون الداعي لعدم اكرامك اياه هو فسقه لا علمه وبعبارة اخرى يكون المامور به امرا مركبا مقيدا
وهو الاكرام مع وصف ان داعيه هو علمه بحيث لو اتى بالاكرام مع غفلته عن كون الداعي لابد ان يكون
هو ذلك وكان الداعي له امر آخر سوى ذلك لم يكن آتيا بالمامور به نظرا الى كونه مركبا وان المركب ينتفي
بانتفاء احد اجزائه وكذا يكون المنهي عنه المطلوب تركه هو ترك الاكرام المقيد بكون داعيه هو فسقه
فلو اكرمه بلا داع او مع داع غير فسقه كالرياء [illegible] لم يكن مرتكبا للمنهي عنه فيكون ح متعلق الامر
على التقدير الاول والمامور به على الثاني غير ما هو متعلق النهي او المنهي عنه باعتبار بخلاف
التعليلي ففي الصورة الاخيرة لو اراد المكلف امتثال الامر باكرام زيد لزمه اكرامه على وجه يكون الداعي
لاكرامه علم زيد بخلاف الصورة الاولى فان الداعي فيها للاكرام امر المولى وان كان العلم الباعث على
الامر هو العلم ولكن لا يلزم على المكلف ملاحظة تلك الجهة بل يكفي الاكرام لان الامر امره بذلك دون الصورة
الاخيرة ففي الصورة الاولى فهو مامور باكرام زيد على الاطلاق ومنهي عنه كذلك فلا يمكنه الامتثال ويكون
تكليفا بما لا يطاق وفي الصورة الاخيرة مامور باكرام زيد لاجل علمه بمعنى ان ينظر لعلمه ويجعله هو الداعي
للاكرام ومنهي بعدم اكرامه بعد ما كان الداعي هو فسقه فيمكن له الامتثال بالامر والنهي معا في الصورة
الاخيرة دون الصورة الاولى لانه تكليف بما لا يطاق فانكشف منه ان النزاع في القسم الثاني ايضا لا
نزاع فيه في عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذا كانت الجهتان تعليليتين وبنظر الى ان كلام بعض الفضلاء

ثم انهم اختلفوا في جواز تعلق الامر والنهي معاً في شيء واحد شخصي من جهتين بينهما عموم وخصوص
من وجه بعد اتفاقهم على الامتناع في الشخصي من جهة واحدة او جهتين متلازمتين من الجانبين
لكونه تكليفاً بالمحال بل تكليفاً محالاً ولذا سعد بعض المجوزين لم كما قيل واما التقييد بان يحقق
الكلام فيهما ويظهر منهما الحال منه دخولهما في محل النزاع وعدم دخولهما فليعلم ههنا ان المتعلق
لو كان متعدداً ذهناً لا خارجاً فالتعليلية منه خارجة عن محل النزاع والكلام المنسوب الى بعض
الاشاعرة في القسم الاول انشهاً مع جاهيه ثم اعلم ان في الدليل من القسمين يتصور قسمان
احدهما ان يكون الامر المنهي عنه مفرزاً والاخر ان يكون مشروطاً مثال الاول ان يقول المسلك لعبده
عليك اكرام زيد العالم ويحرم عليك اكرامه لفسقه ومثال الثاني ان يقول ان اكرمت عبداً فاكرمه العالم لا
لفسقه وان لم تكرمه فلا تكرمه لفسقه لا لعلمه والفرق بينهما ان العبد في الاول لو ترك الاكرام عصى بمخالفة
الامر عصياناً واحداً وان اكرم لا للعلم بل لرفاقته عصى ايضاً عصياناً واحداً لمخالفة الامر وان اكرم لفسقه فقد
عصى عصيانين احدهما لمخالفة الامر والاخر لجهة ارتكاب المنهي عنه واما في الثاني فيسقط الصورة الاولى من
الثلثة ويبقى الاخيرتان يعني لو ترك الاكرام رأساً فلا عصيان واما القسم الثالث اعني بالتعدد ...
المتعلق ذهناً وخارجاً بمعنى ان يكون المتعلق في الذهن متعدداً قطعاً وفي الخارج ايضاً كذلك في الجملة فهو
على قسمين احدهما ان يكون المتعلق في الخارج متعدداً لا محالة والاخر ان يكون المتعلق في الخارج
متعدداً لا دائماً اما القسم الاول فهو على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان الموجودان في الخارج
متحدين في الجنس وقسم لا يكونان متحدين في الجنس اما الاخير فيجوز فيه الاجتماع بين الامر والنهي بالاتفاق
وهو خارج من محل النزاع مطلقاً كان لو قال ادخل الدار ولا تقتل زيداً واما الاول فالحق فيه ايضاً هو الجواز
خلافاً لبعض المعتزلة كالسجود لله وعند الشمس والقمر ولعل نظره الى ان الحسن والقبح انما هما من مقتضيات
الماهية الجنسية فلا يتصور حسن الجنس في ضمن الفرد وقبحه في ضمن فرد آخر حتى يامر به في ضمن فرد وينهى عنه في ضمن فرد آخر
وفيه اولاً انا نمنع كون الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية بل هو في بعض المقامات بالوجوه والاعتبارات
كما ستظهر لك في محله وثانياً سلمنا ذلك ولكنه يمكن تعارض الذاتيين ولا يتم دوران الاحكام مدار الصفات
الذاتية دائماً فالحق ان الاجتماع في هذه الصورة ايضاً جائز وانه خارج عن محل النزاع واما القسم الثاني
فهو ايضاً على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان المتعددان ذهناً متعددين في الخارج في مادتين ومتحدين
وجوداً في مادة واحدة كالصلوة والغصب وقسم يكون فيه المتعلقان متحدين في مادة ومتعددين في مادة
كالصلوة المطلقة مع الصلوة في الدار المغصوبة ففي الاول يكون النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموم من
وجه كقوله صل ولا تغصب وعلى الثاني عموم وخصوص مطلق كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة اذا
علمت ذلك فاعلم انه قد وقع بينهم الوفاق على عدم الفصل بين القسمين فمن قال بجواز الاجتماع
عقلاً في احد القسمين قال به في الاخر ولكن محل النزاع في هذا الاصل يحتمل ان يكون هو القسم الاول
فقط ويحتمل ان يكون كلا القسمين جميعاً وان يظهر من بعضهم اختصاص محل النزاع هنا بالاول حيث
قال اختلفوا في جواز اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة في شيء واحد شخصي من جهتين بينهما عموم
وخصوص من وجه وصرح به جمع آخر بتعميم النزاع والاظهر الاول فانك بعد ملاحظة هذا الاصل

تظهر لك الحق

تظهر لك ان الحق عدم التعميم اذا ظهر لك هذا فاعلم ان العام وما يشتق منه يطلق على امور فقد يطلق
ويراد به مطلق الاحتمال كقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وقد يطلق ويراد به المعنى اللغوي
وهو الشمول كقولهم البلية اذا عمت طابت اي شملت الكل وقد يطلق ويراد به الاستغراق كقولهم ان الجمع المحلى
باللام مثلاً يفيد العموم اي الاستغراق وقد يطلق ويراد به الكلي المنطقي والمراد من الاعم والاخص الذي هو
محل النزاع هو العموم بالمعنى الاخير لا الاول لظهور عدم كونهما مراداً ولا الثالث لما يلزم التناقض بين
كلمات الاصوليين بيانه ان الاصوليين في بحث تعارض العام والخاص المطلقين كقوله اكرم العلماء ولا تكرم
زيداً لم يعملوا في الخاص الذي تعارض فيه الامر والنهي بل قدموا الخاص والعام ولم يقل احد منهم باجتماعهما
وكذا في العامين من وجه كقوله اكرم كل حيوان ولا تكرم الابيض ففي الحيوان الابيض لم يعملوا بهما ابداً بل بعضهم
قدم الامر وبعضهم قدم النهي وبعضهم طرحهما وعمل بالاصل وهم مع ان في هذه المسئلة المفروضة جماعة منهم
قالوا باجتماع الامر والنهي مما لو وجدهما فلو اتحد العام في المقامين للزم التناقض بينهما البين فظهر ان المراد من العام
هنا العام المنطقي ثم اعلم ان العامين من وجه الذين هما منطقيان قد يتحدان مصداقاً كقوله صل ولا
تغصب فالكون في الصلوة في المكان المغصوب مصداق للكليين اعني الصلوة والغصب فيقال انه صلوة وانه
غصب وقد يتحدان مورداً كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية فان المصلي الذي ينظر في الصلوة الى الاجنبية يكون
مورداً للكليين بحيث يصدق عليه الكليان معاً وكذا الحال في الاعم والاخص المطلقين كقوله صل ولا تصل
في الدار المغصوبة وصل ولا تنظر في الصلوة الى الاجنبية اذا علمت ذلك فاعلم ان محل النزاع هنا في الاتحاد
المصداقي لا المورد فان الاجتماع في الاخير جائز بالاتفاق ثم اعلم ان الاتحاد المصداقي لما كان قسم بعض
منه فرد الكليين في فرد يمكن حيث تحققه الدار المغصوبة وبريد الصلوة وقسم لا يحصر في الفرد ويمكن له الامتثال
بالامر والنهي معاً كما لو امكنه الامتثال بالصلوة في مكان مباح وهذان القسمان كما يتصوران في العامين من وجه
كذا يتصوران في الاعم والاخص المطلقين ومحل النزاع انما هو في صورة عدم الانحصار والا فلا يجوز الاجتماع
بالاتفاق ثم ان خلاصة الكلام في المقام ان الشيئين اما متحدان جنساً واما متحدان نوعاً واما متحدان صنفاً
واما متحدان شخصاً والمراد بالاتحاد الجنسي اطلاقاتنا في هذا المبحث بل في جميع المباحث الاصولية ما يشمل
الشخصي صنفياً كان او نوعياً او جنسياً منطقياً وعلى هذا جرت ابنا عادة الاصوليين اذا عرفت ذلك
فاعلم ان في صورة وحدة الجنس يجوز الاجتماع بين الامر والنهي على خلاف البعض لا يعتنى به وفي صورة وحدة الشخص
والجهة معاً لا يجوز الاجتماع وبقول الخلاف لا يعتنى به وفي صورة وحدة الشخص وتعدد الجهة اما ان يكون
الجهتان متساويتين في الخارج ومتلازمين لا ينفك احدهما عن الاخر واما ان ينفك احدهما عن الاخر فلا
تلازم بينهما فان كان الاول فلا يجوز الاجتماع بينهما بالاتفاق لعدم امكان الامتثال كان يقول اكرم الانسان
ولا تكرم الناطق وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون فيه الانفكاك من الجهتين اي من جهة متعلق الامر والنهي
معاً بان يكون النسبة بينهما عموم من وجه فهو في محل النزاع كقوله صل ولا تغصب واما ان يكون متعلق الامر منفكاً
دون النهي كان يكون متعلق الامر اعم مطلق من متعلق النهي كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فهو ايضاً
داخل في محل النزاع على احتمال ينظر تحقيقه في خلال هذا الباب واما ان يكون عكس ذلك كان يقول لا تغصب
وصل في الدار المغصوبة فهو خارج عن النزاع ولا يجوز فيه الاجتماع بالاتفاق لرجوع النهي الى الاستغراق في

الافراد فيكون الشخص منهيا عنه فلا يكون الامر به للزوم التكليف بالايطاق فبقي في المقام شيء وهو انه لو كانت
الجهات متعددة وكان احدهما تعليلية والاخرى تقييدية ثم فصل الحق في ذلك بالتعليليتين او التقييديتين الحق فيه
ان الجهة التعليلية ح يكون جهة عموم والتقييدية ثم جهة خصوص فيكون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه
ح عموم وخصوص مطلق فلاحظ ان كان جهة العموم في الامر وكان جهة التعليلية بعكس جهة النهي فهو في محل
النزاع واما العكس فليس من محل النزاع ويظهر الوجه بما مر في ذكر خلاصة الكلام في المقام ومن جميع ما مر
ظهر ان التقييديتين في حكم المتباينين وان الاجتماع فيهما ممتنع جائز بالاتفاق الجهة الثانية
اعلم ان اجتماع الامر والنهي يتصور على وجوه الاول ان يجمع المكلف باختياره بين المأمور به والمنهي عنه
كالصلوة في الدار المغصوبة على القول بتعلق الاوامر بالطبايع فان الامر ح تعلق بطبيعة الصلوة والنهي بطبيعة
الغصب بجميع افراده ان قلنا باستلزام النهي استغراق جميع الافراد فلم يتعلق الامر هنا بما تعلق به النهي حتى
يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما بل متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب او افراده
الثاني ان يحصل الاجتماع بين نفس الامر والنهي بحيث يتعلقهما بشيء واحد وهذا على قسمين احدهما
ان يكون سبب الاجتماع نفس المكلف كما لو دخل باختياره في الدار المغصوبة فهو مكلف بالخروج ويعلم بان
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وكما لو دخل دارا مغصوبة حتى ضاق عليه الوقت فهو مكلف بالصلوة
وفيها وكما لو شرع من عليه القضاء في الصلوة الادائية مع سعة وقت الاداء فان القضاء ح فوري فبعد
الشروع في الصلوة ينعقد صلوته صحيحة على القول بان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص وبعد
الانعقاد الناشي عن اختيار المكلف يجتمع الامر والنهي في الصلوة فهو منهي عن ابطال الصلوة لقوله تع لا
تبطلوا اعمالكم ان قلنا باندراجه الاطلاق الى هنا ومأمور بالقضاء المستلزم للامر بالابطال فيجتمع الامر والنهي
في الصلوة الادائية والقضاء معا فهو منهي عن ابطال الصلوة لقوله تع لا تبطلوا اعمالكم [illegible] مأمور بالقضاء
من باب الابطال من مقدمته والامر بالشيء [illegible] ان قلنا [illegible] مأمور بالابطال ومنهي عن الابطال وكذا
القضاء مأمور به فعلا لفوريته ومنهي عنه للامر باتمام الصلوة التي من عقدها تم ترك القضاء فيجب عليه ترك
القضاء وهو منهي عنه وثانيهما ان يكون سبب الاجتماع هو الآمر لا المأمور مثلا من حبس في الدار الغصبي
اضطرارا فتكليفه ح بالصلوة وترك الغصب اجتماع بين الامر والنهي من الآمر وكذا الوصل باختياره في
الدار الغصبي مع امكان الصلوة في غيرها فان الفرد الخصوص مأمور به ومنهي عنه ولكن النهي هناك [illegible]
تحيته [illegible] ليعلم ان المفروض فيما [illegible] الاجتماع والامر في القسمين الاخيرين انما هو قول من يقول بتعلق الاحكام
بالافراد لا الطبايع اذا عرفت تلك الصور الثلثة فاعلم ان صورة اجتماع الامر والنهي بسبب المكلف الذي هو
اول القسمين من القسم الثاني خارجة عن محل نزاعنا هنا بل هو نزاع آخر وله عنوان آخر مبني على
ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ام لا وقد مر الكلام فيه في بحث مقدمة الواجب بل محل النزاع هنا
في القسم الاول من صور اجتماع الامر والنهي بل هو حقيقة ليس اجتماعا للامر والنهي بل انما اجتماع المأمور به و
المنهي عنه لا الامر والنهي واما القسم الثالث اعني القسم الثاني من القسم الثاني فيما اذا كان الامر مخيرا
كما مثلنا لا عينيا كالمحبوس اضطرارا فانه خارج عن محل النزاع هنا لانه غير جائز قطعا والاتفاق فالحاصل
ح ان الاجتماع حقيقة اما بين الامر والنهي واما بين المأمور به والمنهي عنه وعلى الاول وعلى الاول ايضا اما



ان يكون الاجتماع بين الامر والنهي مأموريا بان يكون سبب الاجتماع المأمور واما آمريا بان يكون سبب الاجتماع مجرد
ارادة الامر من دون سببية المأمور وقد عرفت ان الكلام في هذا النزاع ليس في الاجتماع المأموري بين
الامر والنهي بل في القسمين الاخيرين اذا ظهر لك هذا علمت ان الاجتماع بين نفس الامر والنهي قسمان آمري
ومأموري وعلمت ان مطلق الاجتماع المأموري ايضا قسمان بمعنى ان النوع الذي صار المأمور فيه
الاجتماع قسمان قسم يصير المأمور فيه سببا للاجتماع بين المأمور به والمنهي عنه وقسم يكون فيه المأمور
سببا للاجتماع بين الامر والنهي [illegible] فيما نحن فيه الاجتماع المأموري الذي صار فيه المأمور سببا للاجتماع
نفس الامر والنهي ونعني بالاجتماع المأموري بتسميته الاخر داخلا في محل الكلام مع الاجتماع الآمري الذي
استقل الآمر فيه في الاجتماع بين الامر والنهي فتخلص ان محل الكلام في الاجتماع الآمري الذي سبب
الاجتماع فيه بين الامر والنهي الآمر فقط وفي المأموري الذي صار المأمور سببا للاجتماع بين المأمور به
والمنهي عنه ولكن الاشكال فيما نحن فيه في ان نزاعهم هل هو صغروي بالنسبة الى القسمين بمعنى ان
الكل متفقون على بطلان الاجتماع الآمري وعلى صحة الاجتماع المأموري ولكن المجوزين يدعون فيه
ان هذا الاجتماع مأموري وكل اجتماع مأموري جائز بالاتفاق فهذا جائز بالاتفاق واما الصغرى
فلان متعلق الاحكام الافراد واما الكبرى فبالوفاق فلا يكون ح نزاع الخصمين الا في اثبات الصغرى
واما الكبرى فعلى فرض ثبوت الصغرى فاتفاقية او كبروي بمعنى ان الكل فيما نحن فيه متفقون في الصغرى
ويقولون انما نحن فيه [illegible] من وجه [illegible] الاجتماع فيهما مأموري او آمري ولكن
النزاع في ان الاجتماع المأموري او الآمري جائز ام لا فقيل بالجواز وقيل بالعدم او مبعض بمعنى
ان المجوزين مثلا يقولون باجمعهم ان هذا اجتماع مأموري وكل اجتماع مأموري جائز فهذا جائز و
لكن من المجوزين من يكون نزاعه مع خصمه في الصغرى بمعنى انه يسلم من خصمه انه لو كان الاجتماع
آمريا لم يجز الاجتماع ولكن نزاعه في الصغرى ويقول ان هذا الاجتماع مأموري لا آمري ومن
المجوزين من يقول ان الاجتماع فيما نحن فيه جائز وان سلم قول الخصم من ان الاجتماع آمري فهو
كذلك اي آمري في الواقع وجائز ايضا فينازع في الكبرى اعني عدم الجواز بعد قوله بان الاجتماع آمري
ايضا وكذا الحال في المانعين فبعضهم ينازع المجوزين في الصغرى وبعضهم في الكبرى واعلم
انه كما يمكن في صورة التبعيض فرض ادعاء المجوزين كون الاجتماع مأموريا كما قلنا كذا يمكن فرض ادعاء
المجوزين كون الاجتماع آمريا فيقولون ان هذا اجتماع آمري جائز فهذا جائز بالتفصيل المذكور او النزاع
في الصغرى والكبرى معا وهذا ايضا يتصور على وجوه الاول ان يكون بطلان الاجتماع الآمري
اتفاقيا ولكن كان النزاع هنا في ان ما نحن فيه مأمور به ام لا وعلى فرض كونه مأموريا جائز ام لا
الثاني عكس ذلك بمعنى ان يكون صحة الاجتماع المأموري اتفاقيا وكان النزاع فيما نحن فيه في ان
ما نحن فيه اجتماع آمري ام لا وعلى فرض كونه آمريا صحيح ام لا الثالث ان يكون النزاع في الصغرى و
الكبرى في المقامين ثم انك لو ركبت هذه الثلثة مع البعض يحصل لك من ضرب بعض الاقسام في البعض
اقسام كثيرة واحتمالات شتى ولكنها غير مجدية فالحق ان الاحتمال الاول اعني كون النزاع صغرويا مرضيا
مما يشهد به اشكالاتهم فان من يجوز الاجتماع يقول بتعلق الاحكام بالطبايع وكون الاجتماع مأموريا

ومن لا يجوز يقول بان متعلق الاحكام الافراد فيكون الاجتماع آمريا فلا يجوز ولابد لاحد الخصمين قول
الاخر بعد فرض تسليم صغراه بمنع الكبرى وذلك كاشف عن الاتفاق في الكبرى وعن ان النزاع في
الصغرى ولكن الاحتمال الثاني اعني كون النزاع في الكبرى يشهد به ظاهر كلماتهم في العنوانات من انه
مع وحدة الجنس يجوز الاجتماع ومع وحدة الشخص ووحدة الجهة لا يجوز ولكن حصل الاختلاف في
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي مع تعدد الجهة فان ظاهر هذا العنوان وما ضاهاه وما في المعنى
انه وقع نزاعهم في الاجتماع بين الامر والنهي في الشخص الواحد ولا ريب انه مع تعلق الاحكام بالطبايع لا
يجتمع الامر والنهي في مثال الصلوة في الدار المغصوبة في الشخص الواحد بل الاجتماع بين الامر والنهي حقيقة
بل انما يتم ذلك حيث قلنا بتعلق الاحكام بالافراد فيكون ح الشخص الواحد مجمعا للامر والنهي مع تعدد الجهة
فيناقش ح في الجواز وعدمه بعد ما كان الاجتماع آمريا فيكون النزاع كبرويا ولكن الانصاف ان ظهور الاول
فكون النزاع صغرويا اشد من ظهور العنوانات في كون النزاع كبرويا فيقدم ما هو الاشد ظهورا ولكن
نحن لعدم القطع باحد الطرفين نتكلم في المقامين فنتكلم اولا في اثبات الصغرى ثم الكبرى المقدمة الثالثة
اعلم انك قد عرفت فيما سبق ان الامر على اقسام الاول التعبدي الصرف كالصلوة الثاني التوصلي
الصرف اعني ما يكون المطلوب من الامر حصوله في الخارج باي وجه اتفق بخلاف الاول فانه لا يحصل الا اذا
اتى المكلف بالواجب بقصد الامتثال والا فلا يسقط بخلاف الثاني فانه اذا حصل يسقط وذلك كالامر
بغسل الثوب للصلوة الثالث التوسط الارتباطي وهو ما كان له جهة توصل وجهة تعبد ولكن كان جهة
توصليته موقوفا على جهة تعبديته وذلك كالوضوء والغسل والتيمم المأمور بها للتوصل بالصلوة ولكن
يشترط فيها قصد القربة بحيث لو لم يحصل القربة ولم يحصل التعبد لم يحصل التوصل بها ايضا الرابع
التوسط الارتباطي الذي له جهة تعبد وتوصل ولكن ينفك جهة التوصل عن جهة التعبد كالامر من المولى
بسقي الماء اياه فله جهة توصل بحيث لو اعطاه غير المأمور قبل اعطاء العبد اياه يسقط الامر بالسقي عن العبد
وجهة تعبد وهو ما لو اتى العبد بالمأمور به خوفا او انزجارا او لاجل شيء آخر لذمه العقلاء وان سقط
الامر بالسقي عنه وذلك انما هو لجهة التعبدية التي لم تحصل وان حصل جهة توصليته اذا عرفت تلك
الاقسام فاعلم ان محل النزاع ههنا يحتمل ان يكون في الواجب التعبدي الصرف والتعبدي التوسط الارتباطي
دون القسمين الاخيرين بان كانوا متفقين فيهما على الجواز ويحتمل ان يكون في جميع الاقسام الا بعد
ذلك يتصور على وجهين الاول ان يكون نزاعهم في تلك الاقسام في انه اذا اتى المكلف بالمأمور به في
ضمن الفرد المنهي عنه فهل يسقط الامر بمعنى انه لا يجب الاتيان بالمأمور به بالمرة الثانية ام لا يسقط فمن
يقول بالجواز يقول بسقوط الامر في الجميع ومن يقول بعدم الجواز يقول بعدم السقوط بالنسبة الى الاربعة
في الجميع الثاني ان يكون نزاعهم في الاربعة في انه اذا اتى المكلف بالمأمور به في ضمن الفرد المنهي عنه
فهل يحصل الاطاعة ام لا فالمجوزون يقولون بحصولها والمانعون يقولون بعدمه وان سقط الامر على
القولين في بعض الصور كالتوسط الصرف والتوسط الغير الارتباطي اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يجوز
استدل لو امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في المكان الخاص ثم خاط العبد الثوب
في ذلك المكان الخاص لكان ذلك العبد في العرف مطيعا وعاصيا لجهتي الامر والنهي ولذلك لا يؤمر بالخياطة



مرة ثانية لو اجيب عنه بان الامر بالخياطة توصلي والمراد حصول الخياطة باي وجه اتفق اذا عرفت ذلك علم انه
لو كان النزاع في القسمين المذكورين في الاحتمال الاول فيرد ذلك من المجوزين لكن وجهه عن محل النزاع
فان الامر بالخياطة من احد القسمين الذين هما خارجان عن محل النزاع وصحح ح ردا لما قيل ان الامر توصلي
خارج عن محل النزاع ولو كان النزاع في الجميع فان كان في سقوط الامر وعدمه فالاستدلال صحيح والجواب فاسد
لحكم العرف بسقوط الامر وان كان في حصول الاطاعة وعدمه فلابد من ملاحظة مراد المستدل فان كان غرضه
من قوله انه يعد في العرف مطيعا عاصيا لجهتي الامر والنهي انه حصل الاطاعة والامتثال عرفا كما هو ظاهر كلامه
فالاستدلال صحيح وان كان غرضه سقوط الامر وان لم يحصل الاطاعة والامتثال والانقياد فالاستدلال ايضا
غير صحيح لعدم ارتباطه بالمدعى ولكن الحق ان محل النزاع انما هو الجميع ولكن في حصول الاطاعة لا في سقوط
الامر اما انه لو كان النزاع في الجميع لكان في حصول الاطاعة لا في سقوط الامر فللاتفاق على ان المكلف لو غسل
ثوبه مع ان الاتفاق قائم على حرمة الغسل بالماء المغصوب ومع ذلك الاتفاق قائم على انه لو غسل بالماء المغصوب
يحصل الغرض ويسقط الامر فلو كان محل النزاع هو الجميع كما هو المفروض وكان في سقوط الامر لزم ارتكاب
التناقض على المشهور لانهم بعد ما اتفقوا على سقوط الامر في المثال المذكور الذي هو احد الاربعة ذهبوا الى عدم جواز
اجتماع الامر والنهي اعني عدم سقوط الامر هنا فلابد ان لا يكون النزاع في سقوط الامر بعد ما كان النزاع في
الجميع بل اما في القسمين المذكورين واما في الجميع ولكن في حصول الاطاعة لا سقوط الامر واما انه ليس النزاع
في حصول القسمين لان المناط واحد فان من يقول بالجواز انما هو لاجل زعمه ان الاجتماع آمري ومن يقول بعدم الجواز
انما هو لاجل زعمه ان الاجتماع مأموري وذلك لا يفرق بين الاقسام الاربعة فاذن اتحد المناط فلابد لمن ينكر
الجواز الانكار في الجميع ولمن يقول بالجواز القول بالجواز في الجميع فان قلت ان جريان دليل الفريقين في القسمين
الاخيرين لا يلازم تعميم محل النزاع اذ يحتمل مع ذلك كون النزاع مخصوصا بالقسمين المذكورين كما يتفق مثل ذلك
في كثير من المباحث قلت مرادنا ان من يقول بالجواز لازم مذهبه القول في الجميع ومن ينكر لازم مذهبه الانكار
في الجميع وذلك كاف بعد تسليمه في اثبات مطلوبنا واذا ثبت بطلان احتمال كون النزاع في القسمين المذكورين
اي في الجميع ولكن في سقوط الامر ثبت كون النزاع بالمعنى المذكور في الاحتمال الثالث لعدم وجود رابع يحتمل النزاع
وفيه نظر لاحتمال كون النزاع في القسمين الاولين ولكن في سقوط الامر اللازم لحصول الاطاعة فيهما المقدمة
الرابعة اعلم ان محل النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي ولكن للامر قسمان ايجابي وندبي وكذا النهي قسمان
تحريمي وتنزيهي فتلك اقسام اربعة يحصل من ضرب كل من الامر الايجابي والندبي في النهي بقسميه وكل واحد
من هذه الاربعة اما عيني واما تخييري فتلك ستة عشر قسما حصلت من ضرب القسمين في الاربعة فان
من الاربعة اعني الامر الوجوبي مع النهي التحريمي والامر الوجوبي مع النهي التنزيهي والامر الندبي مع
النهي التحريمي والامر الندبي مع النهي التنزيهي يحتمل ان يكون الامر والنهي فيها معا عينيين ويحتمل
ان يكونا فيها معا تخييريين ويحتمل ان يكون الامر في الاقسام الاربعة عينيا والنهي تخييريا ويحتمل
العكس فتلك ستة عشر قسما ثم انها اذا ضربت في ما سلف وهو كون الامر نفسيا او مقدميا
شرعيا او عقليا في تلك الاقسام الستة عشر يحصل لنا من الاقسام ثمان واربعون اذا عرفت ان
الاقسام ترتقي الى هنا فاخرج منها اثنا عشر قسما ليس من محل النزاع وهو كون الامر والنهي في كل من

الاقسام الاربعة المذكورة اولا تخيير من ثالث بعد ما ضرب الاقسام الثلثة المذكورة اولا الى ثلث لا يبعد
لبعد فرض كون تلك الاربعة بجميعها تخييرا يحصل اثنا عشر قسما وكلها خارجة عن محل النزاع
لانهم اتفقوا على جواز اجتماع الامر والنهي في غير التخييرين واما منها فجواز الاجتماع اتفاقي كالوقال
يجب عليك اكل احد هذين الشيئين ويحرم عليك اكل احدهما واطرح منها ايضا سبعة وعشرين قسما
وهي الحاصلة من ضرب غير التخييري في غير الالزاميين وهو العينيان وكون الامر عينيا والنهي تنزيهيا
والامر الوجوبي مع النهي التنزيهي والامر الندبي مع النهي التحريمي فيحصل من ضرب الثلثة في الثلثة
تسعة ثم نضرب الثلثة اعني كون الامر نفسيا او مقدميا عقليا او شرعيا في تلك التسعة فيحصل
سبعة وعشرون قسما ويخرج كلها عن محل النزاع هنا اذ هم اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي و
الظ منهما الالزام فيخرج ما لا الزام منه في الطرفين او في طرف واحد عن محل نزاعنا هنا وان كان غير
الالزاميين ايضا محل خلاف اخر في جواز الاجتماع بين الامر والنهي فيهما وعدمه كالصلوة الواجبة في الحمام
فانه قد اجتمع فيها الامر الوجوبي مع النهي التنزيهي وللقوم فيه تشاجر ولكنه ليس من محل نزاعنا هذا
فيخرج من الثمانية واربعين تسعة وثلثون ويبقى تسعة وهي ما حصل من ضرب الامر النفسي والمقدمي
الشرعي والعقلي في اقسام الالزاميين وهما الامر الوجوبي والنهي التحريمي المجتمعين وقسميهما كونهما عينيين
والامر عينيا دون النهي وعكسه فيحصل تسعة واطرح من تلك التسعة ايضا ثلثة وهي كون النهي تخييريا
والامر عينيا فيجتمع اقسامه اعني كون الامر نفسيا او مقدميا شرعيا او عقليا ووجه خروج تلك الثلثة
عن محل النزاع انه ما يتصور هنا اجتماع الامر العيني والنهي التحريمي الالزاميين صورتان كلاهما اتفاقيا
احدهما اتفاقي الجواز والاخر اتفاقي في عدم الجواز اما الصورة التي حصل فيها الاتفاق على الجواز فهي ان
يقول صل ولا تغصب او لا تقم صوم الوصال ووجه كونها متفق على الجواز انه يرجع على المالك في تلك
الصورة الى التخيير في اطراف النهي عن الغصب تخييرا فواضح واما كون الامر تخييريا فلانه لم يؤمر بفرد
الصلوة الحاصلة في الدار المغصوبة بخصوصه بل تخييرا عقليا فحصل التخيير في الجانبين وقد مر ان
جواز الاجتماع في التخييرين بجميع اقسامها الاثنا عشر اتفاقي واما الصورة التي حصل الاتفاق فيها
على عدم الجواز فهي ان يقول صل ولا تصل او لا تقم صوم الوصال ووجه الاتفاق في تلك الصورة على
عدم الجواز هو انه يرجع ذلك الى التخيير بين فعل الواجب اعني الصلوة الكلي وتركه وذلك باطل بالاتفاق
والحاصل ان النهي التخييري المفروض اما ان يكون فيه لحد الفردين المخير في تركه نفس الامر به كما في الصورة
الثانية فهو مما لا نزاع فيه للاتفاق على عدم جوازه وان لم يكن احدهما مال مامور به عينا كالصورة
الاولى فهو من اقسام التخيير بين الجانبين بالاتفاق فلا محل للنزاع هنا فبقي من الاقسام ستة وهي ضرب
الثلثة اعني نفسية الامر ومقدميته الشرعية ومقدميته العقلية في الاثنين وهما كون الالزاميين
عينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا وتلك الستة في محل النزاع هنا بمعنى ان خروجها ليس عن محل
النزاع معلوم واما تلك الستة فانما يكون محلا لنزاعنا انما هو من اقسامها لا ان كل الاقسام الستة من
محل النزاع والا فقد يكون الالزاميان النفسيان العينيان خارجا عن النزاع بالاتفاق من جهة اخرى كما
لو قال صل ولا تصل او اكرم العالم ولا تكرم العالم والحاصل ان كلامنا انما هو في دخول تلك الستة في محل

النزاع اخر

النزاع من حيث تلك الجهة التي نحن في صدد بيانها والا فقد يعتبر بعض صور تلك الستة ايضا
من جهة اخرى من محل النزاع فان قلت انها دخلت في محل النزاع ما لو كان الامر تخييريا و
النهي عينيا فات ذلك احد تلك الستة ونحن نمنع دخول غير العينيين في محل النزاع ما لو كان الامر
تخييريا والنهي عينيا وايضا ادخلت في محل النزاع ما لو كان الامر مقدميا ونحن نمنع كون النزاع الا
في النفسي ومن اين لك ادخالها في محل النزاع قلت يكشف عن دخولهما في محل النزاع جريان
دليلهم على التمثيل فذلك البحث بقولهم صل ولا تغصب وقولهم مع ذلك ان محط البحث في المثال انما
هو في الكون الذي هو جزء الصلوة المامور بها من باب المقدمة فلو اتى بالصلوة في الدار المغصوبة فقد اجتمع
فيها بالنسبة الى الكون الذي هو جزء الصلوة الذي هو الغصب بعينه الامر والنهي ولا يخفى ان المثال
المذكور انما هو في الامر المقدمي المجتمع مع النهي العيني مع الامر تخييري عيانا ايضا اذ افراد لبث كلها وا
جبة عليه بل تخيير عقلي بعد الامر بمطلق الكون الكلي من باب المقدمة فان قلت سلمنا دخول المقدمي
ودخول التخييري المقدمي ايضا لكن المراد ادخال التخييري في جانب الامر اصلا بعد ان يكون التخيير في نفس
الامر الكلي الواجب اذ كان يقول صل او صم ولا تغصب فذلك الفرض من التخيير لا دليل على دخوله قلت
يلزم دخول ذلك الفرض من التخيير دخول التخيير المقدمي اذ بعد القطع بدخول التخيير المقدمي لا بد من صرف كلمات
القوم في العنوانات من ظواهرها فان توهم يجيز اجتماع الامر والنهي اذا لا يجوز وانما اختلفوا في جواز اجتماع
الامر والنهي ظاهره الامر العيني والنهي العيني لكن بعد القطع بدخول التخييري في الجملة لا بد من حمل الامر
في كلامهم على الاعم من العيني والتخييري اذا حمل المراد من لفظ الامر الاعم من العيني والتخييري فيدخل
جميع اقسام التخييري لان المراد من الامر الاعم فتدبر الجهة الخامسة اعلم ان الوصف قسمان لازم
ومفارق والمراد بالوصف اللازم ما كان مقوما للماهية اي فصلا لها او مقوما للشخص والمراد بالمقوم ما لا يمكن
تصور الشيء المتصف به في الوقت الا مع الاخطار لان الوصف مثلا الغسل لغد مشترك بين الغسل الارتماسي
والترتيبي وحينئذ لهما وهما نوعان له ولكن كل من النوعين لا ينفكان عن الوصف الحاصل منهما وهو الترتيب
والارتماس وهذان الوصفان الحاصلان منهما بحيث لو اخليا عن النوعين لما بقي الا الجنس ولم يكن النوع
نوعا ولا يتصور احد النوعين بخصوصيته الا مع احد الوصفين وانهما من ذاتياتهما وهو نظير الارتماسي والترتيبي
اللذين هما من انواع الغسل المطلق الابيض وغير الابيض اللذين هما من انواع الحيوان وهو نظير الابيض وغير الابيض
الحيوان وغير الحيوان اللذين هما من انواع مطلق الابيض وغير الابيض والحاصل ان فصول الانواع مقومات
لها وما في لازمه بالنسبة اليها هذا كله في مقوم الماهية واما مقوم الشخص فكالغسل الارتماسي في المكان
المخصوص مثلا الذي هو شخص من اشخاص نوع الغسل الارتماسي فانه شخص الغسل الارتماسي الخاص من حيث خصوصية
كونه في المكان الخاص والا لم يكن غسلا في المكان الخاص ولا يتصور الغسل في المكان الخاص مع الا بتصور خصوصية
المكان بحيث لو ارتفعت خصوصيته خرج الشخص عن الشخصية ولم يبق سوى النوع الكلي فخصوصية المكان
الخاص من مقومات الشخص وليس من مقومات النوع اذ يمكن تحقق في ضمن غير ذلك الشخص فكل ما هو مقوم للنوع
ووصف لازم له فهو مقوم للشخص ووصف لازم له ولا عكس كليا والمراد بالوصف المفارق ليس ما ينفك
عن الموصوف بل ربما لا ينفك الوصف عن الموصوف كالحركة للفلك ومع ذلك ليس من الاوصاف اللازمة بالمعنى

الذي ذكرنا مثل المراد منها حالا اما ليس بلازم وتفصيلا ما لم يكن قوام الموصوف وهو مبرود لك كالغصبية
الى الصلوة فان تلك الافعال والاكوان الواقع عن الشخص في المكان المغصوب لا يختلف ذاتها برضاء المالك
وعدمه بل هي هي خ اذا ولكن ربما يعرض لها رضاء المالك وربما يعرض عدم رضائه فذلك من العوارض لا
المقومات فلو تبدل بين ما يعني عدم رضاء المالك برضائه لم يتبدل ذات تلك الافعال الحاصل حسبها للغصب
بداهة فلذلك فتطرقت مما ذكرنا امثلة مثبتة لصور اجتماع الامر والنهي في العموم من وجه اغتسل ولا تمس
ماء تشربه الحيوان ولا تشتر الابيض وصل ولا تغصب فالنسبة بين الغسل والادهان عموم من وجه وكذا بين
الحيوان والابيض وكذا بين الصلوة والغصب ولكن في الاول والاخر النسبة بين متعلق الامر والنهي انما هو
عموم من وجه وفي المتوسط بين متعلق متعلق الامر والنهي لا بين متعلقيهما ابتداء فان متعلق كل منهما
ابتداء انما هو الشراء ولكن متعلق الامر الحيوان ومتعلق متعلق النهي الابيض اذا عرفت تلك المقدمة و
الامثلة علم كون محل النزاع في الوصف المفارق قد ريتقن كما ظهر من امثلتهم بقولهم صل ولا تغصب
فكون النهي المتعلق بالوصف المفارق داخلا في محل النزاع بعينه فعل النهي المتعلق بالوصف اللازم داخل
ايضا مثل ام الوصف اللازم للشخص داخلا كالمنهي عن الخياطة في المكان الفلاني ووصف المهية خارج عن
النزاع هينا بخصوصه النهي عن الوصف المفارق فيه اشكال عظيم منشاه حصول الفرق وجدانا بين ما
لو تعلق النهي بالوصف المفارق فاتى المكلف بالمامور به في ضمن ذلك الوصف كالصلوة في الدار المغصوبة
وبين ما لو تعلق بالوصف اللازم فاتى بالمامور به في ضمن ذلك الوصف اللازم فان كان الاجتماع في كليهما
مامورا به فحصول الاطاعة او سقوط الامر في الاول غير بعيد ومقصود بخلاف الاخير فان حصول الامتثال
به بعيد عن انظار العقلاء كما لو قال المولى لعبده اشتر لي حيوانا ثم قال لا تشتر لي ابيض فاشترى العبد
حيوانا ابيضا فلعل ذلك القسم اعني الوصف اللازم اتفاقي في عدم جواز الاجتماع فيه فتدبر ولكن بعض
تكلم في الجميع وتميز الحق من الباطل الجهة السادسة اعلم ان الجواز قد يطلق ويراد به ما يقابل
الحرمة او الوجوب وقد يطلق ويراد به ما يقابل الفساد الشرعي فيقال بيع المعاطاة جائز بمعنى انه صحيح
شرعا الثبوت الاثار عليه وقد يطلق ويراد به الصحة اللغوية كقولهم يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر
من معنى واحد او استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وقد يطلق ويراد به ما يقابل القبح كقولهم
الفعل فيقال يجوز ذلك عقلا اي لا يقبح عنده سواء كان مباحا او غيره او طرفا وجوده او عدمه
ارجح اذا عرفت ذلك فمحل النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي احد من تلك المعاني المذكورة للجواز
الحق انه لا يحتمل الاولان كونهما في محل النزاع بان يكون مرادهم هل يحرم اجتماع الامر والنهي ام لا يحرم او هل
يصح شرعا ام لا يصح وذلك واضح واما الثالث فيحتمل كونه محل النزاع بان يكون محل النزاع في مسئلة في
الدلالة اللفظية لا العقلية واما الرابع فذلك يشهد به ظاهر عبارتهم الحق امتناع توجه الامر والنهي الخ واما
الخامس فذلك كما هو ظاهر لفظ الجواز المستعمل في المسائل العقلية ان كان لها جهة لفظية كما ان الكلام من
الفقهاء حيث لو يجوز انه لا يحرم ولكن الاخيرين مشتركان في انه اذا قلنا بعدم الجواز باحد المعنيين كان
الاجتماع ح بين الامر والنهي ممتنعا ولكن في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض ولكن الانصاف
بطلان الاحتمال الثالث وهو كون النزاع في الدلالة اللفظية فانه ينافي لتصريح بعضهم بان محل

النزاع هنا في الدلالة العقلية

النزاع هنا في الدلالة العقلية وجعل بعضهم هذه المسئلة من المسائل الكلامية والعقلية وقول
بعضهم بان الانسب جعل تلك المسئلة في طي الادلة العقلية مضافا الى ان اشتمالها امثلتهم انما
هي كلها عقلية لا لفظية فلعل الاحتمال في الاخيرين ولكن الظاهر الاخير منهما فالاطلاق الجواز هنا
بل صرح بعض العلماء في اخر المسئلة قائلا اعلم ان مسئلة اجتماع الوجوب والحرمة من المسائل الكلامية
التي ليس من شان الاصولي البحث عنها من حيث هي هي والمسئلة الاصولية التي يبحثون بها هاهنا
هي انه اذا ورد عامان من وجه مثلا فهل يخصص احدهما الاخر في محل التنافي ام لا والبحث عن
ذلك هو مراد الاصولي ولما كان مثبتة ذلك تارة بالفهم العرفي واخرى ببطلان المسئلة الكلامية التي
هي اجتماع الحكمين وردا وابداهة الامتناع واجماع غير شاذ من الاشاعرة عليه ذكروا هذه المسئلة
مقدمة لبيان التخصيص واكتفوا البيانه ببيان ذلك الامتناع والا فالفهم العرفي ايضا يكفي في اثباتها
هو غرض الاصولي ولا يفهم ثبوت الامتناع العقلي ايضا لو لم يثبت لوضوح الفهم العرفي في ذلك
ترو لذلك عنونا مسئلة تعارض العامين من وجه في بحث التعارض ايضا ولولا ذلك لم يكن بين
العامين من وجه تعارض اصلا فلا اولى ان يعنون الاصولي المسئلة هكذا اذا ورد عامان من وجه
مثلا فهل يخصص احدهما بالاخر ويحتج له بالفهم العرفي وبالامتناع العقلي الثابت في علم الكلام
ويتكلم فيه ايضا انتهى الجهة السابعة اذا عرفت ان النزاع هنا انما هو في الدلالة
العقلية والجواز العقلي دون اللفظي فاعلم ان محل النزاع في مسئلة النهي في العبادات انما هو في
الدلالة اللفظية وذلك ظاهر ايضا وايضا كون النزاع هنا في العامين من وجه يقيني ويحتمل
اختصاص النزاع بالاعم والاخص المطلقين كما يشهد به امثلتهم هنا وكون محل النزاع في مسئلة النهي
في العبادات في الاعم والاخص المطلقين ايضا يقيني ولا يحتمل اختصاص النزاع بالعامين من وجه
ولكن الاشكال في ان الاعم والاخص المطلقين داخل في محل نزاعنا هنا من جهة الدلالة العقلية ام
يختص النزاع بالعامين من وجه وهل تدخل في مسئلة النهي في العبادات العامين من وجه من جهة الدلالة
اللفظية ام يختص النزاع فيها في المطلقين احتمالات لانه يحتمل كون النزاع هنا في القسمين وكذا في
المسئلة الاتية اعني في النهي في العبادات ولكن هنا من جهة الدلالة اللفظية وهنا من جهة الدلالة العقلية
ويحتمل كون النزاع هنا مختصا بالعامين من وجه من جهة الدلالة العقلية وهناك بالاعم والاخص المطلقين
من جهة الدلالة اللفظية ولم يتعرضوا للعامين من وجه من جهة الدلالة اللفظية ولا الاعم والاخص المطلقين
من جهة الدلالة العقلية ويحتمل كون النزاع هنا مختصا بالعامين من وجه والاعم والاخص المطلقين معا
ولكن من حيث الدلالة العقلية وهناك في الاعم والاخص المطلقين فقط لكن من جهة الدلالة اللفظية ويحتمل
كون النزاع هنا في العامين من وجه ليس الا ولكن من حيث الدلالة العقلية وهناك في القسمين من جهة
الدلالة اللفظية وعلى الاحتمال الثالث يلزم اهمال جزء المطلقين من القسمين اعني العامين من وجه من
حيث الدلالة اللفظية وعلى الرابع يلزم اهمال المطلقين من حيث الدلالة العقلية اذا عرفت الاحتمالات
الاربعة فاعلم ان الكل في سائر الاخير منه متعين اما بطلان الاول فلا كون النزاع هنا في القسمين ولكن
في الدلالة العقلية بامر عدم تمثيلهم للاخص منه بالعامين من وجه فقط نعم قد يذكرون مثال المطلقين هنا ايضا

من ما مرّ الّا ولوية لا من جهة كون النزاع فيه ثانياً بان تعميم النزاع هنا بناءً على تصريح بعضهم بان النزاع هنا مختص بالعامين من وجه كما يظهر ذلك من صاحب المعالم ايضاً حيث جعل النزاع في الواحد الشخصي مع تعدد الجهة بحيث ينفك كل من الجهتين عن الاخر واما بطلان الثاني فللزوم اهمالهم في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية والمطلقين من حيث الدلالة العقلية وذلك بعيد عن انظار العلماء فلا بد من الحكم بالدخول في محل النزاع واما بطلان الثالث فللزوم اهمال العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية مضافاً الى تصريح بعضهم بان النزاع هنا مختص بالعامين من وجه مع ان عدم تكلمهم هنا الا بالعامين من وجه بناءً على الحرية بالاتباع هو الرابع ولزوم اهمال المطلقين من حيث الدلالة العقلية مدفوع بالحوالة على المطلوب بعد الاشتراك في العلة واما العامان من وجه من حيث الدلالة اللفظية فقد ذكروا له في مسئلة النهي في العبادة وعنونوا فيها خصوص تعلق النهي بالوصف الخارج عن الماهية الذي هو بينه العموم من وجه او ما هو من بعض اقسام المطلق كقوله صل ولا تغصب وصل ولا توصل الصلوة في الدار المغصوبة فذلك دليل على تعميم النزاع في مسئلة النهي في العبادات من جهة الدلالة اللفظية بين القسمين كليهما فان قلت لم جوزوا المطلقين من حيث الدلالة العقلية على العامين من وجه من جهة الدلالة العقلية ولم يجوزوا العامين من وجه من جهة الدلالة اللفظية على المطلقين من جهة الدلالة اللفظية فالاحسن الحكم بالعامين من وجه من جهة الدلالة العقلية وهناك بالمطلقين من جهة الدلالة اللفظية ثم حوالة المطلقين من حيث الدلالة العقلية على العامين من وجه كما فعلوه وحوالة العامين من وجه من جهة دلالة اللفظ على المطلقين لم يفعلوه بل حولوا احدهما دون الاخر قلت حوالة الجهة العقلية على الجهة النقلية واللفظية مستقر لاتحاد المناط واشتراك العلة بخلاف اللفظية فان فهم العرف ربما يختلف في الموارد بالنسبة الى الالفاظ ولا ضابطة لها حتى يحول

**المقدمة الثالثة** في بيان الثمرة التي ذكرها الاصحاب لمحل النزاع اعلم انه قيل ان اللازم للقول بالجواز صحة العبادة المأتي بها على الوجه المحرم مع الاثم كالصلوة في الدار المغصوبة والغسل بالارتماس في نهار رمضان بعد قوله صل ولا تغصب واغتسل ولا ترتمس في نهار رمضان اما الصحة فللامر واما الاثم فللنهي ولا مانع من اجتماعهما كما هو المفروض واللازم للقول بعدم الجواز فساد العبادة مع الاثم اما الفساد فلعدم الامر واما الاثم فلوجود النهي فترتب الاثم على القولين في محل وفاق والثمرة في الصحة والعدم وفي هذه الثمرة نظر نظراً الى انه لا ملازمة بين القول بجواز اجتماع الامر والنهي وبين صحة العبادة اذ ملازم الجواز عن الصحة وقوع الاجتماع ووجود الامر فلعل مذهب المجوز انه بعينه من قوله صل ولا تغصب تخصيص الامر بغير مكان المغصوب فيما ما كان نعلم التخصيص الا ان يقال كما هو الحق ان الكلام مع قطع النظر عن الامور الخارجية الدالة على عدم وجود الامر بل الكلام من غير تلك الجهة فتدبر وكذا لا ملازمة بين القول بعدم الجواز مع القول بالفساد وذلك لان الصور المتصورة فيها اربعة لان الامر والنهي اما قطعيان يعني حصول القطع بطلب الماهية في ضمن اي فرد كان حتى المغصوب وحصول القطع بحرمة الغصب في ضمن الصلوة واما ظنيان واما الامر قطعي والنهي ظني واما العكس اما الصورة الاولى فلا يتصور تحققها على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي بل يمتنع القطع بعدم جواز الاجتماع واما على المجوز فيمكن حصول القطع بهما معاً فالثمرة في هذه الصورة امكان التحقق على القول بجواز الاجتماع وعدم امكانه على القول بعدم



الجواز ولا ملازم لامكان الوقوع والتحقق كما مرّ الا ان يقال بما مرّ وعدم الامكان الفساد او لا بد من طرح احد الشيئين اللذين لولا الدليل العقلي على امتناع الاجتماع وحصل القطع بالاجتماع وكما يكن طرح الامر كذا يمكن طرح النهي هذا على فرض امكان كون الامر والنهي قطعيين بالمعنى المذكور اعني التعليقي على القول بعدم الجواز ثمة فلا يتحقق شيء من الصور فيما على ذلك القول تحقيقاً وفعلاً واما الصورة الثانية اعني الظنيين فتحقق القول بالجواز ايضاً الصحة والاثم في مادة الاجتماع في العامين واما على القول بعدم الجواز فمقتضى القاعدة التي ذكرها الاصوليون في بحث تعارض العامين من وجه هو الرجوع الى المرجحات الخارجية وان لم يوجد مرجح فالى الاصل والمرجح الخارجي قد يقتضي تقديم الامر فلا يكون فيه ارتكاب اثم ويكون صحيحاً وقد يقتضي تقديم النهي وطرح الامر فيكون فاسداً ويحصل الاثم ايضاً ففي الظنيين ايضاً لا يكون ثمرة القول بعدم الجواز على الاطلاق الفساد والاثم اذ لا دليل فيه على تقديم النهي في جميع صور الظنيين نعم لو وجد دليل على تقديم النهي في تلك الصورة مطلقاً لتم ما ذكر في هذه الصورة ولكنه لم يوجد اذ المتصور كونه دليلاً هو احد الامور الخمسة الاول اصالة الاشتغال وبيان ذلك انه اذا اتى المكلف بالمأمور به في المكان المغصوب شك في حصول الامتثال وسقوط الوجوب السابق وعدمه ومقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاعادة مضافاً الى استصحاب وجوب الصلوة والجواب عنه انه كان مقتضى قاعدة الشغل ما ذكر من حصول الفساد لكن مقتضى اصالة البراءة عدم ترتب الاثم وارتفاع النهي التحريمي مضافاً الى استصحاب عدالة من رأيناه انه يصلي في المكان المذكور بعد ما علمنا بعدالته سابقاً وشككنا في حصول الاثم للشك في بقاء النهي الموجب للشك في ارتفاع عدالته والاصل بقاؤها فالنهي مرتفع ولا اثم لا يستحق العدالة اما بالاصرار بناءً على كونه صغيرة او بمرة واحدة بناءً على كونه كبيرة واذا فهمت وجود التعارض بين اصالة الاشتغال المنضمة الى استصحاب الوجوب وبين اصالة البراءة المنضمة الى استصحاب العدالة فنقول لا يبعد انه لا تعارض بين الاصلين في نفسهما اذ يمكن العمل بمقتضاهما مع عدم الاثم ولكن نقول انه ان كان اجماع مركب في البين يوجب تعارض الاصلين بان يكون كل من قال بعدم الاثم قال بعدم الفساد وكل من قال بالفساد قال بالاثم فيحصل ح التعارض بين الاصلين فلا بد من طلب المرجح فالبين اصالة الاشتغال الموجبة للاثم والفساد بانضمام الاجماع المركب ان كانت في نفسها مقدمة على اصالة البراءة المقتضية للصحة وعدم الاثم بانضمام الاجماع المركب الا انه لما كانت اصالة البراءة نظراً الى حجيتها اعني بها استصحاب العدالة اقوى من اصالة الاشتغال وحجيتها لكونها استصحاب العدالة موضوعياً واستصحاب الوجوب حكمياً وحكمنا مقدمنا الاستصحاب الموضوعي المنضم الى اصالة البراءة على استصحاب الحكم المنضم الى اصالة الاشتغال وبعد قوة الاستصحاب الموضوعي المنضم الى اصالة البراءة حكمنا بعدم الاثم وبالاجماع المركب حكم بالصحة فتكون الصلوة ايضاً صحيحة على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي صحيحة ولا يكون المكلف آثماً ولو لم يكن تلك الاجماع المركب لقوة اصالة البراءة فلا معنى لقول الثاني لازم ذلك القول الفساد والاثم وان لم يكن اجماع مركب في البين بطريق القطع فلا يكون تعارض بين الاصلين والاستصحابين فنعمل بهما ونحكم بالفساد وعدم الاثم ايضاً فلا معنى ايضاً لقول الثاني اللازم على القول بعدم الجواز الفساد مع الاثم الثاني ادعاء الاتفاق من القائلين بعدم جواز الاجتماع على تقديم النهي وجوابه ان الاصوليين قالوا في بحث تعارض العامين من وجه انه يعمل بهما في مادة الافتراق واما في مادة الاجتماع فيرجح الى المرجحات لا على الطرفين وان لم يوجد مرجح فالى الاصل فنقول ح ان العامين المطلقين اللذين بينهما عموم من وجه



الذي هو عين ما نحن فيه اما ان يكون داخلا في عموم قولهم ان العامين من وجه اذا تعارضا فيرجع في الاجتماع
الى المرجحات والا فلا اصل كالعامين الاصوليين الا ان يكون داخلا في قولهم هذا فيكون مرادهم هناك العام
الاصولي فقط فان كان الاول فلا يبقى لادعاء الاتفاق هنا على تقديم النهي وجه اذ يحتمل وجود المرجح في جانب
الامر وان كان الثاني ففي قول المحقق حوله ذلك في قولهم هذا وانه لم يقطع به ومع الاحتمال فلا يبقى للادعاء هنا على
ان تقديم النهي متفق عليه والحاصل انا نمنع وجود الاتفاق الثالث الاعتبار العقلي وهو ان دفع المفسدة
المحتمل اذا دار الامر بينه وبين النفع المحتمل اولى من جلب المنفعة فيقدم النهي اذ مبنى اكثره دفع المفسدة المحتملة
ان فات كان تاركه للاتباع ويحتمل حصول النفع وهو وجوب الامر وحصول الامتثال وارتفاع النهي القطع بعدم
اجتماعهما كما هو المفروض فيحتمل حصول الضرر وهو حصول ارتكاب المحرم بان كان المرتفع الامر والباقي
النهي واذا احتمل فعل ذلك الانتفاع والضرر ولم يتعين احدهما بل دار الامر بينهما فبناء العقلاء على دفع
الضرر لا جلب المنفعة وهو الحكم القوة العاقلة والجواب عنه بوجوه الاول انا نمنع كونه بناء
العقلاء مطلقا على تقديم دفع الضرر على جلب المنفعة بل الثابت الجموم فقد يقدمون دفع الضرر على
المنفعة كما لو قصد الشخص الذهاب الى مكان وتيقن ان في الذهاب اما نفعا قليلا ولو درهما
مثلا من دون ضرر واما ضررا عظيما من دون نفع وهو ان يقتل فيقدمون دفع الضرر على جلب
المنفعة وقد يقدمون جلب المنفعة على دفع الضرر كما في المثال المفروض اذا تيقن انه اما يجلب
نفعا عظيما كالالاف من الدنانير واما يتضرر بضرر قليل كاستماع شتم من احد ونحوه فيقدمون جلب
المنفعة وقد يتساوى عندهم الامران كما في المثال المفروض اذا تساويا في الاحتمال الثاني انا
لو سلمنا تقديمهم دفع الضرر على جلب المنفعة مطلقا فانما نسلم في الامور المعاش واما المعاد فلا لانك
تريهم لا يعتمدون على احتمال الضرر العظيم مع علم وجود نفع في الارتكاب اصلا فضلا عما وجد فيه احتمال
النفع كما لو دار الامر بين الحرمة والاباحة او الوجوب والاباحة فلا يعتدون باحتمال الضرر وكذا لو دار الامر
بين الحرمة والاستحباب في الارتكاب فيقدمون البرائة والاباحة والاستحباب الثالث سلمنا ذلك ولكن
سلمنا لكون الامر دائرا بين المحذور ترك محتمل الضرر في الارتكاب وعدم الارتكاب لاحتمال الوجوب و
التحريم فاحتمال الضرر قائم على التقديرين فليس ترك الارتكاب الذي هو مقتضى النهي دفعا اذ يحتمل الوجوب
ودعوى ان التحريم يقتضي الوجوب لو كان فهو تحريم الرابع الاستقراء وتقريره انا وجدنا ان الشرع
قدم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب في غيره في اكثر موارد دوران الامر بينها وبين غيرها كالمراة
الشاكة في حيضها يجب عليها الاستظهار وترك الصلوة لاحتمال حرمتها لاجل احتمال وجود الحيض مع
احتمال وجوبها لاحتمال عدم الحيض وكما في الشبهة المحصورة كدرهم يختلط بدرهم مال الغير قطعا
فكل من ثلث الدنانير يحتمل الحرمة وغيرها ومع ذلك قدم احتمال الحرمة وكذلك الاناءان المشتبهان واذا
كان تقديم النهي غالبا فالظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب والجواب عنه ان الاستقراء المفيد للظن
هو ما بلغ الى حد ثابتا ان الشارع قدم ما هو مقتضى الاصل على غيره كالاستظهار فان الاصل حرمة الصلوة وكذا
مال الغير في الشبهة المحصورة وثانيا انه فيما لم الشك تقديم الوجوب مع احتمال الحرمة كاحتمال كونه عيدا لان
الوجوب هو الاصل وربما اجيب عن الاستقراء بعدم اتحاد الملحق والمستقرء فيه اذ الموارد المستقرء فيها الحق

قدم فيها الحرمة

تقدم فيها الحرمة على غيرها انما هو من دليل خارجي بمعنى انه علم تقديم الحرمة من اجل دليل خارجي لا من حيث
هو حرمة وفيه نظر لان المراد من الاستقراء حصول الظن بان الحرمة ههنا مقدم لانا نرى غلبة
تقديم الحرمة في الموارد المستخرجة ولا دخل للعلم من الدليل الخارجي في الاستقراء ولا يضره بل كل
استقراء كذلك فان المشكوك فيه انما يلحق بالغالب اذا علم حال الغالب من الخارج فلو علم حال المشكوك
ايضا من الخارج لم يكن معنى للتمسك بالاستقراء ولو لم يعلم حال الغالب من الخارج لم يكن معنى ايضا
للاستقراء فان قلت ان مراد المجيب انه لو علم ان الشارع قدم الحرمة في تلك الموارد الغالبة من حيث
هي حرمة لا لاجل امر خارجي يصح الالحاق بسبب الاستقراء وان كان حكم الموارد المستقرء فيها معلوما
من نص ظاهر او غيرهما واما لو لم يعلم تلك الحيثية او يعلم عدمها فلا معنى لحمل المشكوك فيه بالغالب
للاستقراء لاختلاف المستقر مع المستقرء فيه قلت لو كان الامر كذلك لثبت لكان [illegible]
المناط لا للاستقراء اذ المفروض ان الدليل هو الاستقراء وانه حجة الخصم ان يقال حتى في دلالة
النهي بالنسبة الى دلالة الامر لان الاول للاستغراق دون الاخر فانه للطبيعة وفيه ان الامر وان
كان من حيث المطلوب الطبيعة الا ان من حيث الاجزاء للاستغراق فانه لتركها يدل على ان اي
فرد اتى به المكلف فهو مجزئ فلا فرق بينهما في افادة الاستغراق وفيه ان الامر ايضا فان افاد الاستغراق
الا ان افادة النهي اياه بالمطابقة وافادة الامر اياه استلزام وفيه افادة النهي لفظي وافادة الامر اياه
حكمي فلا بناء في ذلك فظهر ان النهي بالنسبة الى الامر وكونه نصا بالنسبة اليه فالحق ولا نضايقات
من ينكر الجواز عقلا لو تمسك في الظنيين في تقديم النهي على الامر بتلك الوجوه لكان الحق معه وهو
مع الحق وان كان الوجوه الاربعة التي سلفنا بطلانها الا ان الاجزاء صحيح فيكون العبادة على قوله
فاسدة ويكون المكلف في الارتكاب اثما ويتم قول القائل في الثمرة التي ذكرها على ذلك القول في
الظنيين فلا يكون معنى للرجوع الى المرجحات ولكن هذا اذا كان الدليلان الظنيان لفظيين
واما اللبيين كالاستقرائيين فلا يتم فيه فهم العرف ودلالة الوجه الاخرى قوة دلالة النهي بالنسبة
الى الامر مضافا الى ان هذا انما يتم في العبادات واما المعاملات فلا يفهم فيه عدم صحة
بحر وان كان الدليلان لفظيين للقطع بسقوط الامر في الغسل بالماء المغصوب ونحوه فيصح
مع الاثم فلا يتم الثمرة في الظنيين ايضا كلية الا ان يقال ان مراد القائل بانه يفسد العبادة ويأثم
لاجل تقديم النهي انما كان مراده من الصحة موافقة الامر لا سقوط الامر والصحة بهذا المعنى نفهم
عدم حصوله وضعيف الامر عرفا في المعاملات ايضا فيتم الثمرة اعني عدم حصول الصحة وحصول
الاثم مطلقا واما الصورة الثالثة اعني ما كون الامر قطعيا والنهي ظنيا فعلى القول بالجواز
لا تعارض بين الامر والنهي وعلى القول بوجودها في مادة الاجتماع والحكم بوجود الصحة والاثم معا
ان قال بان الاجتماع اذا امكن فهو واقع واما على القول بعدم الجواز فلاجل الدليل القطعي على امتناع
الاجتماع لا بد له من طرح احدهما ولا يجوز له طرح الامر لفرض القطع بوجوده فلا بد من طرح النهي
ويكون العبادة صحيحة ولا يكون اثما في الدين فكيف يقول هذا الشخص بان لازم القول بعدم الجواز
الفساد والاثم مع ان الحق في تلك الصورة الصحة وعدم الاثم على ذلك القول نعم يحصل ثمرة اخرى

فى تلك الصورة وهى انه على القول بالجواز لو ارتكب المنهى عنه اعنى مادة الاجتماع لكان آتيا قطعا لمطلوب المولى وعلى القول بعدم الجواز لما قلنا من الصحة وعدم الاثم فمرة ذلك فى الفسق والعدالة فعلى الجواز يحصل الفسق بارتكاب مرة ان كان كبيرة ومرات ان كان صغيرة بخلاف القول بعدم الجواز **واما الصورة الرابعة** اعنى كون الامر ظنيا والنهى قطعيا فمقتضى ما ذكر فى الثالثة تقديم النهى على الامر فعلى القول بعدم الجواز فبالارتكاب لمادة الاجتماع يحصل الفساد والاثم واما ان قلنا بالجواز فمن حيث هو مع قطع النظر عن عدم وجود الامر من جهة فهم التخصيص يدعى الصحة والاثم ومقتضى القول بعدم الجواز الفساد والاثم **هذا كله** الكلام فى تحقيق الحق فى الثمرة بين القول بالجواز عقلا وعدمه اذ على القول بالجواز عقلا يصح العبادة ويحصل الاثم فى جميع الصور الاربعة وعلى القول بعدم الجواز عقلا لا يتصور القطعيان واما فى قطعى الامر وظنى النهى فتصح العبادة ولا يحصل الاثم لانتفاء النهى واما القسمان الاخران فتفسد العبادة مع حصول الاثم هذا كله فى بيان الثمرة بين القول بالجواز عقلا وعدم الجواز كذلك واما الثمرة بين القول بالجواز عقلا لا لفظا بان يدعى فهم العرف التخصيص فبيانها ان الصورة ايضا اربعة قطعى الامر والنهى وقطعى الامر وظنى النهى وظنى الامر وقطعى النهى والظنيان فعلى ما كان الامر قطعيا سواء كان النهى قطعيا ام لا اعنى القسمين الاولين يكون ذلك الشخص مشتركا فى الثمرة مع المجوزين عقلا بالطريق الذى مر من الصحة وحصول الاثم ويكون مخالفا فى هاتين الصورتين مع المانعين عقلا واما فى الصورتين الاخيرتين فهذا الشخص مشترك مع المانعين فى الثمرة ومخالف للمجوزين اما اشتراك ذلك الشخص مع المجوزين فى الصورتين الاوليين فلان ذلك الشخص يجوز الاجتماع عقلا ولكنه يقول يفهم من الاجتماع عرفا ان المراد بالامر الاتيان بالماهية فى ضمن غير الفرد المنهى عنه ونحن نقطع بان المراد بقوله صل طلب الماهية حتى فى ضمن الفرد المنهى عنه سواء كان النهى عن الغصب مثلا فى ضمن الصلاة قطعيا ام ظنيا فلا يمكن فى تخصيص الامر من جهة النهى والقول بان المفهوم عرفا الماهية فى ضمن غير الفرد المنهى عنه فلا بد له من طرح الفهم العرفى اذ لا فهم حينئذ عرفا والقول بالاجتماع فيحكم بالصحة مع الاثم فى هاتين الصورتين ويكون مخالفا للمانعين عقلا فيهما فان المانعين عقلا لا يتصور على مذهبهم فى قطعى الامر وظنى النهى الصحة مع عدم الاثم المامر وهذا الشخص يذهب الى الصحة والاثم واما اشتراكه للمانعين اذا صار الامر ظنيا سواء كان النهى قطعيا او ظنيا فلان ذلك الشخص يفهم العرف تخصيص الامر بسبب النهى اى يفهم عند الاجتماع عرفا ان المراد بالامر ايجاد المامور به فى غير ضمن الفرد المنهى عنه فاذا اتى به فى ضمن الفرد المنهى عنه يكون فاسدا ويكون المكلف آثما ولا مانع فى هاتين الصورتين من تخصيص الامر كما كان فى الصورتين الاوليين اذ المفروض ظنية الامر لا قطعيته فيكون ذلك الشخص مشتركا للمانعين عقلا فى هاتين الصورتين فى الفساد والاثم ويكون مخالفا للمجوزين فان مذهبهم الصحة والاثم ويظهر الثمرة بينهما بان المجوزين يحكمون بالصحة والاثم وهذا بالفساد والاثم هذا هو الكلام فى ثمرة المقام فتدبر فيها **المقدمة الرابعة** قد عرفت فى بحث الاوامر انهم اختلفوا فى ان متعلق الاوامر والنواهى هل هو الطبايع او الافراد وذهب الى كل فريق وقد عرفت ان فى ذلك الخلاف يمكن التكلم فى مقامات واه فى مقامات وان الحق فيها ان الموضوع له بحسب اللغة هو الماهية ويجب بمقتضى العقل جواز تعلق الاوامر بالفرد و



المطعان وذلك يتصور على مذهب ذلك الشخص والمانعون يكون مذهبهم

م

الطبيعة وبحسب ظاهر اللفظ تعلق ذلك بالطبايع فلا نعيد الكلام فيها خوفا من التطويل **المقدمة الخامسة** فى تاسيس الاصل فى المسئلة اعلم ان من المانعين من يقول بعدم جواز اجتماع الامر والنهى عقلا المنع لفظا ايضا ومنهم من منع لفظا وجوز عقلا ومن العلماء من جوز الامرين اذا عرفت ذلك فهل الاصل مع اى طائفة من هذه الطوايف الحق ان الاصل من حيث الامكان وعدمه عقلا مع المجوزين لما مر غير مرة من ان الاصل فى كل شىء شك فى امكانه وعدمه عقلا هو الامكان والجواز ومن حيث اللفظ ايضا مع المجوزين فان من لم يجوز يلزمه التخصيص او التقييد فى جانب النهى او الامر او كليهما وهما خلاف الاصل ومن حيث العمل مع المانعين فانهم بعد لزوم دفع احد التكليفين من الامر والنهى عن محل الاجتماع او دفع كليهما اما يعملون باصالة الاشتغال واصالة البراءة معا او باحدهما فلو طرحوا الامر والنهى معا عن مادة الاجتماع فقد عملوا بمقتضى اصالة الاشتغال وبمقتضى اصالة البراءة لحكمهم بعدم الاثم ولزوم الاتيان بالمامور به وان طرحوا الامر فقط فقد عملوا باصالة الاشتغال وان طرحوا النهى فقد عملوا باصالة البراءة واما من جوز الاجتماع فلا يعمل بشىء منهما فيحكم بصحة العبادة والاثم ولكن بعد تعارض الاصل اللفظى الذى هو فى جانب المجوزين مع العملى الذى هو فى جانب المانعين فلا ريب فى تقديم الاول فتبصر اذا عرفت المقدمات فاعلم ان ههنا مقامات **الاول** فى جواز اجتماع المامور به والمنهى عنه لاجل منافاة العام من وجه ومنافاة العام والخاص المطلق من جهة الدلالة العقلية فنتكلم اولا فى العامين من وجه ثم فى الاعم والاخص المطلق فنقول **اعلم** ان تنقيح الكلام فى هذا المقام تقتضى التكلم من جهات **اما الجهة الاولى** فاعلم ان كلامنا فيها فى العامين من وجه من جهة الدلالة العقلية غير ان ليس كلامنا فيها على الاطلاق بل فى الالزاميين مع كون النهى عينيا ومتعلقا بالوصف المفارق كما فى قولنا صل ولا تغصب **والحاصل** ان محل الكلام فى هذه الجهة انما هو فى جواز اجتماع المامور به مع المنهى عنه فى العامين من وجه من جهة دلالة العقل حال كون العامين الزاميين وكون النهى عينيا ومتعلقا بالوصف المفارق سواء كان الواجب تعبديا صرفا ام توصليا كان ام مركبا منهما او نباطا ام لا فالاكثر ذهبوا الى عدم الجواز بل ادعى بعض عليه الاجماع وطائفة الى الجواز وهو الحق **لنا على ذلك** وجوه **الاول** النقض وهو انه لو لم يجز لما وقع نظيره فى الشرع وقد وقع نظيره فى كثير من الموارد منها العبادات المكروهة كالصلوة فى الحمام فانها منهى عنها بالنهى التنزيهى مع ان النسبة عموم مطلق واذا جاز الاجتماع فى مثله جاز فى العامين من وجه بطريق اولى لتعلق النهى فيه بعين ما تعلق به النهى وفيما نحن فيه اعنى العامين من وجه بشىء خارج من المامور به وهو الغصب لا يقال فى النقض كونه ههنا تنزيهيا وفيما نتكلم فيه الزاميا لاتحاد المناط والطريق فان العقل ان كان آبيا عن جواز اجتماع المامور به والمنهى عنه نظرا الى لزوم اجتماع المتضادين اباه الكل وان لم يات كذلك فنقول على الخصم ان الصلوة الكلى ان كان افرادها مامورا بها حتى الفرد الواقع فى الحمام على ما هو مذاق الخصم من تعلق الحكم بالفرد نظرا الى لزوم اجتماع المتضادين فى المطلوب لان ذلك الفرد كانه مطلوب على الفرض فكيف هو مكروه والا فما والمكروه ما كان مطلوب الترك وان لم يكن فرد الصلوة مامورا به حتى الفرد الواقع فى المكان المكروه بل كان ما تعلق به الامر من الافراد هو غير هذا الفرد فلا معنى للحكم بصحة الصلوة الواقعة فى الحمام وفى المكان المكروه مثلا

الخصم بل الكل متفقون على الصحة فان قلت انا نختار وجود الامر بعين الصلوة حتى الفرد الواقع في الحمام
ولكن نقول ان المراد بالكراهة كونه اقل ثوابا فيندفع المحذور وهو كون شيء واحد محبوبا ومبغوضا
من جهتين فان قلة الثواب لا يلازم المبغوضية فهو مطلوب ليس الا وبحسب الاجزاء وهو مكروه يعني
انه اقل ثوابا من غيره قلت انا نقض كما هو ظاهر قلت مع انه تعسف بحت ونفيه بينة مخالف
لظاهر النهي فان ظاهره طلب الترك لكون الشيء مقتضيا للمفسدة فان قلت ان ما ذكر من النقض
انما يتم لو ثبت كون الكراهة في العبادات بمعنى المصطلح عليه بين الفقهاء وهو كون الترك مطلوبا بحيث
يكون في الفعل مفسدة يرجح تركه عن الاتيان بالفعل ولكن حمل الكراهة على ذلك ممنوع بل المراد بها في العبادات
كون تلك العبادة اقل ثوابا بالقياس الى الغير وان خرج النهي هنا عن ظاهره اعني التحريم ولكن ما ذكر
اقرب المجازات قلت المراد بكونه اقل ثوابا اما ان الفرد العبادة في الحمام اقل ثوابا من الغير مطلقا مما
كان لهذا الفرد كالفرد الاخر الواقع في الحمام مثلا او مخالفا كالصلوة في خارجه او كغير الصلوة من
الزكوة وامثالها واما انه اقل ثوابا من الغير في الجملة بمعنى انه يصدق عليه انه اقل ثوابا من شيء في الجملة
وان كان هو ايضا اكثر ثوابا من بعض العبادات الاخر واما انه اقل من غيره معين في الخارج بمعنى ان الطبيعة
من حيث هي مع قطع النظر عن الايقاعات والخصوصيات ثوابا مقدرا كالامر مثلا ولكن اذا اضيفت
بالخصوصيات فقد لا يوجب الخصوصية في الطبيعة زيادة ونقصانا بل هي بحالها وقد يزيد عليه وقد
ينقص عنه لاجل الخصوصية وهذا كالثلثة كالصلوة في البيت والمسجد والحمام والاخير منها اختص بكونها مكروها
فالمراد بكراهة العبادات كونها اقل ثوابا من الطبيعة المجردة لها ثواب من حيث هي وعلى التقادير يكون ذلك
القول باطلا اما على التقدير الاول فالجواب عنه اولا انه يلزم عدم الانعكاس اذ لا شبهة في ان جر(؟) المكروهة
ايضا مندرجة في الصلوة الواقعة في الحمام لان جميعها مكروهة سواء وقعت بالانفراد او بالجماعة الى الحضور
القلب وعدمه ولكن لا ريب ان ثواب الانفراد اقل من ثواب الجماعة وكذا ما لا حضور فيه قلبا ثوابه اقل
من غيره وكذا الجماعة بلا حضور في الحمام اقل ثوابا من الجماعة مع الحضور وهكذا وعلى قولك القائل يكون
المكروه من الصلوات الواقعة في الحمام مثلا هو اقل ثوابا على الاطلاق من الصلوة الواقعة في الحمام فلا يشمل
هذا من افراد الصلوة الواقعة في الحمام الا ما هو اقل ثوابا من الكل مع ان الكل من افراد الصلوة الواقعة في
الحمام مكروه فلا ينعكس تعريف مكروه العبادة بانه عبارة عما هو اقل ثوابا من الغير على الاطلاق لخروج بعض
المكروهات العبادية عن هذا التعريف ويختص مكروه العبادة في فرد واحد وهو الاقل ثوابا من الكل وثانيا
سلمنا الانعكاس ولكنا نقول ان ارادة قلة الثواب اما من نفس النهي الدال على الكراهة كقوله لا تصل في الحمام ان
يكون النهي مستعملا في قلة الثواب ويكون خارجا عن المعنى الانشائي وهو الطلب وكان المراد منه بيان قلة
الثواب والاخبار عنه واما ان يكون النهي مستعملا في طلب الترك ولكن يكون الداعي لطلب الترك
هو قلة الثواب لا وجود المفسدة في الفعل حتى يلزم اجتماع المحذورين الامر والنهي وعلى التقديرين يكون
ذلك غير صحيح اما على الاول فلان صحة تجوز ذلك التجوز من لفظ النهي اول الكلام لعدم وجود العلاقة المانعة(؟)
عرفا فهو غير صحيح وان اقيمت عليه القرينة سلمنا الصحة ولكن نقول انه اذا اقيمت القرينة على عدم ارادة
المعنى الحقيقي فينصرف الى الاذهان ان اقرب المجازات المسمى بالحقيقة الثانوية فلو اريد ابعد المجازات او غير اقربها

بمجرد اقامة القرينة

بمجرد اقامة القرينة على عدم ارادة المعنى الاصلي لكان ذلك بعينه لارادة المعنى المجازي من دون قرينة مع عدم
ارادة المعنى الحقيقي وهو غير جائز لكونه اغراء بالجهل وفيما نحن فيه المعنى الحقيقي طلب الترك الحتمي
لوجود المفسدة المقتضية لذلك والمجاز الاقرب طلب الترك بحيث يكون مفسدة في المطلوب تركه لا بحيث
يوجب حتم الترك والمجاز الاوسط طلب الترك مع عدم وجود المفسدة اصلا الا احتمال الثاني من الاحتمالين
والابعد استعمال النهي في غير الطلب كالاحتمال الاول وفيما نحن فيه فقولك لا يصح بعد اقامة القرينة في
النواهي على النفي الحقيقي على عدم ارادة المعنى الحقيقي ارادة ارادة الابعد المجازات مع وجود الاقرب فهو
الاجنبي بل الاقرب هو الاول متعين حتى لا انه اقرب عرفا واعتبارا فلو اريد الاجنبي لزم الاغراء بالجهل الا ان
يدعي الخصم ان وجود قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة لهذا المعنى المجازي فهو كما ترى واما على
الثاني فهو ايضا غير صحيح اذ قلة الثواب لا يصلح كونه داعيا لطلب الترك فان الصلوة في البيت ايضا اقل
ثوابا من المسجد وهكذا مع عدم ورود النهي بذلك فلذلك كما ستعرف ان النهي لا يصلح ان يكون الداعي اليه
قلة الثواب فرب شيء هو قليل الثواب في الغاية ولم يرد به نهي بل انما هو لوجود المفسدة بحيث نشأت
الحكم مضافا الى ان هذا ايضا مجاز بعيد كما قلنا وارادته بمجرد اقامة القرينة على عدم ارادة المعنى
الحقيقي دون الاقرب اغراء بالجهل كالامر الا ان ياتي بما [illegible] وقال لست سلمنا الانعكاس وصحة
ارادة المعنى الجزئي اعني بيان قلة الثواب من لفظ النهي وكان الداعي هو قلة الثواب ولكنا نقول
ان ذلك انما يتم ويسلم فيما لو جعل لتلك العبادات بدل واما ما لا بدل له من العبادات كالصلوة المبتدأة في
الاوقات المكروهة والصيام في الايام المخصوصة التي نهي عنهما فتركهما فلا اذ حيث ليس للعبادة بدل كالصلوة
المبتدأة فانها مستحبة في كل آن يسع لها والصوم مستحب كل يوم فلا معنى لطلب الشارع ترك تلك
العبادة مع عدم امكان التدارك ولا يكون بمجرد قلة الثواب داعيا الى ترك تلك العبادة وتفويت ذلك
الثواب بل كان المعصومون يواظبون على تركها ويامرون شيعتهم بتركها فلو لم يكن في تلك العبادة
مفسدة وفتح عنها فما معنى ترك الامام ثم اباها على الدوام وامر الامام على ذلك بمجرد كون تلك العبادة
قليل الثواب مع انه لم يكن شيء يتدارك ويجبر تلك العبادة به فان المفروض عدم وجود بدل لها فكيف
يتصور الشارع النهي عن ارتكاب تلك العبادة وامره بالاتيان بنقيضها الذي لا ثواب فيه اصلا بمجرد
كونها قليل الثواب حاشاهم ثم من ذلك خصوصا عن المواظبة في الفعل والامر بالترك نعم اذا كان له بدل لكن
ان يقال ان الشارع نهى عن فعل تلك العبادة وامر بالاتيان بما هو احسن منها واكثر ثوابا الا فيما لا بدل له فان قلت
لا يلزم كون البدل من جنس المبدل عنه فان الصلوة في الاوقات المكروهة مثلا امر المعصوم بتركها او
يقول ان الاجتناب عنها في تلك الاوقات كقراءة القران والدعاء وزيارة اهل القبور وعبور الائمة ونحو
ذلك اكثر ثوابا فطلب ترك ما هو الاقل ثوابا انما هو لمنافاته مع ما هو اكثر فطلب ترك هذا لتلافي ذلك
قلت انما يتم ذلك في العبادات المتقاربة وان لم يكن لها من جنسها ولا يختص ذلك بما له بدل واما الترك(؟)
التي تجتمع مع كل فعل كالصوم فلا فلم يحكم بتركه ذلك العموم مع انه لا بدل له فلا جرم يكون النهي لاجل
وجود المفسدة وهو المطلوب وفيه ان العمومي ايضا لا يجامع بعض المستحبات كالجماع مثلا انما المحصل هنا
لكنا لم نعد من العبادة فتدبر واما على التقدير الثالث فالجواب عنه ايضا اولا انه يلزم عدم الاطراد كما ان

القائل يقول ان الكراهة في العبادات عبارة عن كونها اقل ثوابا في الجملة بان يصدق على العبادة تلك
العبادة ولا ريب ان الصلوة في البيت مثلا يكون من العبادات المكروهة وكذا مسجد السوق والجامع
الكوفة ولا يكون صلوة غير مكروهة الا الواقع في اعلا الامكنة شرفا بل ايضا لا مطلقا بل اذا كان فرد
الصلوة الواقع في المكان الاعلى واقعا على الوجه الاعلى من حضور القلب والجماعة ونحو ذلك من الموجبات
للثواب بل يلزم ح عدم انقسام الواجب الى المستحب والمباح بالنسبة الى الخصوصيات لخروج الصلوات
الواقعة في الامكنة المباحة رأسا ودخولها في المكروهات وكذا اكثر افراد المستحب كالمسجد وبعض
المشاهد المشرفة ونحوها بل لا يبقى من المستحب الا واحد وهو الاعلى مكانا وكيفية مع ان الخصم لا نقول
بذلك وثانيا وثالثا هو انه في الثالث المذكوران على التقدير الاول واما على التقدير
الثالث فالجواب عنه ايضا اولا ان عدم وجود الثواب في الطبيعة من حيث هي فرع حسنها من حيث
هي وهو بنا في تعلق الاحكام بالافراد والقول بان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات
بل ذلك بناء على مذهب القائلين بتعلق الاحكام بالطبايع وكون الحسن والقبح ذاتيين فان قلت
لعل الخصم القائل بذلك المذكور ممن يمنع جواز اجتماع الامر والنهي لكن لا لاجل تعلق الاحكام
بالافراد وكون الحسن والقبح اعتباريين بل لانه يقول بوجوب مقدمة الواجب والافراد مقدمة للطبيعة
للطبيعة من حيث هي ثواب ومزيد الخصوصيات مختلفة فبعضها مكروهة وبعضها مستحبة كالصلوة
في البيت والحمام والمسجد فلذلك التخصيص القول هنا اذ لا يمكن الجواب عنه ح بما اجيب عنه قلت
ان الكلام كما تقول به ولكنا نقول ردا عليه انا اذا كنت تقول بوجوب المقدمة فلا بد على من
من التعرض لاحد الامرين من الامر والنهي فلم [illegible] اذا كان الامر والنهي لازمين خصصت الافراد
وتصرفت فيه وقدمت النهي وابقيته على حاله وفي النهي التنزيهي وان كان الامر ايجابيا كالنهي في
الحمام قدمت الامر وحكمت بالصحة وتصرفت في النهي وحملته على قلة الثواب لا على وجه المفسدة مع
ان ظاهره ذلك فلما تعرف في الامر في المثال واما في النهي فكان ان تقول بوجود الفرق بان في الامرين
كان مقتضى الامرين متضادين في جميع الجهات فخصصت الامر بقوة دلالة النهي واما في النهي فلما كان
الامر والنهي متضمنين في الدلالة على صحة العبادة وكان جهة الامر قوية لاجل انضمام دلالة النهي
التنزيهي الذي اخذ فيه الصحة حكمنا بتقديم الامر وتصرفنا في النهي وحملناه على انه اقل ثوابا لان فيه
منقصة ما وثانيا وثالثا ما مر في الاولين تكرير المقال لتوضيح الحال وهو ان حاصل
الاستدلال الذي تمسكنا به لجواز الاجتماع فيما نحن فيه انه لا شك في كون الصلوة في الحمام ونحوه من المواضع
المكروهة صحيحة ولا ريب ايضا في كونها مكروهة فنقول ح على الخصم ان متعلق الامر اما هو الافراد
واما هو الطبايع ان كان الاول فيلزم اجتماع الامر والنهي الكراهي في الجزئي الخارجي بالبداهة وان كان الثاني
فلا اجتماع بين الامر والنهي حقيقة فما وجه القول بامتناع اجتماعهما عقلا وعدم صحة الصلوة في الدار
المغصوبة مثلا ولا يمكن الخصم القول بتعلق الامر بالفرد ولكن هذا الفرد الواقع في الحمام مثلا لان ذلك
موجب لامتناع الصحة فيه وهو يقول بها وحاصل الايراد الوارد على هذا الاستدلال ان الامر المتعلق
حتى بالفرد الواقع في المكان المكروه ولكن الكراهة في العبادة ليست هي الكراهة المصطلح عليه عند الفقهاء

[illegible]

اعني المكان في فعله مفسدة او في تركه مصلحة بل المراد بها هنا قلة الثواب بالنسبة الى الفرد الآخر
فالمكروه من العبادة ما قل ثوابا بالنسبة الى غيره وحاصل الجواب عن الايراد المذكور ان قلته
امر اضافي والمراد بالغير الذي هو اكثر ثوابا اما الغير على الاطلاق او في الجملة او غير معين والاول
مسلم لعدم انعكاس تعريف الكراهة والعبادات المكروهة ويلزم ايضا المكروه من العبادة في
ادنى المراتب ثوابا والثاني مسلم لعدم الاطراد وعدم صحة التقسيم والثالث لا ينافي
مذهب الخصم من تعلق الاحكام بالافراد وكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات فان قلت
لعل من نفى جواز اجتماع الامر والنهي ممن يقول بتعلق الاحكام والاوامر بالطبايع ولكنه ينكر جواز
الاجتماع نظرا الى قوله بوجوب مقدمة الواجب على القول بالاحتمال الثالث قلت ما الباعث على الاجتماع
بعد القول بعدم جواز الاجتماع ولزوم طرح احد الدليلين من الامر والنهي من ظاهره على طرح الامر
فيما اذا كان النهي تحريميا وطرح النهي وحمله على قلة الثواب اذا كان تنزيهيا ولا يسري في النهي
في المثالين حتى يحكم بصحة العبادة في الموضعين فان قلت ان الداعي اليه قوة دلالة النهي
في التحريمي وضعفه في التنزيهي ولذا خصصنا بالتفصيل الذي مر قلت لا مرما تقول به ولكني اقول
ان الذي يقول بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب الافراد المباحة واما المحرمة فلم يتعلق بها امر اصلا
حتى من باب المقدمة على القول بوجوب المقدمة فنقول على ذلك الذي يقول بوجوب المقدمة لوجود
الامر المقدمي ويقول بتعلق الاحكام الاصلية بالطبيعة انك قد خصصت الامر المقدمي بالافراد المباحة
فهل خصصت الامر المقدمي بالافراد المباحة بوجوب تخصيص الامر بذي المقدمة ايضا بتلك الافراد
ان الامتثال بالطبيعة لا يحصل الا باتيانها في ضمن تلك الافراد المباحة فلو اتى بها في ضمن الفرد
المحرم لما حصل الامتثال لانه اتى بالطبيعة ام لا يوجب تخصيص الامر بذي المقدمة على الكلي من حيث هو بل الامتثال
يحصل بمجرد الاتيان به ولو في ضمن الفرد المحرم ولكن الامر المقدمي لا يحصل الامتثال به الا اذا اتى بالافراد المباحة
فان قال بالاول فنقول ان ذلك ليس معنى تعلق الامر الاصلي بالطبيعة من حيث هي بل بالطبيعة الموجودة في ضمن
الفرد المباح ولكن [illegible]
الا اذا اتى بالافراد المباحة فان قال بالاول فنقول ان ذلك ليس معنى تعلق الامر الاصلي بالطبيعة من حيث هي
بل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المباح وذلك انما هو تعلق الحكم بالفرد الذي يقول به القائل بالوجوه و
الاعتبارات وان قال بالثاني فنقول ما الداعي والسبب للقول بعدم صحة الطبيعة التي اتى بها في ضمن
الفرد المحرم غاية ما في الباب كون المقدمة حراما مرفا ولكنه يمكن ان يصير مسقطا عن الواجب هذا الذي ذكر من
الاجوبة انما كان كل منها مختصا باحتمال من الاحتمالات الثلثة ولكن ههنا وجهين آخرين يرد على جميع
الاحتمالات الاول ان قلة الثواب المحمول عليها الكراهة اما ان يكون مستفادة من النهي بنقل استعمال اللفظ
لا تصل في الحمام مثلا فيها ام النهي استعمل في طلب الترك ولكن الداعي اليه هو قلة الثواب والاول تسليم
للاغراء بالجهل بعد تسليم صحة العبادة والثاني تم اذ لو صح قلة الثواب ان تكون داعية الى طلب الترك
لصدر من الشارع طلب لترك في كثير من الموارد لما كان اكثر ما قل ثوابه بل جميعه مكروها فتم والثاني
ان ذلك لو سلم انما يتم فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له فلا يتم ذلك فيه اذ اظهر الاشكال في انه فاعلم

[illegible]

ان البحث لاجل مشترك الورود بيننا وبين الخصم لان الخصم له ان يقول فما تقولون انتم في العبادات المكروهة
التي لا بدل لها وما معنى الكراهة فيها فان قلتم ان المراد بها فيها قلة الثواب فنرد عليكم ما اوردتم علينا
ان قلتم ان المراد بها فيها الكراهة المصطلح عليها اعني ما في فعله مفسدة او في تركه مصلحة فنقول
ان ذلك حق لعدم وجود البدل وانحصار الكل في الفرد مستلزم للجمع الامرى وهو قبيح على الحكيم على
الاطلاق بل على كل عاقل لعدم امكان الامتثال واللزوم اجتماع الضدين بمعنى تعلق الامر والنهي بشيء واحد
شخصي من جهة الخصوصية على القول بتعلق الاحكام بالافراد كما في صوم عاشورا مثلا فان النهي انما
تعلق بالفرد بالخصوص فالمتعلق للامر به ايضا يلزم زيادة على عدم امكان الامتثال تعلقهما بشخص واحد
واحد وان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة اصلا وبالفرد مقدمة ولكنا نقول بوجوب مقدمة الواجب يلزم
ذلك ايضا واما ان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة وعدم وجوب المقدمة راسا فلا يلزم الا عدم امكان
الامتثال للانحصار في الفرد والحاصل ان متعلق الامر والنهي اما الطبيعة واما الفرد واما التفكيك و
الاولان مستلزمان لعدم امكان الامتثال زيادة على لزوم ارادة المتضادين التي هي بنفسها محال والاخير
اعني كون الامر متعلقا بالطبيعة وكون النهي متعلقا بالفرد مستلزم للتكليف بما لا يطاق الذي هو هنا
عدم امكان الامتثال بالتكليفين واما العكس فلا يتصور اصلا والجواب عن ذلك ان النهي في تلك العبادات
المكروهة التي لا بدل لها باق بحاله ولا امر فيها البتة فان قلت حيث لا امر فلا صحة للعبادة ولا امتثال
مع انك تقول بصحة العبادة وحصول الامتثال الموافقة على وجه ما قلت لا نم توقف الصحة وحصول
الامتثال اعني الاطاعة والانقياد على وجود الامر بل الصحة التي يكون المراد بها حصول الاطاعة واستحقاق
الثواب انما يكفي في حصولها الصفة اعني كون الشيء محبوبا للمولى فلو اتى العبد بالشيء لعلمه بانه محبوب
حسن عند المولى لكان مثابا على الاتيان وان لم يامر المولى اياه باتيان ذلك الشيء فلو قدم المولى العبد
بالاتيان لذم العقلاء ولو لم يمدحه لذمه العقلاء ايضا فنحن نعني غير الامر ولكن صفة الحسن موجودة
فلو لم يأمر العبد بعض الانه محبوب المولى لكان مثابا ولو تركه بعض ان المولى امر بتركه لكان مثابا ايضا فهو يكره
ليس الا والامر بالفعل ومع ذلك يصح وفيه نظر من وجوه الاول ان وجود الصفة والحسن هنا للعبد اسناده
الامرين ممنوعان اذ المتصور في دلالته على الحسن وعلى وجود الصفة امور اصلها العقل وثانيها وجود
الامر وثالثها عدم النهي التنزيهي عليه ورابعها وجود الاتفاق على الحسن وخامسها العمومات الدالة
على حسن الصلوة والصوم مثلا عموما كقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وقوله
الصوم جنة من النار والكل منتف اما الاول فلان العبادة كالصلوة والصوم مثلا مما لا يستقل بها العقل
حتى يحكم بالحسن او بالقبح واما الثاني فالمفروض انتفاؤه هنا والعقل المسلم من كشف الامر عن الحسن في
الواقع انما هو بعد وجود الامر واما الثالث اعني دلالة النهي التنزيهي على الصفة التزاما والاذكار
حرام لا مكروه فلان العبادة اما راجحة واما محرمة للتشريع فغير ان استلزام الكراهة لصحة الفعل واستحقاق الثواب
عنه وكونه راجحا اول الكلام ومن ثم مكروه لا ثواب على فعله كاكل لحم الحمير مثلا وتوهم لزوم كون العبادة اما راجحة
واما محرمة للتشريع مدفوع بان التشريع انما يلزم حيث لم يأذن الشارع في الفعل وههنا اذن فيه حيث جعله
مكروها لا حراما واما وجود الثواب في مثل العبادة مكم وانما فلا لزوم فيه عقلا فتدبر واما الرابع فلانه



واما الخامس فبعد ورود النهي عن الصلوة المخصوصة او الصوم المخصوص تمنع فهم الحسن حتى يتم الثاني
المتضمن بانه لو كان مجرد وجود الصفة في الشيء سببا للصحة وموجبا لوجود الصحة او مجوزا لوجودها لزم
جواز صحة الصلوة المبتدئة في المكان المغصوب لا سقط الامر اذا انحصر المكان بل لوجود الحسن اعني الصفة الذاتية
الصحيحة فان ذلك لازم من يقول فيها نحن فيه بوجود الحسن مع وجود جهة المفسدة لان ذلك يلزم القول
بالذاتية مع انهم احتجوا على سقوط الامر وعلى عدم الصحة مستدلين بعدم جواز اجتماع الامر والنهي الامرى
ولا ريبة على ما يقول به هذا المجيب يلزم من سقوط الامر سقوط الصحة لوجود الحسن المجوز لوجود الصحة
عقلا فلا معنى لاستنادهم في عدم بقاء الصحة الى عدم بقاء الامر معللين اياه بعدم جواز الاجتماع الامرى بل
اللازم على قول ذلك المجيب القول بصحة الفريضة في الدار المغصوبة ايضا لوجود الصفة او حصول الصحة
فلا معنى للامر بالاعادة لحصول الصفة فان قلت انا نحن فيه من العبادات لا من المعاملات حتى
يحصل بحصول غرضها ويسقط الامر بعد حصول الغرض قلت على ما يقول به هذا المجيب يكون تلك العبادات
مثل المعاملات على ما ذكر فتم الثالث ان العبادات المكروهة التي لا بدل لها قد يتعلق فيها
النهي التنزيهي لذاتها كتعلق النهي التحريمي بصلوة الحائض فكما ان الحائض في حال الحيض منهية عن
جنس الصلوة فكذا الشخص في الاوقات الخمسة مثلا منهية عن الصلوة وكما ان العرف يفهم في النهي المتعلق
بصلوة الحائض تعلق النهي بالجنس ويفهم ان القيد من مشخصات الموضوع لا المجهول فكذا يفهم في النهي
عن الصلوة المنهية المبتدئة في الاوقات المكروهة واذا تعلق النهي بذات العبادة فكيف يكون في نفس
العبادة حسن وصفة بعد ما قلنا بدوران الاحكام مدار الصفات وبان مورد النهي لا يتميز من مورد
العبادة فلا يمكن للمجيب هنا القول بان النهي انما هو من الخصوصية والصفة انما هي في الماهية من حيث هي الرابع
انه بعد عدم وجود الامر في تلك العبادات كما هو المفروض من المجيب الذي هو المجوز للاجتماع بين الامر والنهي
وهو المستدل بجواز الاجتماع بالنقض بالعبادات المكروهة نقول لهذا المجيب انا سلمنا جواز الاجتماع
بينهما بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها ولا ريب ان النقض ههنا ليس بما هو من محل النزاع
فان النزاع انما هو في الامر والنهي الالزاميين والعبادات المكروهة التي لا بدل لها ليست من ذلك الباب
ولكن النقض ليس بما هو نظير لمحل النزاع كما هو انه ليس من محل النزاع او نظير محل النزاع انما هو ما اجتمع
فيه الامر والنهي حتى لم يكونا الزاميين وفي العبادات المكروهة التي لا بدل لها لم يجتمع الامر والنهي اصلا كما هو
المفروض لهذا المجيب الذي هو المستدل فان قلت لعل نقض المجيب بما اجتمع فيه الاطاعة وضدها وان لم
يوجد الامر والعبادات المكروهة من هذا الباب فانه قد اجتمع فيه الاطاعة وضدها وان لم يكن امر قلت
الكلام ليس في مطلق الاجتماع بين الاطاعة والعصيان بل في الاطاعة والعصيان بالنسبة الى الامر والنهي والحاصل
انه بعد عدم وجود الامر في العبادات المكروهة التي لا بدل لها لا يكون النقض بها نقضا لمحل النزاع فيكون النقض
كما سلفنا ويكون الجواب عنه اجمالا ان النقض يكون في مورد واحد هو نظير لما نحن فيه وهو العبادات المكروهة التي
لها ابدال ففي النقض انما كان بالعبادات المكروهة لا بما لا بدل له فاحترز بان الامر كما ذكر من عدم كون العبادات
المكروهة التي لا بدل لها من محل النزاع ولا نظير لمحل النزاع ولكن نقول لما كان المحط نظر من ينكر جواز اجتماع
الامر والنهي هو تعلق الاحكام بالافراد لكون الحسن بالوجوه والاعتبارات وعدم كون الذات من حيث هي متصفة

بالصفات وان محلها هو الجزئيات فمخصوص بما لا بدل له من العبادات نظرا الى انه دافع لما اختلج
الضم وجعله علة لعدم جواز اجتماع الامر والنهي من عدم اتصاف الذوات من حيث هي بالصفات فانا
نرى في العبادات المكروهة انها منهية عنها لاجل التشخصات مع انها ذو صفات بالذات فان لم
يوجد فيها امر فلو كان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات لما اتصفت المكروهة من العبادات بالحسن
بالذات مع انها مستحقة ولذلك يحصل الاطاعة بها عند الاتيان بها بقصد انها محبوبة عند الله
وان لم يأمر بها اصلا ففي الحقيقة كان محط النظر من هذا النقض دفع محط نظر المانع من جواز
اجتماع الامر والنهي ثم الحاصل ان النقض المشهور في العبادات المكروهة بين جمهور الاصحاب
في كلام الاصحاب انما هو الصحة بمعنى موافقة الامر لا مجرد الاطاعة فكيف يقال ان المراد بالصحة انما هو الصحة
بمعنى مطلق الاطاعة وان لم يكن ثم امر فتلخص مما ذكرنا انه لا مخلص للقول في العبادات المكروهات
الامر فيها غير موجود وانها منهية عنها بالنهي التنزيهي ومع ذلك فهي صحيحة بمعنى انه يحصل الاطاعة
بالاتيان بتلك العبادات لما عرفت من الوجوه وان كان بعضها غير وشا الاراء بعضها تام معتبر
اذا عرفت تلك الوجوه فاعلم ان اوليها انما يرد على المجيب اذا لم يقل بان حسن الاشياء وقبحها بالذات
على الاطلاق حتى فيما نحن فيه من العبادات والا فلو جرى ان يقول ان الكاشف عن الحسن الذاتي انما هو العقل لكن
لا بخصوص المقام حتى يقال ان العبادات مما لا يستقل بادراكها العقل بل الكلية التي اشتبهت في
مقامها بانه عرف من حكم العقل بان حسن الاشياء وقبحها ذاتي على الاطلاق بل لا يتم جواب المجيب الا على
القول بالذاتية كما اشرنا ولكن لا يرد الثاني والثالث كما بيان في رد المجيب والحاصل انا نقول
انه لا معنى لما يقول به المجيب لا مخلص للقول بصحة العبادات التي لا بدل لها مع كونها مكروهة سواء
كان الصحة بالمعنى المصطلح اعني موافقة الامر او بمعنى يقول به المجيب بل لابد اما من القول بالكراهة مع الفساد
واما بالصحة مع عدم الكراهة واما بجعل الكراهة بمعنى اقل الثواب واما غير ذلك ما سوى صورة الاجماع
الذي قلنا بانه لا معنى لها كالحرمة ثم ان المانعين لو اعرضوا عن جعل الكراهة في العبادات
المكروهة بمعنى اقل الثواب لكونه فاسدا بلا ريب وقالوا بان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن
العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلاة في الحمام انما هي نهي عن تعرض الرشاش
ونحوها من الابل عن نفار الابل وفي البطائم عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الامر والنهي في
متعلق واحد ذي جهتين بل تعدد المتعلق وخرج ما نحن فيه ولم يجتمع الكراهة والوجوب لا حسنا
عنه اولا بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها التي تعلق النهي فيها بها لذاتها كما مرت
اليه الاشارة فاين الامر الخارج الذي يتعلق به النهي والقول بان الكراهة فيما لا بدل له من العبادات
المكروهة انما هو بمعنى اقل الثواب مدفوع بانه خروج عن ذلك الجواب ورجوع الى الجواب الاول و
ثانيا ان ايها المجيب قد حفظت شيئا وغابت عنك اشياء فانا تتبعنا واستقرينا وجدنا
العبادات المكروهة والمناهي التنزيهية كلها او جلها راجعة الى نفس العبادة كقوله لا تصل في
الحمام ولا تصل في بارك الابل ولا تصل في البطائم ونحو ذلك والحاصل ان اكثر موارد النواهي التنزيهية
ان لم نقل بكلها انما هي نفس العبادة بخلاف التحريمية التي يحرم فيها من المعروض تعلقها بشيء خارج اعم من

العبادة لوجه كقوله

العبادة بوجه كقوله صل ولا تغصب عن ان ذلك القول بما تقول به ثالثا انه فرق بين تعلق
النهي بامر خارج من العبادة وبين تعلقه بالعبادة لامر خارج عن العبادة وما نحن فيه انما هو من
الاخير وكذا المناهي التنزيهية تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج لا انه تعلق النهي بالامر
الخارج فلا فرق بين النواهي التحريمية والتنزيهية ورابعا سلمنا التعلق بالامر الخارج كتعلق
النهي التنزيهي بتعرض الرشاش لا في الصلاة في الحمام ولكنا نقول اذن يكون النسبة بين المأمور به و
المنهي عنه عموم من وجه ويكون النهي التنزيهي عن محل النزاع من تلك الجهة فما الباعث للتفريق و
القول بجواز الاجتماع في احدهما دون الاخر وخامسا انه سلمنا تعلق النهي لا بذات العبادة ولكنا نقول
ان متعلق النهي التنزيهي انما هو الامر الخارجي اعني الكون في معرض الرشاش مطلقا ام مع الكون في ضمن
الصلاة ام لا واما الكون في معرض الرشاش الحاصل في ضمن الصلاة ان كان الاول يلزم المحذوران
احدهما كون الصلاة في غير حال الرشاش غير مكروهة في الحمام والاخر كون الكون في معرض
الرشاش مكروها ولو في غير الصلاة وان كان الثاني فيجيء المحذور الاول دون الثاني بل
اعلم انه يلزم المحذور الاول في صورة القول بان النهي تعلق بالصلاة للامر الخارجي الذي هو الكون في معرض
الرشاش وما يقال في عدم لزوم الاطراد في العلل الشرعية كما في استحباب غسل الجمعة وتشريع العدة لاختلاط
الانساب وان فقد البيع فلا يلزم الاطراد كما هو مشاهد مدفوع بالعقل القاطع بانا قد بينا لزوم تبعية
الاحكام للصفات الكامنة ووجود مقتضيات وعلل للاحكام فنحن نقول ان مراد من قال بعدم لزوم
الاطراد في العلل ان اراد ان هذا الشيء سبب علة حقيقية لهذا الحكم ومع ذلك يتخلف الحكم فهو كما ترى
لبداهة ارتفاع المعلول بعد ارتفاع العلة فذلك كاشف عن عدم كون ذلك الشيء علة للحكم بخصوصه
وعدم كونه مرا لصفة الكامنة في الشيء والا لزم وجود الحكم بلا صفة كامنة وان اراد ان العلل المنصوص
عليها في الشريعة لا يلزم اطرادها في جميع موارد الحكم بل هي معرفات كتشريع العدة لبراءة الرحم في الطلاق مع
انه علم البراءة وتحريم الخمر للاسكار مثلا على الاطلاق وان لم تكن القطرة منه مسكرا مع كونه حراما
مثلا وامثال ذلك فهو كما يقول ولكنا المثال الذي نحن فيه يلزم المحذورين او المحذور الواحد
ليس علته منصوصة من الشرع بل مستنبطة ثم ان اعرض المجيب المنكر عن هذا الجواب وقال في الجواب
اخر وهو ان الكراهة في العبادات عبادة عن مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها فكل عبادة واجبة
الا ان بعضها راجح وبعضها ارجح والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان الجواب الاول
انما هو مبني على ان كراهة العبادة كونها اقل ثوابا من الغير وههنا على ان كراهة العبادة كونها
مرجوحة بالاضافة الى غيرها وقلة الثواب والمرجوحية بهذا المعنى مثلا زمان بمعنى ان المرجوحية
ملزومة لقلة الثواب وقلة الثواب لازمها الا ان المجيب في الجواب الاول كان نظره الى تدرج
مراتب اللازم اعني الثواب وههنا الى تدرج مراتب الملزوم اعني المرجوحية بالمعنى المذكور فقال
في الاول ان كراهة العبادة عبارة عن كونها اقل ثوابا وههنا ان كراهة العبادة عن كونها مرجوحة
بالنسبة الى غيرها لا حسنا عنه بما اجبنا عنه في الجواب الاول فنقول ان المراد بالغير اما الغير على
الاطلاق واما في الجملة واما الغير المعين والاول مستلزم لعدم الانعكاس والثاني لعدم الاطراد و

الثالث من هنا بالجهة الى آخرها ورددناه عليه سابقا بالتفصيل المذكور هنا اذا كان المراد من
المرجوحية التي قال بها المجيب عدم حصول منقصة في نفس العبادة اصلا بل مجرد كون الاخر
ارجح كما قلنا والا ان اراد من المرجوحية الاضافية حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها منجرا الى ترك
الارجح وبذلك يحصل في تلك العبادة المكروهة منقصة فتكون مرجوحة للغير وان كانت
راجحة بذاتها فنقول حق ان متعلق الامر والنهي الشرعي هي الكاشف عن وجود المفسدة اما معا
متعلقهما الفرد واما الطبيعة واما متعلق الامر الكلي و متعلق النهي الفرد واما العكس والاخير لا يتصور
وعلى فرض الصحة لا يضرنا بل يجدينا والاولان مستلزمان للاجتماع الآمري واجتماع الضدين
والثالث مثبت المطلوب اعني الجواز في الالزاميين ايضا لاتحاد المناط واجتماع الحكمين المستفادين
مع تعدد الجهة ان كان مضرا ففي الجميع يضر والا فلا يضر اصلا مضافا الى انا نقول ان المراد
بالعين اما العين على الاطلاق واما في الجملة واما العين المعين الى آخر ما مر بعين ما مضى فان قلت الكراهة
في العبادات المكروهة بمعناها المصطلح عليه ولكن فرق بين ما نحن فيه وبين العبادات المكروهة
وهو انه لو اريد الطبيعة الساذجة في الافراد فيما نحن فيه لزم ان يكون الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم
ايضا مطلوبا ويكون العبد باتيانه ممتثلا ويكون مرخصا في الاتيان بالطبيعة مطلقا وان لم يرخص في الفرد المحرم
فخصوص الفرد وذلك مناف للغرض الحاصل للمولى من عدم ارتكاب العبد ذلك الفرد المحرم الذي تعلق
الغرض بعدم اتيانه رأسا بخلاف افراد الطبيعة في غير ضمن ذلك الفرد فلا يجوز حينئذ اجتماع الامر
والنهي ولا يلزم منافاة الغرض ايضا واما العبادات المكروهة فلما لم يكن الترك غرضا للآمر لما اخذ في
مفهوم المكروه من تجويز الارتكاب لم يلزم المنافاة للغرض اذا اراد من الامر الطبيعة الساذجة في جميع الافراد
حتى المكروه فحصل الفرق من دون لزوم جواز اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه قلت ان غرض كل شيء
بحسبه فان منافاة الغرض في المكروه اعني عدم وجوده لاجل المفسدة الموجبة فيه وان لم يكن حتميا
دنيا حاصل ايضا من تجويز الاتيان بالكلي حتى في هذا الفرد المكروه حصل المنافاة للغرض الذي كان
من النهي عن المكروه فمنافاة الغرض حاصل في المقامين على انا نقول مع انه لا منافاة قطعا بعد الوقوع
من الحكيم فيثبت ان الاجتماع بين الامر والنهي جائز عقلا لانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منها العبادات
المكروهة ومنها اي من موارد النقض العبادات المباحة بالاباحة بالمعنى الاخص كالصلوة في
البيت مثلا فان متعلق الوجوب والاباحة اما الفرد واما الطبيعة واما متعلق الوجوب الطبيعة ومتعلق
الاباحة الفرد واما العكس والاخير لا يتصور والاولان مستلزمان اجتماع الضدين والثالث يثبت به
المدعى فان تعدد الجهتان كان مجديا في جواز اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة المتضادة ففي الكل والا
فلا يكون مجديا اصلا والقول بكون الاباحة بمعنى تلك الثواب قد مر الجواب عنه مما يمكن استخراجه هنا مع انه
لا يكون حينئذ مباحا ومكروها بناء على ذلك الجواب في المباحث وكذا القول بلزوم منافاة الغرض فان اللازم
ثم والا لازم في المكروهات ومنها العبادات المستحبة بعينها مع اتيانها بوجه مستحب كالصلوة
المستحبة في المسجد فان متعلق الامرين الاستحبابيين اما الكلي او الفرد واما احدهما الكلي والاخر الفرد و
الاولان مستلزمان لاجتماع المثلين وهو غير ممكن بلا ريب وفي الاخير يصح فنقول ان كفى تعدد الجهة

فيكفى فى الكل

فيكفى فى الكل والا فلا يكفى اصلا ومناط النقض انه كما يمتنع اجتماع المتضادين فكذا يمتنع اجتماع
المثلين وحيث يكفى تعدد الجهة في اجتماع المثلين لكفى في اجتماع الضدين لتشاركهما في امتناع
اجتماع كل منهما في محل واحد ومنها العبادات الواجبة المستحبة كالصلوة في المسجد فنقول ان المكلف
اذا اتى بشيء من العبادة الواجبة في المسجد فلا ريب انه قد اتى بشيء هو واجب ومستحب في الجملة بمعنى ان
ههنا امر وجوبي وندبي ولكن نقول انه اما لا يتصرف في الامر الاستحبابي ام يتصرف فيه ويجعل كناية عن مطلق
الرجحان الحاصل في العبادة بعينه الموجب للمنع من الترك وعلى الاول فاما ان يجعل متعلق الامر الاستحبابي
نفس العبادة او امر خارج منها كالكون في المسجد وعلى الاخير فاما ان يجعل المتعلق مطلق الكون في المسجد
وان لم يكن في ضمن فرد الصلوة واما الكون في المسجد حال كونه في ضمن الصلوة فان كان الاول اعني كون متعلق الا
الاستحباب بطلب الفعل على سبيل الحتم والالزام هو نفس الصلوة مثلا فنقول متعلق الامرين اما هو الكلي او
الفرد او متعلق الاستحبابي هو الكلي او العكس اما الاول فيستلزم لاجتماع المتضادين اعني المنع من الترك
والاذن فيه في الكلي مضافا الى لزوم استحباب الصلوة في غير ذلك الفرد الواقع في المكان او الزمان
المستحب كالمسجد ووقت الفضيلة وليس وجه اللزوم سريان الكلي المستحب من حيث هو بالعرض في
الجميع والثاني موجب لاجتماع المتضادين ولعدم كون الصلوة في غير المسجد مثلا واجبة لعدم تعلق
الامر الوجوبي الا الاستحبابي بالفرد وخلاف بديهة لان تعلق الاحكام بالافراد تخييرا في جميعها فالفرد
الواقع في المسجد ايضا واجب تخييرا كالواقع في غيره ولكن ذلك الفرد مضافا الى ذلك مستحب ايضا فيندفع
المحذور الاخير ويبقى الاول والثالث مستلزم لعدم كون افراد الصلوة ما سوى المسجد واجبة وكون
خصوصية الصلوة في المسجد واجبة وكلاهما مما تنافي البداهة بعينها وبقى الاخير وعليه يثبت المطلب
من اجتماع المتضادين في محل واحد مع تعدد الجهة كما فيما نحن فيه وان كان الثاني اعني كون متعلق
الامر الاستحبابي مطلق الامر الخارج من دون تصرف في الامر الاستحبابي فنقول اولا ان ذلك انما يتم لو
به يتصور في غير الالزاميات كما لو كان الاستحباب لاجل المكان الخاص كالمسجد واما اذا كان الاستحباب
لاجل الزمان كاستحباب الصلوة في الزمان الخاص كاوقات الفضيلة للصلوة فلا يمكن القول في نحو
تلك المستحبات بان الامر الاستحبابي انما تعلق بالكون في ذلك الزمان اما مطلقا واما الكون في ضمن الصلوة
فان الكون في ذلك الزمان من الضروريات لا معنى لاستحبابه وثانيا انا لو سلمنا كون الكون في المسجد
من حيث هو مع قطع النظر عن الصلوة مستحبا لقلنا ان الاستحباب الحاصل للصلوة في الفرد انما
هو باستحباب خاص من الصلوة لا لاجل حصول الكون المطلق فيه فههنا حقيقة استحبابان احدهما الكون
في المسجد من حيث هو والآخر في الصلوة فيه ونقضنا انما هو بحسب الاستحباب الصلوتي مع الوجوب
فيعود ذلك الى الشق الاول فيعود فيه الترديدات الاربعة بعين ما مر فتم وثالثا انا لو سلمنا تعلق
الاستحباب بالكون المطلق نسبي الا فلكن نقول ان النسبة بين الكون المطلق في المسجد والكون الصلوتي
عموم من وجه اذا اجتمعا في مصداق واحد كالصلوة في المسجد فيتصف ذلك الشيء الواحد بالوجوب و
الاستحباب فنقول ان مورده ما انما هو ذلك الفرد من الجهتين اعني الكليين الموجودين في ضمن ذلك الفرد

ولو لم يكن تعدد الجهة مجديا لما صح الجمع هنا واذا كان مجديا فكك فيما نحن فيه بعينه وان كان الثالث اعني
كون متعلق الامر الاستحبابي في الامر الخارج كلا مطلقا بل في ضمن الصلوة من غير تصرف في الامر الدال على
الاستحباب فقد ظهر جوابه مما مر في الثاني فجريان الجواب الثالث هنا ايضا ان لم نقل بجريان السابقين
وان كان الرابع اعني ما حصل من التصرف في الامر فنقول اولا ان حمل الامر على ذلك خلاف الظاهر ان المنا
مع الاستعمال فيه لغة وثانيا سلمنا ذلك ولكن نقول ان مورد الصفتين اللتين احدهما الرجحان
الموجب للمنع عن الترك واخريهما الرجحان الغير المستلزم لذلك اما الكلي واما الفرد واما متعلق الصفة الاولى
الفرد ومتعلق الاستحبابية الكلي او العكس والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اجتماع
الضدين في شيء واحد لتضاد الصفتين اعني الرجحان من حيث اللزوم اعني الاستلزام للمنع عن الترك و
الاذن فيه فيتضاد الوصفان اللازمان بالعرض فلا يجوز الاجتماع والثالث مستلزم لاستحباب
الكلي من حيث هو حيث وجب كما انه يلزم ذلك في الصورة الاولى اعني تواردهما على الكلي وغيره يلزم
اجتماع الضدين لتعدد الجهتين ولكن نقول اولا نعد عدم امتناع الاجتماع فالسبب والباعث للتصرف
في الامر الاستحبابي على ما ابتنيتموه على حاله مع الاكتفاء بتعدد الجهتين وثانيا سلمنا لو كفى تعدد
الجهة في عدم لزوم اجتماع المتنافيين والمتضادين لكفى فيما نحن فيه ايضا اعني الزامين من الامر
والنهي حقا ان الحاصل من جميع المذكورات جواز اجتماع الامر والنهي الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على جواز الاجتماع انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي لم يكن عليه بناء العقلاء بل اهل العرف ولكن
ذلك جائز عندهم بل واقع فهو حجة عقلا فهنا دعويان احدهما ان الاجتماع عند اهل العرف جائز
وبتعدد الجهة مجد وثانيهما انه على فرض الجواز عندهم حجة لا يحتمل خطائهم فيه لذلك حتى لا يكون
حجة عقلية اما اثبات الثاني فلا يحتاج الى البيان لانا نجد امثال كون بنائهم اجمع صغيرا او
كبيرا وضيعا وشريفا ذكرا وانثى قديما وحديثا على الجواز يحصل بذلك القطع بجواز الاجتماع وعلمنا
ان كل اهل العالم واهل العقول الذين اذهانهم غير مجبوبة بالشبهات سلفا وخلفا من لدن ادم الى
الخاتم لا يخطئون في امر واحد كان بناؤهم عليه دائما انما الاشكال في اثبات الاول اعني كون بناء اهل
العقول على ذلك والحق انه كك وانا نبين حال من الاشكال فانا نرى بالوجدان بل بالعيان ان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في مال الغير ثم خاط العبد في ملك الغير والمكان المنهي عنه
بناء اهل العرف بالقطع واليقين على حصول الامتثال وسقوط الامر بالخياطة وعلى حصول العصيان من
جهة ارتكاب المنهي عنه فلو ذمه المولى وعاقبه بانك لم ما اتيت به لذمه العقلاء ولو ذمه بمخالفة النهي او
مدحه وامره بالاتيان بالخياطة لما ذمه العقلاء السيد فان قلت ان وجوب الخياطة توصلي وحكم
العرف في باب الواجبات التوصلية على سقوط الامر بمجرد حصول المأمور به ولو على الوجه المحرم كما هو الدأب في
التوصليات والمثال المذكور ايضا من هذا الباب ولذا اهل العرف حاكم بسقوط الامر ولكنه خارج عن محل النزاع
اذ محل النزاع في اجتماع العصيان والحرام بعينها اجتماع الاطاعة والعصيان وذلك لم يثبت بما ذكرت قلت انا نقول غاية
حصول الامتثال والاطاعة عند اهل العرف فذلك العبد عند اهل العرف مطيع وعاص من جهتين الامر والنهي لان مجرد

الامر ساقطا

الامر ساقطا فلو نذر احد من اهل العرفان يعطي درهما بمن اتى بما امر به مولاه واطاعه ثم ذي ذلك
الشخص الممتثل لاعطاه الدرهم ويعتقدات ذمته برئت من النذر فان قلت سلمنا جواز اجتماع
الامر والنهي في الواجبات التوصلية ولكن محل النزاع في الواجبات التعبدية وما ثبت من بناء العرف
انما هو في التوصليات قلت اذا جاز الاجتماع في التوصليات لجاز في التعبديات ايضا لاتحاد
المناطين وهو المنع من الاجتماع في التعبديات انما هو لزوم اجتماع المتنافيين من الحكمين وهو الوجه قدر بين
التعبديات والتوصليات اذ لو كفى تعدد الجهة كفى في الكل والا فلا خصوصية للتوصليات عند العقل فان قلت
ان المثال ليس من محل النزاع اعني ما اجتمع فيه الامر والنهي بالجمع المصداقي بل ذلك جمع موردي كالصلوة و
النظر الى الاجنبية فان الكون المنهي عنه انما هو من لوازم الجسم وليس من الخياطة حتى يلزم اجتماع الامر و
النهي في شيء واحد شخصي من جهتين قلت اولا انا نكان بحركات الاصبع وادخال الابرة في الثوب و
اخراجها عنه جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعل حمل الكون على خصوص
الكون الذي هو من لوازم الجسم فاسد وهو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا فلا ريب
ان المنهي عنه جميع انواع التصرف في مال الغير بحيث يشمل هذا الكون الذي هو جزء الخياطة وثانيا انا نقول
ان هذا انما نشأ في المثال فلنمثل بمثال ذكره بعض المحققين امر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن
التصرف في ملك الغير ثم مشى ذلك العبد خمسين خطوة في ملك الغير وامره بالقعود في كل ليلة ساعة ونهاه عن
التصرف في مال الغير فقعد في ملك الغير في ليلة ساعة فان قلت نمنع الجواب الاول نظرا الى ان قول المولى لعبده خط
هذا الثوب يحتمل معنيين احدهما ان يريد من الامر بالخياطة حصول الاثر بها وهو انتقش سواء اوجد
العبد مباشرة له بنفسه او امر غيره بايجاده والاخر ان يريد من ذلك ان ايثر من العبد اي طلب ايجاد
الاثر منه بحيث لا يجزيه امر الغير بالخياطة ولا ريب ان المعنى الاول ليس من اجزائه الكون المنهي عنه العبد لامكان
امره بايجاد الغير اياه الذي هو غير منهي عن شيء بخلاف الثاني واذا كان كذلك فنقول لعل مراد الامر من قوله خط
الاول فلا يكون ايضا المثال موافقا للمتنازع قلت اولا ان الظ من الامر الاجزاء فالداعي للحمل على الاول قد
ثانيا سلمنا ان المراد الاول ولكن نقول غاية ما في الباب ان يكون الاتيان بالمأمور به في القسم الاول اعم من
اتيان العبد اياه بنفسه ومن امره الغير باتيانه ولكن ربما ياتي العبد به بنفسه ويختار ذلك الفرد فاتى به في
المكان المنهي عنه فيكون الكون جزءا ولا يخرج بالتعميم في الكيفية عن كونه جزءا وثالثا نقول ان ذلك
مناقشة في المثال ولا يخفى ذلك من دأب المحصلين اذا عرفت ذلك كله علم ان القوم في مقام الاستدلال
مثلوا للدليل بمثال وهو انه لو امر المولى عبده بخياطة ثم بعد نهاه عن الكون في المكان المخصوص ثم خاط
العبد في ذلك المكان لكن في ذلك المثال عندنا نظر من وجهين وان كان مناقشة في المثال احدهما
ان الظ من هذا المثال النهي عن الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه لو قال لعبده لا تكن في دار زيد
يفهم منه عدم كونه من قيامه وقعوده في داره لا مثل عدم التحريك بيديه فلو تكلم في خارج الدار و
ادخل يده في دار زيد لم يكن مخالفا للنهي اذ لا يفهم من ذلك النهي النهي عن ذلك فلعل من ناقش في
المثال من جهة ان الكون ليس جزءا من اجزاء الخياطة انما كان نظره الى ظاهر المثال وهو حق وثانيها
ان الكون اصلا ليس جزءا من اجزاء الخياطة فان جعلنا الامر بالخياطة بمعنى طلب ايجاد الاثر فبتاين

العبد وذلك لان الخياطة عبارة عن اتصال بعض قطعات الثوب بالكيفيات الخاصة ببعض آخر
بحيث لا ينفصل بعضها عن بعض بسبب امر خارجي ولا دخل فيه حركة اليد وادخال الابرة واخراجها
انما هي من اسباب حصول الخياطة لا انها عينها واجزاؤها فان متعلق النهي السبب ومتعلق الامر المسبب فلم يجتمع المنهي به
والمنهي عنه بالاجتماع المصداقي بل المورد وهو خارج عن محل النزاع الا ان يقال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب
او مستلزم له فعلى الاول يجتمع الامر والنهي الاصليين وفي الثاني النهي الاصلي والامر المقدمي ولكن عرض المستدل
النقض بالمثال المذكور على المانعين من جميع الجهات مع انك خبير بانه لا يتم على قول من منع الاجتماع وذهب
الى ان الامر بالمسبب ليس امرا بالسبب بعينه وليس ايضا مستلزما له فلا يجتمع في المثال الامر والنهي فالاحسن التمثيل
بما ذكرناه من القعود والخطوة في ملك الغير فتم الثالث انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي لما جاز التصريح
بالجواز مع انه جائز عقلا اما الجواز فلانا لا نرى قبحا عند العقل فيما اذا صرح المولى وقال مع عبده اني اطلب منك
مهية الصلاة لا بشرط وافعالك عن الفرد المخصوص واعاقبك على اتيانه ولكنك لو عصيتني وخالفتني واتيت
المهية في ضمن الفرد المنهي عنه اعاقبك على الاتيان بالفرد لا لعدم الامتثال بالمهية من حيث هي بل فعلا امتثلت
امري وخالفت نهيي فانا اثيبك من جهة واعاقبك من اخرى وبعدما ثبت جواز التصريح عند العقل والعقلاء
ثبت جواز الاجتماع بين الامر والنهي وهو المطلوب الرابع انا سلمنا عدم وجود الدليل على الجواز ولكن لا نم وجود
الدليل على عدم الجواز فاذا نرجع الى الاصل وهو الجواز لاصالة الامكان المؤيد باصالة عدم التخصيص والتقييد
في اللفظ الخامس انا سلمنا وجود الدليل على عدم الجواز بعد الدقة الفلسفية ولكنك قد عرفت انهم العرف وبناتهم
على الجواز وان فرضنا انهم قد اخطؤوا في ذلك فكنا مكلفون بما هو ظاهر من الخطاب عند العقلاء واهل العرف والكلام
في جواز اجتماع الامر والنهي بعد الدليل على عدم الجواز بعد الدقة هو الكلام في جواز تعلق الاحكام بالطبايع بعد الدليل
على عدم وجود الكلي الطبيعي ولكن بنا اهل العرف على العقول في المقامين على الجواز وهو المتبع السادس ان
المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود اما وجود المقتضي فلما هو ظاهر بما مر من تعدد المتعلقين وكون كل
من الكليين متعلقا للامرين على الامر والنهي اذ متعلق الامر الكلي ومتعلق النهي الفرد فيتعدد المتعلق ايضا واما انتفاء
المانع فلانه ان كان لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد فقد عرفت ان المحل متعدد وانهما غير متحققين حقيقة
وان كان لزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد فقد عرفت انه هيهنا شيئين لا شيء واحد وان كان عدم
الامتثال فقد عرفت ان محل الكلام فيما امكن الامتثال بايجاد المهية في ضمن فرد مباح وان كان لزوم منافاة الغرض فقد
ظهر لك عدم المنافاة اذ الامر لم يجوز الاتيان بالفرد المنهي عنه بمجرد حصول الامتثال بالمهية من اي جهة
اتى بها فان قلت انا نمنع حصر المانع عن الجواز في الاربعة المذكورة اذ لعل المانع عن الجواز كان
هو الامر المقدمي فان من يقول بوجوب مقدمة الواجب يلزم القول بعدم الجواز بينهما بيان الملازمة
ان الفرد الواجب من باب المقدمة بعد وجوب الكلي من الاصل اما فرد واما جميع الافراد واما الافراد
المحرمة واما الافراد المباحة لا سبيل الى الاول لانه ايضا كلي يحتاج الى مقدمة وهو الفرد الخارجي فلا بد اما
من وجوب الفرد الخارجي اولا وبالذات واما وجوب فرد ما مقدمة للكلي الطبيعي ووجوب الفرد الخارجي من باب
المقدمة اولا وبالذات واما مع الواسطة فيرجع الى احد الشقوق الباقية ولا سبيل الى الثاني لانه وجوب
جميع الافراد الواجبة والمحرمة اما عيني واما تخييري والاول يستلزم التكليف بما لا يطاق والجمع للامر في

الافراد المحرمة

الافراد المحرمة بين الامر والنهي مضافا الى اجتماع الضدين بخلاف الاتفاق في امتناع الضدين في شخص
الافراد باطل بالاتفاق والثاني يستلزم للاجزاء من التخيير فبطلانه ظاهر فانه لا سبيل الى الثالث ولا سبيل
الى الرابع ايضا بطريق العينية للزوم التكليف بما لا يطاق في احد شقي شق الرابع اعني وجوب
الافراد المباحة تخييرا بوجوب تخيير فرد المباح ونوعه في مقابل النوع الاخر اعني التحريمي من الافراد
ولكن الوجوب بين افراده تخييري واما احتمال ان يكون الواجب الافراد من باب المقدمة فردا معينا
عند الامر والمامور او عند الامر فقط فبيّن البطلان فان الاول غير معهود في الشريعة بل المراد
غالبا والاخير يستلزم للاغراء بالجهل فتعين من الاحتمالات ما ذكرنا من تعلق الامر المقدمي بالافراد
المباحة تخييرا واذا ثبت ذلك فيلزم من ثبوته عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ المفروض عدم كون
الفرد المحرم مامورا به فلو اتى المكلف بالفرد المحرم كالصلوة في الدار المغصوبة فلازمه عدم حصول
الامتثال اذ حينئذ لا امر فلا امتثال قلت اولا انك ايضا المانع من جواز اجتماع الامر والنهي من باب
وجوب المقدمة قد ثبت ان متعلق الاحكام الاصلية هو الطبايع خلاف ما يقوله من اعتبر بعدد الجهة
ولكنك خصصت الامر المقدمي بالافراد المباحة فهل تخصيص الامر المقدمي بالافراد المباحة يوجب عندك
تخصيص الامر الاصلي اعني الامر بذي المقدمة الكلي على تلك الافراد كالامر المقدمي ام لا يوجب فان
قلت بالاول فوجب على مذهبك من تعلق الاحكام بالطبايع ان ذلك يصير تعلقا للحكم بالافراد لا بالطبيعة
اذ المعنى بعد التقييد بتقييد الامر الاصلي بتلك الافراد ان المطلوب ليس هو الكلي من حيث هو كلي بل هو
الكلي الموجود في ضمن تلك الافراد والطبيعة المقيدة بها وذلك عين القول بتعلق الاحكام بالافراد فان المراد
بالفرد اعم من الصنف كما مر وان قلت بعدم التخصيص في الامر الاصلي بل الكلي مطلوب في اي موضع وجد فلازم
ذلك حصول الامتثال بالامر الاصلي عند اتيانه في ضمن الفرد المحرم ايضا وان ترك الامتثال بالامر المقدمي فهذا
يصح جواز اجتماع الامر والنهي فلم تقول لا يجوز اجتماعهما وثانيا نقول انك لا تجوز اجتماع الامر والنهي
مع انك تقول ان الافراد المباحة واجبة وكيف يكون الافراد مباحة وواجبة فيلزم ح اجتماع الوجوب
العيني مع الاباحة ان لاحظنا سنخ الافراد المباحة ونوعها واجتماع الوجوب التخييري مع الاباحة العينية
ان لاحظنا الافراد وذلك موجب لاجتماع الضدين فنقول ح انك اما ان تعتبر تعدد الجهة فلا تنافي في
تلك الافراد اما القول بعدم وجوب الامر المقدمي بل الاباحة فقط واما العكس واما بعدم الامرين حتى يلزم
اجتماع المتضادين فان قلت بالاول فهو خلاف الاتفاق اذ الوجوب موجود ولو سلمنا لزم منه القول
باجتماع الامر والنهي اذ المانع من الجواز في نظرك هو الامر المقدمي وقد قلنا بانتفائه فلا مانع من
الجواز وان قلت بالثاني يلزم خلو الواقعة عن الحكم ولا يكفي وجود الوجوب المقدمي اذ كل شيء له حكم
واقعة لا بد له من حكم بذاته وبنفسه فالشيء بالذات ومن حيث هو مع قطع النظر عن كونه مقدمة
مثلا اما مساوي طرفاه واما احد طرفيه راجح وجوبا او ندبا او حرمة او كراهة لما قرر في محله من عدم
خلو الواقعة عن الحكم وهيهنا اعني في الافراد المباحة الوجوب لا هو لنفسه بل تبعا فنوع من الافراد
المباح بنفسه من حيث هو لا يكون له حكم بنفسه بل يلزم ح عدم وجود الحكم له بنفسه فيلزم ارتفاع جميع الخمسة
فلذا بطل هذا وجوب عدم حكم آخر سوى الوجوب فيلزم خلو الواقعة عن الحكم بمعنى انه يلزم الخلو لا أثر

حصل الخلو من باب الاتفاق مع ان العقل لو لم يحكم بلزوم عدم الخلو لما يحكم بلزوم الخلو فلا اقل من الشك
عند العقل واما عند ارتفاع الامرين فلزوم الاشكال اظهر واما عندنا وعلى ما هنا فلا اشكال لتعلق
الجهة من حيث الذات مباح وبالعرض واجب مضافا الى ان عدم اتصاف افراد الصلوة
بالاحكام خلاف الاتفاق فان انقسام افراد الصلوة الواجبة بالنسبة الى الخصوصيات الى الواجب والحرام و
المستحب والمكروه والمباح اتفاقي والمراد بالمباح هنا معناه الاعم اعني ما يقابل الحرمة اقول فيه نظر
الى انه لا يحتاج اما من القول بان المراد من عدم تعلق الاحكام بالافراد هو عدم تعلقها بالفرد لاجل
خصوصية موجودة في شخصه وان المراد من المتعلق بالطبيعة اعم من الصنف والنوع والجنس واما
لا بد من الرجوع عن القول بتعلق الاحكام بالطبايع لا الافراد اعم من الصنفي والشخصي بعد جعل المراد
من الفرد اعم من الصنف فانه على هذا المذهب كيف تتصور انقسام افراد الصلوة الى الاحكام وكيف
يتصف الافراد بالحكم وذلك الاتفاق كاشف عن ان مراد القائلين بتعلق الاحكام بالطبايع هو المتعلق
بالاشخاص كما هو ظاهر بعضهم بل صريحه فلا مانع اذن من تعلق الاحكام بالطبايع بمعنى غير الفرد الشخصي
واتصاف اصناف الصلوة بالاحكام من الاباحة وغيرها وعلى هذا يرتفع قوله مضافا مع الجواب الاول
عن ارتفاع الاباحة وثانيا نقول لا شك في ان الامر يطلب حسن المامور به ولا شك ايضا في ان
على امرين احدهما حكم وضعي وهو الصحة والاجزاء الذي هو من لوازمه العقلية والاخر
حكم عقلي تكليفي وهو وجود الرخصة في الاتيان بالافراد لايجاد الكلي المامور به بل الامر باتيانه الفرد وجود
عند العقل ومن جانبه بالاتفاق فانه لا نزاع بينهم في وجوب المقدمة عقلا وتبعا اذا عرفت ذلك فنقول
بعد ملاحظة الامر حكمين فيهما العقل بواسطة الامر احدهما وضعي والاخر تكليفي وهو الامر باتيان
الفرد من الكلي فاعلم ان حكم العقل باتيان الفرد انما هو على سبيل التخيير بمعنى انه لا يعين فردا معينا ولا
جميع الافراد بل فردا من الكلي يحتمل ورخصة منه في الافراد ولكن لا بد ان يعلم اولا ان الرخصة في الاتيان
بالفرد من العقل يتصور على قسمين احدهما الرخصة المطلقة بمعنى ان الاتيان بالفرد مثلا
مرخص فيه من جميع الجهات ولا عقاب في الفرد المأتي به لايجاد الكلي اصلا من جهة والثاني الرخصة
والتخيير في الجملة بمعنى ان الفرد المأتي به مرخص فيه من جهة الاتيان بالكلي الذي هو مطلوب من حيث هو
بالفرض وان كان يمكن وجود جهة اخرى في الفرد غير مرخص فيه من تلك الجهة واذا عرفت ذلك فاعلم ان
الرخصة بالمعنى الاول لا يجامع الحرام اعني وجود الحرمة في الفرد ولو من جهة ولكن الرخصة بالمعنى الثاني يمكن ان
يجامعه واذا انالت فهل الرخصة المفهومة من حكم العقل بعد ملاحظة الامر بالطبيعة هو الطبيعة
الرخصة المطلقة حتى لا يمكن جمع الفرد الذي رخص العقل في اتيانه مع الحرام ليكون الامر بين العقل من باب
المقدمة منحصرا في الافراد المباحة المرخص فيها من جميع الجهات ام الرخصة التي حكم العقل بها انما هي الرخصة
من جهة واحدة وهي الاتيان بالفرد من جهة الاتيان بالكلي بمعنى ان العقل يحكم بالاتيان بالفرد مقدمة ويحكم
جزما بان الاتيان بالفرد لا عقاب فيه من جهة الاتيان بالكلي الذي هو مطلوب على الاطلاق وان امكن وجود
العقاب في الفرد من جهة اخرى عند العقل الظاهر الثاني لان حكم العقل بوجوب الفرد من باب المقدمة
انما هو في الجملة وذلك القدر من الحكم انما هو لازم عقلي للامر صادر من المولى اذ نحن نرى بالعيان و



الوجدان ان العقل لا يحكم في الافراد بازيد من ذلك ولا يدرك عدم وجود المفسدة في الفرد من جميع
الجهات بل يدرك ان الاتيان بالفرد من جهة انه يحصل المامور به لا عقاب عليه فان يحتمل
باتيانه من جهة انه يحصل الحرام من جهة فتقع نعم لو فهم التخيير المستفاد من الامر المقدمي من اللفظ
لا اللب لكان اللازم منه التخيير على الاطلاق ولكنا لسنا في محل اللفظ واذا احطت خبرا بما ذكرناه في
من ان للامر ولا لبين بواسطة العقل على حكمين احدهما وضعي يجامع كل حكم من الاحكام الخمسة ولا ينافي
شيئا من الاحكام الخمسة عقلا والاخر تكليفي ناش من العقل ايضا وان التكليف المتصور من العقل اعني
التخيير والرخصة حتما اطلاق في حالة ان المطلقة لا يجامع المحرم دون الاجمالية بل يجامع معه وان الحكم
العقلي هنا هو الثاني فاعلم انا نقول على الخصم اولا انك لم لا تجوز اجتماع الامر والنهي او دعواك ان المقدمة
الواجبة كانت واجبة بحكم العقل وكان العقل حاكما باتيان الافراد تخييرا فكيف يجوز العقل الاتيان
بالفرد الحرام ونحن قلنا ان الفرد الذي يجوزه العقل ويرخص فيه انما هو الرخصة في الجملة اعني من حيث
الاتيان بالمهية وان ذلك يمكن ان يجامع مع الحرام وثانيا نقول عليه انك ايها الخصم قد اعترفت
بوجود الرخصة العقلية في الافراد المباحة ونحن نقول ان الرخصة الموجودة فيها بحكم العقل هل هي
الرخصة المطلقة او في الجملة بمعنى الرخصة من جهة الاتيان بالمهية وعدم العقاب على اتيان الفرد من تلك
الجهة ان قلت بالاول فمنعنا حكم العقل من الرخصة المطلقة اذ العقل لا يدرك الا تلك الجهة وان قلت بالثاني
قلنا ان نحو تلك الرخصة موجودة في الحرام من الافراد ايضا فلم يخصص الامر المقدمي العقلي بالافراد المباحة
ثم وثالثا انا سلمنا اختصاص الامر المقدمي والحكم التكليفي المستفاد من الامر في الافراد المباحة
لكنا نقول بعموم الحكم الوضعي اعني الصحة والاجزاء الذي هو من اللوازم العقلية للاتيان بالمامور به انما
هو بعدما لم يرد بعمومه فغاية ما في الباب عدم وجود الحكم التكليفي في الافراد المحرمة ولكن الوضعي موجود وهو
يجامع الحرام كما اشرنا وهذا الذي يتخيل هنا عدم حصول الامتثال بالامر الاصلي فالفرد حرام ولكنه
مسقط للواجب اختصاص الامر المقدمي بالافراد المباحة لا يوجب اختصاص المقدمية بها بل نحن نقول لا
عقاب على ترك الامر المقدمي مضافا الى حصول الامتثال بالامر الاصلي نظرا الى ان ترك المقدمة انما يوجب العقاب
على القول بالوجوب من حيث افضائه الى ترك ذي المقدمة وليس هنا كذلك سلمنا وجود العقاب على ترك المقدمة
ولكن ذلك لا يضرنا ايضا اذ الغرض حصول الامتثال بالامر الاصلي فان قلت تخصيص الامر المقدمي بالافراد
المباحة يوجب تخصيص الامر الاصلي بها بفهم العرف قلت اولا لا نم استلزام تخصيص بل نفهم هنا امرين
مستقلين وتكليفين فلو قال لعبده ادخل السوق واشتر اللحم وادخل من هذا الطريق لما فهم منه الا طلب
من حيث هو فلو دخل واشتراه لكان من هذا الطريق لعد عرفا ممتثلا بالامر الاصلي ومخالفا للامر المقدمي وثانيا
نقول على فرض تسليم ذلك انما نسلمه حيث كان الامر لفظيا واما اذا كان لبيا فهو ممنوع لعدم فهم العرف هنا
الحاصل هذا القول مناقض للقول بتعلق الاحكام بالطبايع كما ترى وقد لكن الكلام في تحقيق هذا
المقام ان القائل بتعلق الامر المقدمي بوجوده اما ان يقول بتعلق الاحكام للامر المقدمي بطبيعة المقدمة
وافرادها مثلا الامر الاصلي انما تعلق بالصلوة والامر المقدمي تعلق بكلي الكون مثلا واما ان يقول بتعلق
الامر المقدمي بالجزئيات الخارجية والافراد المشخصة بمعنى ان الامر الاصلي بالصلوة والامر المقدمي بجزئياتها

الخارجية اما مع الواسطة كان يقول بتعلق الامر المقدمي ولا بكلي الكون مقدمة للمتعلق ثم تعلق الاكوان
الخارجية بتبع الكون الكلي تابعا واما بلا واسطة كان يقول بتعلق الامر المقدمي اولا وبالذات بالجزئيات وفيهما
احتمالان احدهما تعلق الامر المقدمي بكلي المقدمة [illegible] والاخر تعلقه بالاشخاص اما مع الواسطة
او بلا واسطة لكنا لم نر مصرحا بالاحتمال الاول فلا بد لنا من بيان لازم القولين من حيث انضياد الامر
المقدمي [illegible] بالجواز بالافراد وعدم انضياده فاعلم انا ان قلت بتعلق الامر
المقدمي بالطبيعة والكلي فلازمه عدم انضياد الامر المقدمي بالافراد المباحة والوجوب واضح وان قلنا بتعلقه
بالافراد الخارجية اما مع الواسطة او مع عدمها فان قلت بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فلازمه انضياد
الامر المقدمي بالافراد المباحة وعدم وجود الامر المقدمي في الافراد المحرمة وان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي
من حيث المنع الصغروي بالنسبة الى المانعين من الجواز بمعنى منع تعلق الاحكام الاصلية بالافراد
بل انما تعلقت بالطبائع ولكن لو سلمنا الصغرى اعني التعلق بالافراد لسلمنا الكبرى من الخصم
اعني عدم جواز اجتماع الامر والنهي في الاوامر الاصلية كما يظهر من الفاضل القمي ره فلازم ذلك ايضا
انضياد الامر المقدمي نظرا الى تعلقه بالفرد في الافراد المباحة ايضا وهذا ايضا من الفاضل القمي ره
حيث سلم تعلق الامر المقدمي بالفرد ومنع من شموله للافراد المحرمة فمنع من اجتماع الامر والنهي في الامر
المقدمي وسلم في الامر الاصلي نظرا الى منعه الصغرى اعني تعلق الاحكام الاصلية بالافراد وان قلنا
بالجواز من باب المنع الكبروي بمعنى الحكم بجواز اجتماع الامر والنهي في الاوامر الاصلية وان سلمنا الصغرى
اعني تعلق الاحكام بالافراد كما هو الحق فلازم ذلك القول ايضا عدم انضياد الامر المقدمي بالافراد المباحة
كالقول بتعلق الامر المقدمي بالطبيعة والكلي فتلخص من جميع ما ذكرنا ان القول بتعلق الامر المقدمي
بالطبيعة والقول بتعلقه بالفرد مع تجويز اجتماع الامر والنهي لاجل المنع الكبروي يلزمه القول بجواز
الامر المقدمي مع الحرام وعدم انضياد الامر المقدمي في الافراد المباحة وان القول بتعلق الامر المقدمي
بالفرد مع القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي في الاوامر الاصلية والقول بجوازه مع المنع الصغروي
يلزمه القول بانضياد الامر المقدمي في الافراد المباحة وعدم جواز الامر والنهي في الامر المقدمي اذا عرفت
ذلك فاعلم انا بعد ما تتبعنا في المبحث وجدنا طائفتين قائلين بعدم جواز اجتماع الامر والنهي الاصليين
ولازمهم القول بانضياد الامر المقدمي في الافراد المباحة وعدم جواز اجتماع الامر والنهي المقدميين
ووجدنا بعضا يقول بجواز اجتماع الامر والنهي الاصليين من باب المنع الصغروي ولازمه قوله بانضياد
الامر المقدمي في الافراد المباحة وعدم جواز اجتماع الامر والنهي المقدميين ايضا ووجدنا بعضا
يقول بجوازه من باب المنع الكبروي ولازمه جواز الاجتماع في الامر والنهي المقدميين ايضا وعدم انحصار
الامر المقدمي في الافراد المباحة والاخير هو المؤيد المنصور وان ذهب الى الاول الجمهور فههنا طائفتان
احداهما مانع لجواز اجتماع الامر والنهي رأسا وهو مخالفنا من جهتين اعني في جواز اجتماع الامر والنهي
في المقامين اعني في الامر والنهي الاصليين والمقدميين والاخر المانع من جواز اجتماع الامر والنهي المقدميين
فقط وهو الذي يقول بجواز الاجتماع في الاصليين من باب المنع الصغروي اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوارد
على الطائفة المخالفة معنا في مقامين ابحاث خمسة وانها الوارد على الطائفة معنا في مقام الاجتماع

في الامر المقدمي

في الامر المقدمي ابحاث ثلثة اما الخمسة واردة مع الطائفة الاولى فهي امور مفصلا نذكرها هنا
اجمالا الاول انك قد خصصت الامر المقدمي بالافراد المباحة ومن تلك الجهة منعت صحة جواز
اجتماع الامر والنهي الاصليين ونحن نقول ان تخصيص الامر المقدمي بالافراد المباحة ان قلنا انه يوجب تخصيص الامر
الاصلي وذي المقدمة ايضا فذلك معنى القول بتعلق الاحكام بالافراد لا الطبائع مع انك تقول بتعلق
الاحكام بالطبائع ممتنع منه لا صالة اجماعا لاجل الامر المقدمي وان قلت انه لا يوجب تخصيص الامر المقدمي فانتم
لا تقول بجواز اجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوب الخصم اعني المنع من عدم
جواز اجتماع الامر والنهي الاصليين الثاني انك ايها الخصم لم تجوز اجتماع الامر المقدمي مع النهي
مع انك تقول بجواز اجتماعه مع الاباحة مع ان الامر المقدمي كالامر ضد للنهي ضد للاباحة فان اعتبرت تعدد
الجهة فاعتبره في المقامين وان لم تعتبر تعدد الجهة فلا بد لك من رفع الاباحة في البين او رفع الامر المقدمي
لكن اذا رفعت الامر المقدمي يلزم خلاف الاتفاق لان الوجوب المقدمي لا خلاف فيه ويلزم حينئذ الاجتماع
في الامر والنهي الاصليين لان الداعي للمنع في البين انما كان الامر المقدمي وهو قد ارتفع وان رفعت
الاباحة فمع ذلك يلزم خلاف الاتفاق لاجماعهم انقسام افراد الصلوة الى الاحكام من الاباحة والاستحباب
والكراهة ويلزم خلو الواقعة عن الحكم الا [illegible] وهذا الايراد انما كان بجزء مطلوبه وهو عدم جواز اجتماع
الامر والنهي المقدميين الثالث والرابع ان التخيير المستفاد من العقل لاجل الامر المقدمي انما هو التخيير
في الجملة ولا مانع من اجتماعه مع الحرام فلم لا تقول بجواز اجتماع الامر والنهي الاصليين اولا ولم لا تقول
بجواز اجتماع الامر والنهي المقدميين ثانيا وهذا الايراد ان كل واحد منهما يرد على جزء من مطلوب الخصم
الخامس انا سلمنا انضياد الامر المقدمي المستفاد من الامر في الافراد المباحة ولكن الحكم الوضعي المستفاد من الامر
اعني الصحة والاجزاء انما هو بحاله فلم لا يجوز الاجتماع في الامر والنهي الاصليين وهذا الاخير ايضا كالاول
من الخمسة وارد على احد جزئي مطلوب الخصم وهو عدم جواز اجتماع الامر والنهي الاصليين واما الثلثة
الواردة على الطائفة الثانية فهي سوى الاول والخامس من الخمسة ثم ان المانع لو اعرض عن فصل الجواب
وقال ان المانع يمنع من انضياد في الامر المقدمي بل نحن نقول ان متعلق الاحكام الاصلية الافراد اما لعدم
وجود الكلي الطبيعي واما لان المقدور مع الواسطة ليس بمقدور واما لان [illegible] ومنعها بالوجوه
والاعتبارات ومقتضى تلك الاقوال تعلق الاحكام بالافراد والجزئيات فاذا تعلق الاحكام بالافراد فلا يجوز
اجتماع الامر والنهي للزوم الجمع الامري وهو غير جائز فالجواب اولا بمنع الصغرى اعني تعلق الاحكام
بالافراد اذ نحن قد ابطلنا سابقا عدم وجود الكلي الطبيعي وعدم مقدورية المقدور مع الواسطة وان
متعلق الاحكام هو الطبايع [illegible] وثانيا بالنقض بافراد الصلوة الواجبة فانها
تنقسم بالاتفاق الى الكراهة والاباحة والاستحباب كيف يكون فرد الصلوة واجبا ومستحبا مثلا
الاحكام [illegible] وثالثا انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي الاصليين على تقدير
كون متعلق الاحكام الافراد لما جاز اجتماع الامر والنهي المقدميين على تقدير تعلق الامر المقدمي بالفرد
وقد اثبتنا الجواز هناك فيجوز هنا ايضا لاتحاد المناط فالثاني اعني عدم الجواز في الامر المقدمي [illegible]
في المقام اعني العدم في [illegible] ان المقصود كونه مانعا في احد المقامين موجود في المقام

الاخر فاما يصح مطلقا او يبطل مطلقا ورابعا بالحل بيانه انه لا مانع عند العقل من الامر باتيان الفرد
المخصوص كالصلوة الواقعة في الدار المغصوبة من جهة فردية الصلوة وعن النهي عنه مع ذلك من جهة انه
الغصب فالجهتان اذن تقييديتان لا تعليليتان فما قيل من ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق غير مجد
الا انا نمنع اتحاد المتعلق بل متعدد بتعدد الجهة نعم لو كانت الجهة تعليلية لا تعدد المتعلق وكان
الحق مع الخصم وليس كذلك فان قلت ان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق لعدم امكان الامتثال
قلت لا يمكن الامتثال ان كان الامر بالفرد المحرم عينيا وليس كذا المفروض خلافه لمكنة الاتيان بغيره من
الصلوة غير الفرد الغصبي فان قلت ان الامر بالاتيان بالفرد الخاص المحرم لغو قلت لا لغوية فيه اذ
الفائدة هي ان المكلف اذا لم يأت بالفرد الغير الغصبي واتى به لكان ممتثلا وعاصيا من جهتين وان كان عاصيا من جهة
اخرى فان قلت يلزم اجتماع حكمين متنافيين في شيء واحد شخصي قلت بتعدد الجهة تعدد المتعلق
لصيرورتها تقييدية لا تعليلية وهي مكثرة للموضوع فلا يلزم الاجتماع حقيقة فان قلت يلزم اجتماع
المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي قلت الجواب عن ذلك هو الجواب عن لزوم اجتماع الحكمين
المتنافيين فان قلت لعل التشخص يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي فلا جهة حقيقة مكثرة للموضوع
قلت انتفاء الكلي الطبيعي على فرض تسليمه لا يوجب انتفاء تعدد الجهة فتدبر ثم انك اذا فهمت جواز الاجتماع
الاجتماع في الامر والنهي لا تزاحمين علمت جواز اجتماع ساير الاحكام الخمسة كل واحد مع مثله ومع الآخر
المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط هذا تمام الكلام بالنسبة الى العموم والخصوص من وجه واما
الكلام في الجهة الشخصية وهي فيما كانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه عموما وخصوصا مطلقا مع كون
الوصف من الاوصاف المفارقة كصل ولا تصل في الدار المغصوبة فالذي يتراءى في بادي النظر انما هو عدم
الجواز عقلا كما انه لا يجوز لفظا وتحقيقه ان متعلق النهي في قوله لا تصل في الدار المغصوبة حقيقة اما
الغصب المطلق ولكن كان النهي عن الصلوة ظاهرا لاجل انها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه واما الغصب في
ضمن الصلوة ومتعلق النهي الصلوة ايضا انما هو لاجل كونها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه الذي هو
الغصب في ضمن الصلوة واما متعلق النهي الاصلي هو الصلوة وان كانت لعلة الغصب اما القسمان الاولان
فحالهما حال العامين من وجه لتعلق النهي حقيقة بالامر الخارج واما الكلام في العام المطلق انما هو في القسم
الثالث فنقول في ذلك القسم انه اذا تعلق النهي بالاخص المطلق فهو كاشف عن فساد الاتيان بالكلي في
ضمن ذلك الاخص وعن ان الكلي انما هو محبوب في ضمن غير ذلك الفرد الاخص وذلك لانه لا معنى لتعلق الامر بذلك
الاخص اذ بعد فرض تعلق الامر فنقول اما ان لا يكون حسن في الكلي اصلا ولا فرديه واما ان يكون الحسن في الاخص
واما في غير الاخص واما في الكلي المعتبر المشترك الموجود في الفردين اما الاول فعلى فرضه لا معنى لتعلق الامر لكن
من ان الاحكام تابعة للصفات الكامنة واما على الثاني فيلزم اجتماع المتضادين اذ المفروض انه قبيح لتعلق النهي
واما في الفرد الاخر غير المباح فلازمه عدم حصول الامتثال عند الاتيان بالفرد الاخص لتعلق الامر بغير الاخص فلا
يحصل الامتثال عند الاتيان بالاخص هو المطلوب واما في الكلي المعتبر المشترك من حيث هو فلا معنى له اذ الكلي من
حيث هو لو كان حسنا لكان جميع افراده حسنا لوجود الكلي في ضمن جميع الافراد ولا يمكن انتزاع الحسن الصرف من
المحبوب والمبغوض فتعين البطلان في ضمن الاخص وهو عين عدم الاجتماع وهو المطلوب ثم انك لو احطت خبرا بالدليل

المذكور عرفت انه

المذكور علمت انه بعيد عدم جواز الاجتماع في الوصف المفارق لا يجوز في الوصف اللازم الذي تعلق به النهي في
الاخص المطلق بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد الطريق وعلمت ايضا ان هذا الدليل كما يجري في
الالزاميين في الاعم والاخص المطلقين كذا يجري فيهما اذا كان النهي تنزيهيا كما في العبادات المكروهة لمنافاة
المحبوبية والمبغوضية وعدم امكان انتزاع المحبوب الصرف من المحبوب والمبغوض الصرفين فلا بد اما من
القول بعدم كونها مكروهات واما من جعل الكراهة بمعنى اقل ثوابا من غيره واما اورد من ان قليل
الثواب كثيره فلم يتعين من كثرتها هو اقل ثوابا مدفوع بان ذلك لا يعقل لكون ما نهي عنه بكان من اقل الثواب فلذا
نهي عنه لا عن غيره فان تعلق الثواب مراتب وما اورد من ان المراد بالغير اما الغير في الجملة او مطلق الافراد في الاحاد
او غير معين الى اخره مدفوع بانا نقول ان المراد بالغير غير ما نهي عنه من نوعها من العبادات في
الانفراد حتى ينتقض عكسا وطردا ثم انك اذا علمت عدم الجواز في الاعم والاخص المطلقين في الاطلاق
علمت عدم جواز الاجتماع في العامين من وجه ايضا لجريان عين ما ذكر من الدليل في المطلقين في العامين من
وجه ايضا كما ان الامر بالصلوة مثلا امر بكل فرد منها لانه مطلقها والامر المقدمي من اللوازم
العقلية كالامر والنهي عن الغصب نهي عن جميع افراده فصل الامر والنهي حينئذ تعلق كل منهما بكلي سوى
الاخر الا انه يلزم اتحاد المتعلق في الامر المقدمي والنهي المقدمي وهو مستلزم لاجتماع الضدين في شيء
شخصي هذا ولكن المتبع هو القول بالجواز في الاعم والاخص المطلقين وكذا العامين من وجه دان
ما ذكر من الدليل على عدم الجواز سخيف قد عرفت الاشارة ولكن تحقيق الجواب عنه يحتاج الى تمهيد
مقدمة وهي انه لا بد من التكلم في المقامات الثلث ينكشف بها النقاب عن وجه المرام الاول اعلم
ان الاعيان لا دخل لاختلاف الاحوال والكيفية والازمان والامكنة في قوامها وتشخصها فزيد هو
زيد سواء سمن او لم يسمن صح او مرض في اي زمان كان وفي اي مكان كان واما الافعال فلا دخل في مدخلية
الكيفية في الجملة في قوامها وانها تختلف تشخصا باختلافها واما الشك في مدخلية الزمان والمكان
في قوام الافعال وتشخصها وذاتها لكن الاقرب انه لا مدخلية لها في ذلك اذ نحن نرى بالوجدان
بل بالحس والعيان المغني عن البيان انه لو فعل زيد مثلا فعلا من الافعال في زمان او مكان ثم فرض
انه فعل ذلك الفعل بعينه لا في هذا المكان والزمان بل في مكان وزمان آخر لم يكن ذلك الفعل الواقع
في ذلك الزمان او المكان غير ذلك الفعل ان فعل في زمان او مكان غير ذلك الزمان وان المكان الذي فعل
فيه فلا يكون ذلك الفعل الذي فعل في ذلك المكان غير ذلك الفعل ان كان صدر في غير ذلك المكان
بل هو هو ولا يختلف بالازمنة والامكنة فتلخص محققا ان الزمان والمكان ليسا من مقومات الافعال
ومن مشخصاتها كما انهما ليسا من مقومات الاعيان الثاني اعلم ان النهي في قولنا لا تصل في
الدار المغصوبة مثلا اما ان يكون عن كيفية ذلك الفرد بحيث لم يكن لخصوصية المكان مدخلية في النهي
ولم يكن لتلك الخصوصية علة للنهي بل لتلك الكيفية منهية عنها وان فرضنا وجودها في غير ذلك المكان
ولكن اتفق انه وقع في ذلك المكان واما ان يكون عن الكيفية ايضا ولكن مع مدخلية خصوص المكان في
النهي بمعنى ان النهي انما هو لاجل خصوصية المكان وان لم يدخل غيره على التقديرين اما ان يكون المكان من
مقومات الكيفية والفرد او لا يكون بمعنى انه يكون للمكان دخل في قوام الفرد كما انه لم يدخل في النهي ام لا

اما على التقدير الاول اعني تعلق النهي بالكيفية من حيث هي بمعنى ان تلك الكيفية بذاتها مبغوضة
حيثما وجدت ولو فرض وجودها في غير ذلك المكان وان لم يكن ولكنه من باب الاتفاق لخصوصية
المكان فلا يجوز اجتماع الامر والنهي حينئذ لانه لا يعقل تعلق الامر والنهي بذلك الفرد وتلك الكيفية
لغرض مبغوضيتها بذاتها سواء قلنا بان المكان من مقومات الفعل ام لم نقل واما على التقدير
الثاني اعني مع مدخلية المكان في النهي فان قلنا بمدخلية المكان في القوام كان لمدخليته فالنهي
فلا يجوز ايضا والا فيجوز لان المامور به ذات الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة وعن كونه
في ذلك المكان فان المفروض ان المكان ليس من القوام والذات والنهي انما هو من جهة الاضافة
اعني الكون في المكان الخاص فههنا في الحقيقة فردان احدهما مامور به والاخر منهي عنه فلا مانع من الاجتماع
وهذا هو المراد من تعدد الجهة الثالث في بيان ان المراد في قولنا لا تصل في الدار المغصوبة مثلا اي
من الاحتمالات التي ذكرناها في المقام الثاني فان قلنا ان بعضها يجوز الاجتماع وفي بعضها لا يجوز بل
ان الاحتمال الاول اعني تعلق النهي بالكيفية من دون مدخلية المكان في النهي فاسد جدا وغلط قطعا لان
كيفيات الصلوة مثلا من حيث هي غير مرتبة وغير موجودة في الخارج حتى نهى عنها فانه بعد عدم التميز يكون
لا يلتفت الى [illegible] العلماء واهل العرف ليس الكيفيات المقدورة
المتصورة بل الذي يتخيل في اذهانهم عند الخطاب في التكليف ولو لبا انما هو المكتنفات ببعض خصوصيات
تميزها عن الغير وههنا لما لم يكن للمكان مدخلية وكانت الكيفيات بانفسها ممنوعة عنها وهي غير
معلومة لهم فان قلت ان الشارع المقدس لما علم ان تلك الكيفيات الفاسدة الممنوعة عنها لا يقع
الا في المكان المخصوص كالدار المغصوبة وان لم يكن لخصوص المكان مدخلية جعل المكان الخاص مميزا
لتلك الكيفيات من غيرها فقال لا تصل في الدار المغصوبة مثلا فليس ههنا تكليف بما لا يطاق
ولا اغراء بالجهل لمعلومية النهي عنه قلت الامر كما ذكرت من عدم وجود الاغراء بالجهل ولكن
كلامنا في ان يكون كيفيات الصلوة مثلا من حيث هي بعضها محبوبة وبعضها مبغوضة فانه لو لم يكن
لخصوص المكان مدخلية كان المنهي عنه الكيفية من حيث هي وذلك غير معقول اذ لم يكن جميع الكيفيات
اما البعض لاجزئها منهي عنها فان الكيفيات من حيث هي كلها في مرتبة سواء اذ لا يتصور كون الشيء
من حيث هي مشتملا بالمنافيات بالقطع واليقين فان قلت لعل لتلك الكيفيات المعلومة المنهي عنها
صفات مميزة لها غير موجودة في الكيفيات الاخر ولذلك نهى عنها دون غيرها قلت كلا الوجدان
القطعي السليم حاكم بعدم الفرق بين كيفيات الصلوة من حيث هي كيفيات مع قطع النظر عن المكان او عروض
امر خارجي مخصوص فان قلت لعل ان تلك الكيفية منهي عنها حيثما وجد مع قطع النظر عن المكان او سائر
العوارض فالحاصل ان الفارق المحتملة منفي بالقطع وثانيا نقول كيف صار لم يتفق واحد من تلك الكيفيات
الفاسدة في غير الدار المغصوبة ابدا بل وقع كل كيفية فاسدة في ذلك المكان وكل صحيحة في غيره وهذا مما يشبه
القول بالفساد وتعلق النهي بالكيفية مع قطع النظر عن الخارج بل من حيث هي اظهر من الشمس واثبت من الامس
واذا تحقق ان الاحتمال الاول فاسد بقي الاحتمالان الاخران وقد قلنا في المقام الاول ان المكان ليس من المقومات
لحقيقة الفعل بقي الاخر وهو تعلق النهي بالصلوة في الدار المغصوبة لاجل خصوصية المكان ولكن ليس هو من مقومات

التشخص بل هو

التشخص بل هو من لوازم التشخص لا مقوم للمنهي عنه ومشخص له وقد قلنا انه يجوز الاجتماع عقلا على الاخير لضرورة متعلق
الامر والنهي مختلفا بل حصل ههنا اي في الوصف المفارق في الحقيقة فردان احدهما فرد الصلوة
المامور به وهو الكيفية من حيث هي مع قطع النظر عن جهة الاضافة الى المكان وهو حسن لوجود انما حصل
الكلي في ضمنه فلا يرد ان الصلوة الكلي من حيث ليس بمحبوبة لان فردها مبغوض والاخر فرد المنهي عنه
وهو جهة الاضافة الخارجية من حقيقة الفرد فالحق اذن الجواز في العام المطلق وبطريق اولى يثبت
في العامين من وجه فلا وجه للتعدي من ذلك الدليل الفاسد الى العبادات المكروهة والى العامين من وجه ونحوه
[illegible] ما خذ بما هو مصادفة في العامين من وجه كقولنا صل ولا تغصب الى انا لو سلمنا فيما اذا كان المكان من المقومات
اتم الجواز ايضا اذ غاية ما في الباب كون المكان من المقومات ولكن النهي انما هو لاجل عدم رضاء المالك
ولجهة ذلك الوصف وهو ليس قطعا من مقومات الفعل اعني الصلوة والكان ليس ماخوذا في النهي عن
الغصب بخلاف النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة بل الحق ان اخوذ في النهي عن الغصب بجهة عدم رضاء
المالك واما الدليل الذي ذكرنا في العامين من وجه مضافا الى الدليل الاول اعني لزوم الاجتماع التشخص
في الامر والنهي المتقدمين بعينه وكلا لا نعقل اجتماع الامر المقدمي على الوجوب العيني مع الاستحباب
كما في غسل الجنابة على مذهب من يقول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري وثانيا بما مر من تعدد
الجهة بل الفرد حقيقة وثالثا بان الوجوب المقدمي في الحقيقة خارج عن الوجوب المراد منه مجرد
التوصل الى الغير واما المانع من الاجتماع مع الحرام فهو موجود فيه فان قلت ان اجتماع الامر والنهي
غير جائز لانه لو لم يجز [illegible] لانه لزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق وبيانه انه لو جاز اجتماعهما
لا تعقد الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة واذا انعقدت صحيحة اجتمع هنا امران ونهي اما الامران فاحدهما
الامر بالصلوة وثانيهما الامر بالاتمام بعد الشروع لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما النهي فهو النهي عن الغصب
فلا يجوز له بعد الشروع القطع ولا عدم القطع اذ لو قطع لعوقب على عدم الاتمام ولو لم يقطع لعوقب
على الغصب وليس ذلك الا التكليف بما لا يطاق وهو من الحكيم على الاطلاق باطل بالاتفاق فان قلت
ان ذلك انما يتم في العبادات دون المعاملات قلت المراد اثبات عدم الجواز في الجملة فان قلت ان
الامتناع بالاختيار مع سلب الاختيار لا ينافي الاختيار فهو مكلف بالتكليفات الثلثة لا ترتب الاجتماع
قلت ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقلا لا خطابا وتكليفا وسيجيء تحقيقه انشاء الله ولا بد من
دفع كل تلك التكليفات او بعضها بحيث لا يلزم الاجتماع قلت انه محل نزاعنا انما هو في العامين من وجه
فالنسبة بين الاتمام والغصب ايضا عموم من وجه ولكن نزاعنا ليس في كل ما بين من وجه بل في العامين
من وجه اللذين يمكن الامتثال بالمامور به منهما بعد استقرار الوجوب في الذمة كما في الامر بالصلوة والنهي عن
الغصب فانه بعد استقرار الوجوب في الذمة لا يمكن الامتثال بالصلوة في ضمن المباح والحرام واما مثل الامر
بالاتمام بعد النهي عن الغصب فليس من هذا الباب اذ بعد تعلق الامر بالاتمام بالذمة وهو بعد الشروع في
الصلوة لا يمكنه الامتثال بالاتمام في ضمن الفردين المباح والحرام بل ان شرع في الصلوة في المباح فيمكنه الاتمام
فيه لا في غيره وان شرع في الحرام فيمكنه الاتمام فيه لا في المباح وليس بحيث يكون المكلف بعد تعلق الامر
بالاتمام قادرا بالاتيان بالمامور به اعني الاتمام في المقامين اعني الفردين فهو خارج عن محل النزاع فتأمل

يكون لزوم التكليف بما لا يطاق في المفروض من جهة الامر بالاتمام وثانيا فلو فرض انتفاء الامر بالاتمام لم يكن
مانع من اجتماع الامر بالصلوة مع النهي عن الغصب ثم ان الكلام من حيث لزوم التكليف بالنسبة الى
الامر بالاتمام سيجيء تفصيله انشاء الله هذا كله من بدو المقام الى هنا انما كان فيما اذا تعلق النهي بالوصف
المفارق كتعلق النهي بالغصب الذي هو ليس من ذات الصلوة بل مفارق عنها سواء كانت النسبة
عموما من وجه او مطلق واما الكلام في الجهة الثالثة وهي في الوصف اللازم الذي وقع النهي عنه
مطلقا سواء كانت النسبة عموما من وجه او عموما وخصوصا مطلقا اعلم ان تفصيل الكلام فيه ان الجهة
[illegible] ان الموصوف للازم المذكور قسمان وصف لازم للتحقق كالكون المخصوص للصلوة المخصوصة الصادرة من
زيد مثلا في الزمان المخصوص والمكان المخصوص والحاصل الجزئي الحقيقي الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين
ووصف لازم للماهية كالارتماس للغسل الارتماسي والابيض بالنسبة الى الحيوان الابيض لكن لزوم
الارتماس الذي هو فصل للغسل الارتماسي اظهر من لزوم البياض بالنسبة الى الابيض بل اقول في كونه
لازما كلام اما القسم الاول فوجوده في الشرعيات ووروده بل لا يتحقق عقلا لعدم وجود الجنس في الجزئيات
الخارجية والاعيان بل انما في الذات والاوصاف حتى يلاحظ عقلا ملتبسا باعتباره حسن الاشياء
[illegible] والحاصل انا لا نعقل بانه متعلق بعد وجود الحسن في الجزئيات من حيث هي جزئيات
بل انما في الذات او بوجه واعتبارات لكن بوصف موجود في الصنف واما القسم الثاني فمعلوم ان الوصف
اللازم للماهية المتعلق به النهي كما انه يتصور في العامين من وجه كذا يتصور في الاعم والاخص المطلقين كقولنا
اغتسل ولا تغتسل ارتماسا واغتسل ولا ترتمس واشتر الحيوان ولا تشتر الحيوان الابيض واشتر الحيوان
ولا تشتر الابيض واما مثل قولنا اغتسل ولا تغتسل ارتماسا في نهار رمضان فهو خارج عن محل الكلام لتعلق
النهي فيه بجهة الاضافة فهو يكون الوصف حينئذ مفارقا بامر خارج اذا عرفت ذلك فنقول ان الحق عدم
اجتماع الامر والنهي في الاعم والاخص المطلقين كقولنا اغتسل ولا تغتسل ارتماسا لان المفروض كون الوصف
ذاتيا للغسل الارتماسي وفصلا للفرد حيث يتحد بالذات الذي هو فرد من الغسل الكلي لا يمكن التفصي عنه
الا [illegible] لان الامر فرع الحسن والحسن اما في هذا الفرد المنهي عنه واما في ضده كالترتيبي واما في الكلي الطبيعي
المشترك فلا ريب ان الامر يتبع الحسن وان محله وعلى الاول يلزم اجتماع الضدين وعلى الثاني يلزم
عدم [illegible] في الاتيان بذلك الفرد المنهي عنه لعدم الامر به وعلى الثالث غير متصور لان كون الكلي محبوبا صرفا
من حيث هي هي يقتضي كون كل فرد من افراده محبوبا صرفا من حيث انه فرده بمعنى انه يلزم الحسن لكل فرده من حيث
انه فرده والمفروض ان بعض افراده مبغوض بالذات وغير محبوب صرف فكيف يكون القدر المشترك
بين المحبوب بالصرف الذي هو الفرد الاخر والمبغوض الصرف محبوبا صرفا الا ترى عدم امكان انتزاع [illegible]
من الاسود والابيض والحاصل انه لا بد من كون الكلي موجودا في الفرد فان كان الكلي محبوبا صرفا يلزم ان
يكون الفرد ايضا محبوبا صرفا وغير مبغوض بالذات وليس لتعلق النهي وكشفه من المبغوضية الذاتية
ثم انك اذا فهمت ذلك ان الدليل في المطلق على عدم الجواز فالعامين من وجه ايضا وفي جميع اقسام الوصف
اللازم تمام [illegible] فان قلت الجواب المذكور في الوصف المفارق على هذا الدليل بعينه هو بعينه
[illegible] الجواب هناك [illegible] مع اتحاد المناط قلت بين المقامين بون بعيد [illegible] اذ قد [illegible]

ان في الوصف المفارق

ان في الوصف المفارق قد حصل المأمور به فردا في الحقيقة والمنهي عنه فردا ولم يكن لذات احدهما دخل
في ذات الاخر بخلاف ما نحن فيه الان اقول انت خبير ببطلان هذا الجواب وجريان الجواب السابق
هنا اذ لا يمكن اعتبار تعدد الجهة في فرد واحد كما اذا قلنا يتعلق الاحكام بالافراد اصالة فكذلك هنا
ولا فرق بين الوصف المفارق واللازم فلا يبعد عند العقل من كون الجنس من حيث هو محبوبا والفصل
مبغوضا كما يشاهد بالوجدان وبناء اهل العرف ومقولات المحبوبية موجودة في الفرد الخاص
وليس مبغوضا صرفا ولكن المحبوبية من جهة وجود الكلي الجنسي في ضمنه فانخدش من هذا
عدم جواز الاجتماع في العامين اللذين مر في الجواب عن هذا الاشكال في الوصف المفارق فالحق ان
الجواز على الاطلاق في اللازم والمفارق في العامين من وجه والاعم والاخص المطلقين هذا كله من
اول المقام الاول الى هنا من جهة الجواز العقلي وعدمه المقام الثاني في بيان انه هل يجوز
الاجتماع بين الامر والنهي لفظا اذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه ام لا واما العموم والخصوص
المطلق فسيجيء تحقيقه انشاء الله في مسئلة النهي في العبادات والمعاملات اما الكلام فيما نحن فيه فنقول
الاستاذ دام ظله ان في كل موضع حكمنا فيه بعدم الجواز عقلا يمتنع فيه الجواز اللفظي ايضا واما فيما قلنا
فيه بالجواز العقلي في الوصف المفارق في العامين من وجه ففي التوصليات منه لا يعرف العرف عدم
التقييد فهو جائز واما في التعبديات كالصلوة في الدار المغصوبة ففيه اشكال وهو كما ترى المقام
الثالث في بيان انه هل يجوز اجتماع الامر والنهي من جانب الامر في شيء واحد لم يكن المأمور
بها جائزا لان سبب الاجتماع هو المأمور لا الامر مثاله انه لو دخل في دار غصبي خبثا فهل هو منهي
عن التصرف المأمور بالخروج ايضا من جهة انه تخلص عن الغصب وسبب لترك المنهي عنه وسبب
الواجب فيجب ان الخروج ايضا غصب ومنهي عنه من جهة انه غصب ام ليس على ذلك الشخص بعد الدخول
الا تكليف واحد اما الامر واما النهي وان كان التقصير من جانبه وكذا لو اولج ذكره في فرج غير الحلال زنا
فهل هو منهي عن الزنا ومأمور باخراج الذكر من الفرج بقصد ترك الزنا مع ان ذلك الاخراج ايضا زنا
او منهي عنه فهو مأمور بالاخراج فقط ثم ومنهي عنه ايضا ام ليس بعد الايلاج مكلفا الا باحدهما اما الامر
واما النهي وكالو شرع في الصلوة في الدار المغصوبة فهو مأمور بالاتمام ومنهي عن الغصب وان الامتثال
بهما غير ممكن ام ليس مكلفا الا باحدهما وكالو ضاق وقت الفريضة وهو في مكان مغصوب فهو مأمور
بالصلوة ومنهي عن الغصب وان الامتثال بهما غير ممكن ام ليس مكلفا الا بواحد منهما فيه اقوال منها
وجوب التكليفين بهما في المذكورات معا فيعاقب فعلا وتركا فلو خرج او اخرج او اتم الصلوة مثلا يعاقب
للاتيان بالمنهي عنه ولو ترك الثلثة عوقب ايضا للاتيان بالمنهي عنه وهو الغصب والزنا ومخالفة الامر
بالاتمام والنهي عن الابطال ولكن العقاب في الجميع واحد فعلا وتركا ومنها بقاء الاثم من الامر و
النهي وارتفاع عنه الاثم مع ارتفاع اثره ايضا معه ومنها الثاني مع بقاء الاثر فلا بد لتنقيح المقام
من التكلم في مراحل الاول في انه هل يبقى كلا الامرين من الامر والنهي ام الاثم فقط الثانية في انه على
فرض الاجتماع هل الاثم واقع شرعا بمعنى انه بمجرد الجواز العقلي نحكم بالوقوع الشرعي ام لا الثالثة في انه على
فرض الوقوع الشرعي لو رفعنا اليد عن غير الاثم فهل يبقى اثره ام لا اذا عرفت تلك المراحل اجمالا فاعلم

ان احقاق الحق فى هذا المرام يتوقف على بيان مقدمة وهى ان الامتناع بالاختيار ربما فى الاختيار لا
فاعلم ان الامتناع بالاختيار اما مع بقاء الاختيار كامتناع الامتثال بالفروع منا لكافر نظرا الى اختيار
الكفر ولكنه يمكننا اختيار الاسلام والامتثال بالفروع واما مع سلب الاختيار كمن قطع من اختيار
فلا يمكننا النوصى التمام ابدا وكمن قطع بانه لو سافر من بلده فى اليوم المعين الى الحج لادرك الحج ولو
لم يبادر لم يدركه قطعا اما لاجل خوف الطريق واما لبعد المسافة وقلة الزمان مع انه مستطيع
فترك المبادرة باختياره وامتنع منه الحج الواجب عليه وسلب اختياره اما القسم الاول
فادعى الاتفاق على عدم منافاة الامتناع بالاختيار فيه للاختيار الا عن بعض العامة عن الجبرية
منهم فلا يتصور على مذهبهم الاختيار ولا الامتناع بالاختيار بعينه واما القسم الثانى
كالمثل بالحج ففيه اشكال والحق ان المكلف هنا يستحق العقاب على ترك ذى المقدمة بعين الحج عند
ترك المقدمة اعنى المبادرة الى طى المسافة اذ الاحتمالات المتصورة هنا ثمانية لانه اما لا عقاب عليه اصلا
لا لترك المقدمة ولا لترك ذيها واما يعاقب بمعنى يستحق العقاب على كل من التركين واما يعاقب
على ترك المقدمة لا على ترك ذيها وثمانيها فعلى ترك ذيها لا على تركها وعلى الاخير على احتمال
العقاب على ترك ذى المقدمة اما ان يكون زمان الاستحقاق زمان ترك ذى المقدمة وهو على
اقسام اربعة الاول ان يكون العقاب على ترك ذى المقدمة فى زمانه ناشيا عن عدم التكليف
بذى المقدمة اصلا والثانى ان يكون ناشيا عن التكليف به فى زمانه تكليفا حقيقيا يعنى صدور
الخطاب الطلبى والثالث ان يكون ناشيا عن التكليف به فى زمانه تكليفا ابتلائيا والرابع ان يكون
استحقاق العقاب ناشيا عن التكليف به لا فى زمانه بل يكون العقاب بالتكليف الحاصل به سابقا قبل فوت المقدمة
واما ان يكون زمان الاستحقاق زمان ترك المقدمة وتفويتها ولا يكون استحقاق فى زمان ترك ذى المقدمة
للتكليف السابق لذى المقدمة ولا تكليف بل يكون استحقاق العقاب على ترك ذى المقدمة فى زمان ترك
المقدمة للتكليف السابق لذى المقدمة على زمان ذى المقدمة والكل باطل الا الاخير وهو الذى بنيناه اولا من
ان الحق حصول الاستحقاق على ترك ذى المقدمة بمجرد ترك المقدمة اما بطلان الاول فللزوم خروج الواجب عن
الوجوب ولا استحقاق العقاب بعد ولا مخالفة الامر وكيف يتصور وجود العلة بدون وجود المعلول واما بطلان
الثانى فلانه وان لا بعد فيه عقلا الا انه خلاف بناء العقلاء وطريقتهم واما بطلان الثالث فللزوم استحقاق
على ما لم يؤمر به ومع استحقاق العقاب على مخالفة الامر وكلاهما مما ينادى بعناده البداهة واما بطلان الرابع
اعنى الاول من الاربعة فلانه حيث لا تكليف لا مخالفة وحيث لا مخالفة لا عقاب واما بطلان الخامس فللزوم صدور
الطلب من الحكيم على الاطلاق فى التكليف الحقيقى الذى من شرطه العلم بالوقوع من شرطه وعدم العلم بعدم حصول
الامتثال نظرا الى عدم القدرة كيف يكلف ويريد الوقوع وهو خلاف القوة العاقلة من حيث انه تكليف بما لا يطاق
فشديد وثانيا انه خلاف بناء العقلاء اذ بناؤهم على عدم التكليف بذى المقدمة وثالثا انه خلاف
ما نطق به الادلة الشرعية الدالة على ان لا يكلف الله نفسا الا وسعها والا ما اتيها واما بطلان السادس
اعنى التكليف الابتلائى بمجرد صدور الخطاب وطلب ذى المقدمة بعد علمه وعلم المكلف بعدم الامكان فلان حاصل
ان تعلق الخطاب جد من الحكيم سفه وقبيح ولو ابتلائا اذ لا يتصور من الحكيم ان يقول بعد قطع البدن وتوهين

او بعد عدم قطع

او بعد عدم قطع المسافة ان يقول فى يوم عرفة للنائى حج وايضا هو خلاف بناء العقلاء وخلاف الادلة الشرعية
واما بطلان السابع فللزوم تخلف المعلول عن العلة اعنى وجود الثانى دون الاول اذ لو كان مخالفة التكليف
الحاصل بذى المقدمة سابقا موجبا لاستحقاق العقاب على ترك ذى المقدمة بحيث لم يكن تكليف بذى
المقدمة فى زمان ذى المقدمة فكيف يتصور تحقق تأخر استحقاق العقاب عن مخالفة التكليف
السابق الذى هو علة الاستحقاق فتعين الاخير فتلخص من جميع ما ذكرنا ان استحقاق
العقاب فى المثال المفروض على ترك المبادرة الى الحج انما هو على ترك ذى المقدمة ولكن بمجرد ترك
المقدمة وتظهر الثمرة فى الفسق والعدالة وهذا المعنى الذى فصلناه هو ايضا مراد المشهور من
استدلالهم لوجوب المقدمة بان المقدمة ان وجبت فالمعنى الذى ذكرناه اعنى حصول الاستحقاق على ترك
ذى المقدمة فى زمان ترك المقدمة المفضية الى ترك ذى المقدمة فهو المعنى والا لجاز تركها بغير ان يستحق
العقاب عنه واذا جاز تركها فاما ان يكون بعد ذلك مكلفا على الاتيان بذى المقدمة فهو تكليف بما
لا يطاق واما ان لا يكون فيلزم خروج الواجب عن الوجوب وانت بعد ما علمت ما ذكرنا من ان مراد المشهور
من الاستدلال هو ما ذكرنا بالتفصيل وما ملخصه علمت ان ما اورد على استدلالهم هنا نقضا وحلا
لا وجه له اصلا اما نقضهم فهو انا نفرض وجوب المقدمة ونقول على فرض ترك المقدمة عصيانا فهل
هو مكلف بالاتيان بذى المقدمة ام لا فعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الاخير خروج الواجب
من كونه واجبا وانت خبير بان هذا النقض انما يرد لو اراد من دعوى المقدمة الوجوب مستقلا
الشرعى الا المعنى الذى ذكرنا واما على المعنى الذى ذكرنا فلا ربط لهذا النقض اصلا وهو واضح واما
حلهم فهو ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فالمكلف اذا علم ان الاتيان بذى المقدمة يتوقف
على اتيان المقدمة فطلبه الاتيان بالمقدمة ثم بذى المقدمة وان فرضت الكلام فيما اذا انتفى الامكان
فنقول ح ايضا ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ونمنع كون ذلك تكليفا بما لا يطاق او نمنع كون
التكليف بما لا يطاق قبيحا مطلقا حتى اذا كان السبب هو المكلف وانت خبير بان كلامهم الاول مشعر بغرضهم الاتيان
بالاختيار مع بقاء الاختيار بقولهم بعد ولو فرضنا الى آخره مع انك لو عرفت ان مراد المستدلين هو فيما اذا
سلب الاختيار ايضا لانه مطلوب كما كان فقد عرفت شناعته لما قلنا من ان التكليف فى زمان ذى المقدمة بعد
عدم الامكان وسلب الاختيار اما حقيقى واما ابتلائى الى آخر ما مر اذا عرفت ذلك فاعلم ان المشهور لو ان [illegible]
بالاختيار ينافى الاختيار وعن المشهور ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار وظاهر كلمات الاولين
ان الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار خطابا وعقابا بمعنى انه بعد سلب القدرة لا يصح التكليف والطلب و
لا يترتب الاثم وظاهر كلمات الاخرين ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار خطابا وعقابا اذ كما
نقول القول الثالث بقاء الاثم دون النهى مع المقام الثالث اعنى فى جواز اجتماع الامر والنهى مع عدم
امكان الامتثال لو هذا اطلاق كلمات الطرفين فى باب ان الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار ام لا بل
مراد القائلين بالمنافاة المنافاة خطابا لا عقابا ومراد القائلين بعدم المنافاة عدم المنافاة عقابا لا خطابا
الا ان القول الثالث فى المقام الثالث [illegible] ولا يكون [illegible] بلا الوهن فى كلمات القوم هنا
ابحج مسئلة الامتناع بالاختيار وعلى [illegible] فى مسئلة الامتناع بالاختيارات الامتناع

بالاختيار ينافي الاختيار خطابا او لا ينافي الاختيار عقابا فان كان مراد القوم من الطرفين ايضا هو ما ذكرنا فهو الحق بلا نزاع والا فهو غلط اما ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلما مر من الوجوه الدالة على عدم وجود التكليف بذي المقدمة حين ترك ذي المقدمة من نفي القوة العاقلة وبناء العقلاء ونفي الادلة الشرعية اياه قطعا واما ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا فللاصل اولا وللوقوع ثانيا في الحج الذي وقع الاتفاق ظاهرا على وجود العقاب بعد ترك المقدمة وسلب الاختيار مع عدم وجود التكليف بعد ذلك لما عرفت وكتكليف الكفار بالقضاء وعقابهم اي استحقاقهم العقاب على تركه مع انه لا يمكنهم القضاء اما في زمان الكفر فلعدم وجود شرط الصحة واما بعده فلان الاسلام يجب ما قبله فلا يمكنهم الامتثال بعد التكليف بالقضاء ابدا في العجب من المصنف حيث قالوا ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وظاهرهم كما مر المساواة خطابا او عقابا مع ذلك قالوا ان الكفار مكلفون بالقضاء والتناقض بين الكلامين بين فان قلت ان هذا الايراد كما يرد على المشهور يرد عليك ايضا لانك تقول بالمنافاة خطابا وان لم تقل بها عقابا مع انك تقول في حق الكفار انهم مكلفون بالقضاء مع انهم بعد لحوق القضاء غير قادرين الى الابد فكيف تقول بانهم مكلفون ولا تقول مثل ما بان الامتناع بالاختيار بعد سلب الاختيار ينافي الاختيار تكليفا وخطابا نعم لو جعلهم في زمان يمكنهم القضاء يصح لك القول بتعلق التكليف في ذلك الزمان الذي يمكنهم فيه الامتثال ثم بعد سلب القدرة بالاختيار يذهب الخطاب ويبقى العقاب والحال انهم بعد لحوق القضاء غير قادرين عليه ابدا بلا ارتياب قلت نحن نقول بان عند البلوغ وحصول مرتبة التكليف تتعلق التكليفات باجمعها على المكلف ولكن كل من التكليفات مشروط باوقاتها بمعنى ان تنجزها مشروط بوصول اوقاتها فتعلق التكليف كلية بالصلوة الخمسة مثلا ما دام العمر ولكن بعد دخول الوقت وتضييقه لما فوت المكلف الاداء وصار فعلا الاداء آخرا فقد فوت الكافر التكليف الاداء والقضاء فنحن نقول باستحقاق العقاب بحال التفويت لاجل التكليف السابق التعليقي الذي يتعلق بالمكلف كلية فتلخص من جميع ما ذكر ان الامتناع بالاختيار مع سلب الاختيار ينافي الاختيار ولا ينافي الاختيار ولا تناقض اما الاول فخطابا واما الثاني فعقابا ثم اعلم ان كل ما مر في بحث الامتناع بالاختيار مع سلب الاختيار انما كان الى هنا في حكم العقل في المسئلة واما من حيث الوقوع فنحن فيه تابع للشرع والنص والادلة فان جوز جواز ترتب الاثر عقلا لا يلزم ان يكون كذلك ايضا في الشرع فتثبتا وجد دليل على ذلك اخذنا به والا فنحكم بعدم ترتب الاثر للاصالة البرائة اذا عرفت تلك المقدمة علمت ما هو الحق في المقام الثالث من اكثر الجهات التي لا بد من تنقيحها فانه قد ظهر مما حررنا في تلك المقدمة ان بقاء التكليفين من الامر والنهي معا مما لا مجال له عند العقل لما عرفت من ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار تكليفا وخطابا فلا بد من ابقاء الاهم ودفع غيره واما الاهم من الامر والنهي فهو مختلف بالنسبة الى المقامات ولا معيار له ظاهرا ففي مثال الخروج والاخراج الكل ان الاهم ابقاء الامر بالاخراج او الخروج ودفع النهي فلا نهي فيها واما في الصلوة في المكان المغصوب فيحتمل قويا ان يكون الاهم هو حق الناس لا حق الله فهو الاتمام فعلى هذا لا بد من دفع الامر وابقاء النهي واما بعد دفع غير الاهم فهل يسمى اثره عقلا امر لا





فقد عرفت مما حققنا في المقدمة ان العقل لا يأبى عن بقاء الاثر واما انه بعد الجواز عقلا بالنسبة الى ابقاء الامر هل هو واقع ام لا فانا علم انه يختلف بالنسبة الى المقامات ايضا كالاهم ففي مثل الاخراج او الخروج بناء اهل العقول والعرف على عدم العقاب على التخلص واما في مثل الاتمام للصلوة فتأمل على ابقاء الاثر وقوعه كما لو قال المولى لعبده امش كل يوم خمسين خطوة ولكن بعد الشروع في التخطي يجب عليك تمامه ولا يجوز القطع وحرم عليك الغصب والتخطي في المكان المغصوب ثم تخطى العبد بعض الخطوات في المكان المغصوب ثم قطعها قبل الاتمام فهو معاقب على الامر والعصيان وقطع التخطي جديد في المسئلة فتأمل فانها مشكلة

منهج

اختلفوا في ان النهي في العبادات والمعاملات هل هو مستقل لفساد المنهي عنه ام لا على اقوال تأتي ذكرها وقبل الشروع في المقصود لا بد من تمهيد مقدمات المقدمة الاولى في بيان معنى لفظي العبادة والمعاملة مفهوما والنسبة بينهما مصداقا فالكلام فيها لا بد ان يقع من جهتين اما الجهة الاولى ففي بيان معناهما بحسب المفهوم اعلم ان معناهما المتنازع فيهما شرعا فلكل منهما معنيان عام وخاص اما المعنى العام للعبادة فعلى ما عرفه الاستاد دام ظله هو عبارة عما يتوقف ترتب اثره على النية القربة من جهة كونه عبادة ومعنى المعاملة بالمعنى الاخص يقابل معنى العبادة بالمعنى المذكور فالنسبة بين المذكورين بحسب المفهوم تباين كلي وبحسب المصداق عموم وخصوص من وجه مادة الافتراق من جانب العبادة هي الصلوة والصوم ونحوهما ومن جانب المعاملة كالبيع الزائد على القدر الواجب والمستحب ومادة الاجتماع هي النكاح ونحوه فانه عبادة لو قصد فيه القربة ومعاملة لو لم يقصد فيه القربة واما المعنى الخاص للعبادة فهو عبارة عما امر به لاجل التعبد كالصلوة والصوم ونحو ذلك من الهيئات المخترعة ويقابلها المعاملة بالمعنى الاعم فيدخل فيه مثل النكاح حتى لو لم يكن فيه قصد القربة لانه مما لم يجعل لاجل التعبد وانما ذكرنا المعنيين للوجه فهذا استفاده من كلماتهم في الاصول والفقه حيث انهم قالوا في مسئلة النكاح انه قد يكون عبادة على بعض الوجوه وليس مرادهم الا ما ذكره دام ظله وفي مسئلة ثبوت الحقيقة الشرعية ان من الاقوال فيها هو التفصيل بين العبادات والمعاملات وليس مرادهم منه الا المعنى الاخص من العبادة وذلك لوجهين احدهما ان انفكاكهم البرهان عدم حصر قولنا ان النكاح على هذا الوجه صحيح مع كون المراد من الحصر هو موافقة الامر وسقوط القضاء فان المنشأ منه انما هو الحصر من حيث المعاملة والفرق بين المعنيين يظهر بامرين الاول صحة اطلاق العبادة على المعنى الثاني بطريق الاطلاق بان يقال الصلوة عبادة بخلاف المعنى الاول فانه يصح ان يقال النكاح عبادة الا ان يقيد بقصد القربة الثاني اشتراط الامر في الاول بعد الاتيان بالمأمور به من غير قصد القربة ولو كان عاصيا من جهة ترك التعبد هكذا ذكره الاستاد دام ظله وجعل المعنى الاول اعم من الثاني فكما ان الثاني لا يسقط فيه الامر الا بعد نية القربة فكذلك الاول الا ان بعض افراده ليس كالثاني كالنكاح اللهم الا ان يقال ان المراد بذكر الثاني ليس الا بيان التفرقة بينهما في الجملة بل هذا هو الظاهر من كلامه دام ظله عند ذكره الثاني واما ما ذكره بعضهم في تعريفهما من ان العبادة عبارة عما يشترط فيه النية والمعاملة عبارة عما يقابلها فلا يخلو عن النظر لان مراده من اشتراطها فيها دون المعاملة اما ان يكون ان النية شرط في تحقق العبادة دون المعاملة واما ان يكون ان النية شرط في صحتها او ليست شرطا في صحة المعاملة وبالجملة مراده من الشرطية في العبادة اما شرط التحقق او شرط الصحة فان كان الاول فيرد عليه اولا ان هذا التعريف صحيح على مذهب الصحيحي ان لم نقل به وثانيا ان هذا ملزوم لخروج مثل النكاح

ومنه مما يقصد فيه القربة من ذلك التعبد قيد الحيثية ما خوذ في التعريف فلا يخرج مثل النكاح ايضا لانه من
حيث العبادية يحتاج الى قصد القربة وان كان الشافعي قد اعترض عليه بخروج مثل النكاح وغيره نظرا لما ظهر بعينه
نعم يرد على التعريف الاول استادرة وعلى تعريف هذا البعض خروج مثل الصلوة عن التعريف على
مرتضى المرتضى لو كانت رياء لا اثر له يقول بترتب الاثر وهو سقوط الامر كما يحقق بحق الكلام في ان
الرياء من المفسدين الاولين يكون حقيقة الظاهر ان كلتيهما حقيقة لامور الاول عدم صحة السلب فانه
لا يصح ان يقال ان النكاح على وجه القربة ليس بعبادة وما يرى من تبادر المعنى الاخص انما هو لانسباق
الاطلاق نظرا الى عدم صحة السلب لا يقال السلب لا بد ان يلاحظ الشئ بدون القيد حتى يكون امارة
المجاز وعدم صحة امارة الحقيقة وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ يصح ان يقال النكاح ليس بعبادة مجردا
عن الفعل لانا نقول لا يخرج عدم صحة السلب انما هو بجزء متعلق المحمول عن القيد لا الموضوع ولهذا
يتمسكون بعدم صحة السلب نحو الرجل الشجاع ليس بانسان ولم يقل احد بعدم صحة هذا سلفا الى ان
المحمول قد يصير مقيدا وليس معتبرا في كونه امارة كما في قولنا الرجل الشجاع ليس بحيوان مفترس نعم
لا يجوز التمسك بعدم السلب في نحو الرجل الشجاع ليس باسد يرمي على الحقيقة ان المحمول لو كان مقيدا فليس
عدم صحة السلب امارة الحقيقة بطريق الاطلاق بل قد يكون امارة لها كما في قولنا ان الانسان ليس بحيوان
ناطق وقد يكون امارة على كون علاقة المجاز علاقة صحيحة كما لا يصح ان يقال ان الانسان ليس باسد يرمي
الثاني الاستعمال فانه لا ريب ان لفظ العبادة مستعمل في كلا المعنيين وهو امارة الحقيقة والقول بان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز هنا ليس بجار كما لا يخفى الثالث عدم التنافر في نحو قولنا النكاح على
وجه القربة عبادة الرابع صحة الحمل في نحو النكاح على وجه القربة عبادة ثم ان مرادهم من الاثر الذي
يتوقف ترتبه على النية ان كان هو الثواب والعقاب بمعنى ان ترتبهما وحصولهما في العبادات المحضة يتوقف
على النية القربة وعزمها كالرياء فهو مسلم بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه وان كان هو سقوط الامر بمعنى ان الامر
بالعبادة لا يسقط الا بالنية فننقل الكلام في النية فان كان المراد فيها هو الاخطار بالبال فنمنع توقف حصول
العبادة عليها وان كان المراد هو نفس الداعي فذلك مسلم نعم وههنا كلام آخر يتوجه على المرتضى لقوله بحصول
الاثر والامتثال مع قصد الرياء ايضا ونحن قد اطلنا الكلام في هذه الجهة في رسالتنا المفردة المعمولة في مسئلة
النهي في العبادة والمعاملة فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع اليها واما الجهة الثانية ففي بيان تشخيص
كل واحد من العبادة والمعاملة عن الاخر بحسب المصداق بمعنى ان الموجود الخارجي باي شئ يصير من العبادات
وباي وصف يصير من المعاملات اعلم ان الاوامر الواردة عن الامر على ما عرفت في السابق على اقسام منها ما
نقطع ان الداعي على صدوره ليس الا محض التعبد كالصلوة والصوم ونحوهما من العبادات المخترعة ومنها
ما نقطع انه ليس الا محض التوصل بحيث لو اتى به على غير وجه القربة لم يكن عاصيا كاداء الدين ورد الوديعة
ومنها ما نقطع انه ليس الا محض التوصل ولكن ليس له حسن في نفسه حتى يوجب تعلق الامر به لنفسه بل
تعلق الامر به لكونه مقدمة لشئ آخر كغسل الثوب في صورة الانحصار مقدمة للصلوة بناء على عدم كون الطهارة
في نفسها مستحسنة والسابق ليس كذلك لانه كان في نفسه مستحسنا ومنها ما نقطع بانه ليس الا محض التوصل
ولكنا نشك فيه فانه من قبيل الثاني او الثالث المقدمي او من قبيل الثالث المقدمي ومنها ما نقطع انه ليس

الا محض التعبد

الا محض التعبد او التوصل بهما ومع ذلك نقطع انهما بطريق الارتباط بمعنى انه لا يحصل احدهما بدون
انضمام الاجزاء الباقي كالوضوء مثلا فان الاثار المترتبة للصلوة لا تحصل الا بالوضوء مع القصد القربة
ومنها ما نقطع ان الصورة بحالها الا انا نقطع انهما بطريق الاستقلال بحيث يحصل احدهما بدون
انضمام الاجزاء الباقي كما لو امر المولى عبده بالسقي بحيث لو سقاه احد غيره يسقط الامر بالسقي ولكن
العبد لو لم يسقه او سقاه لا على الوجه القربة فالاطاعة والمطلوب على ذلك المولى لكان مستحقا للعقاب
قطعا ومنها ما نقطع ان الصورة ايضا بحالها الا انا نشك في الارتباط والاستقلال
ومنها ما يكون لنا مشكوكا فيه فانه من التعبديات او من التوصليات ولكنا نقطع انه
لو كان توصليا فيكون بطريق الاستقلال من غير ان يكون مقدمة لغيره نظير اداء الدين ورد
الوديعة ومنها ما يكون بطريق العكس ومنها ما يكون مشكوكا فيه في كونه تعبديا او توصليا
مع كون الشك باقيا في الارتباط والاستقلال على فرض التوصلية ومنها ما نقطع بانه تعبدي
ولكن لم نعلم انه توصلي ايضا ام لا ولكنا نعلم بانه لو كان توصليا يكون بطريق الاستقلال و
منها ما يكون الصورة بحالها الا على فرض التوصلية نعلم انه بطريق الارتباط والمقدمية
ومنها ما نقطع بانه تعبدي ولكنا لم نعلم بانه توصلي ايضا ام لا وعلى فرض التوصلية ايضا
لم نعلم انه بطريق الارتباط والمقدمية او بطريق الاستقلال ومنها ما نقطع بانه توصلي
ولكنا لم نعلم انه تعبدي ايضا ام لا ولكنا نعلم بانه لو كان تعبديا يكون بطريق الارتباط و
منها ما يكون الصورة بحالها الا انا نعلم انه لو كان تعبديا يكون بطريق الاستقلال ومنها
ما يكون الصورة بحالها الا ان بعد ثبوت التعبدية يكون الشك باقيا في الاستقلال والارتباط فيحصل
من جميع ما ذكرنا ستة عشر قسما وقد يقوم الظن في مقام القطع فيحصل احد وثلثون قسما وعلى جميع
التقادير اما ان يكون الامر لفظيا او لبيا فيحصل من جميع ذلك اثنان وستون قسما واصل الاقسام
مما لا اشكال فيه انما الاشكال في احكامها فنقول اما القسم الاول فلا شك في لزوم النية فيه لانه
عبادة وكل عبادة يتوقف ترتب اثرها على النية اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلما عرفت من ان
العبادة عبارة عما يتوقف ترتب اثره على النية واما القسم الثاني والثالث فلا يشترط فيهما النية
ولا القربة وان كان ترتب الاجر والثواب فيهما ايضا يتوقف على النية القربة واما عدم الاشتراط
فيهما لانهما من المعاملات ولا يشترط فيهما النية القربة لامور منها الاجماع المحقق الكاشف عن حصول
الامتثال لو فعل المكلف تعبدا او اداء دينه عند احد غيره من غير اذنه اجماعا بل لو كان على ذلك مكرها لكان
الامتثال حاصلا ايضا ومنها الاجماعات المنقولة على لسان كثير من الاصحاب ومنها اطلاق الامر
وعدم تقييده باشتراط النية في نحو قوله اغسل ثوبك للصلوة واد الدين مثلا ويؤيد هذا الاطلاق
شهرة عدم الاشتراط بين القدماء والمتاخرين على ان بناء العرف والعقلاء ايضا على عدم الاشتراط
في محل الفرض بلا شك وريبة والدليل على حجية بنائهم هو الدليل على حجية السيرة والتقرير واما
القسم الرابع فظهر حكمه مما تقدم في الاخر واما القسم الخامس فقد ظهر حكمه ايضا من القسم الاول
وهو لزوم النية مع القربة وذلك لعدم انفكاك التعبد عن التوصل ولزوم نية القربة في التعبد

ظاهر لما تقدم من الادلة واما القسم السادس فالحكم فيه من كل جهة يقتضيه تلك الجهة من اللزوم وعدمه
واما القسم السابع فاستصحاب الامر الدال على التوصل وان كان مقتضاه هو الارتباط الا ان
اطلاق ذلك الامر يقتضي خلافه فمقتضى الاستصحاب مضافا الى ما مر هو الكلام في الى ان حصول
المامور به المرتبط هل هو شرط لحصول المامور به التعبدي ام لا ولا شك ان الاصل عدم الاشتراط
على انا لو قلنا بانه ليس فيما نحن فيه اصل يعول عليه فلا ريب ان المرجع هو العرف ولا شك ان بناءهم
في مثل المقام على كونهما بنحو الاستقلال بحيث انه لو اتى بالمامور به مستقلا لكونه مأمورا به لا
على قصد الاطاعة يكون مستحقا للعقاب وان العزم ويسقط عنه الاعادة والقضاء وهذا هو المراد بالتعبد
هنا وهو المسمى بالتعبد المشروط وفيه نظر سيظهر لك في بيان حكم القسم العاشر واما القسم الثامن والتاسع
فيظهر حكمهما من القسم العاشر واما القسم العاشر فالكلام فيه يقع من جهات قد ذكرها سابقا الجهة الاولى
في تاسيس الاصل العملي في هذا القسم اعلم ان مما لا شك فيه ولا ريب ان الفلعة والاصلية
تقتضي نفي التوصلية الصرفة والتعبدية مع التوصلية المستقلين وذلك لان مقامنا هذا من قبيل
الذي عرض له الاجمال من حيث المراد وظاهر ان اصالة الاشتغال والاستصحاب اي استصحاب بقاء الامر
مقتضيهما نفي التوصل المحض والتعبد مع التوصل المستقلين ايضا هذا مما لا كلام فيه انما الكلام في ان
الاصل مقتضاه هل هو التعبد المحض او التعبد مع التوصل المرتبطين الاظهر هو التفصيل وهو ان
يقال ان الامر الذي يحتمل فيه كون المامور به الذي شك فيه مقدمة لم يوصل اليه لاجل اما ان لا
يكون مأمورا به اصلا واما ان يكون مأمورا به ومع ذلك يكون الامر الدال عليه بلفظ مطلق واما ان
يكون مأمورا به ومع ذلك يكون الامر فيه وروده بطرق اللب او بلفظ مجمل ان كان الاول فلا اصل في
البين اذ ليس لنا دليل لا على التوصل ولا على عدمه وان كان الثاني فالاصل مقتضاه هو التعبد المحض لان
اطلاق الامر الدال على ذي المقدمة ينفي التوصلية عند الشكوك فيه فتبقى اصالة التعبدية فيه خاصة
وان كان الثالث فالاصل يقتضي التوصل المرتبط بالشبهة لاستصحاب بقاء الامر بذي المقدمة
الاشتغال المقدمة الجهة الثانية في بيان حال هذا القسم من حيث القاعدة اللغوية والعرفية
الشرعية اما من حيث اللغة والعرف فقاعدتهما تقتضي عدم لزوم التعبد شرعا بمعنى ان قصد
القربة ليس شرطا لحصول الامتثال وسقوط الامر وذلك لما قرر في مقامه من ان الامر مركب
من الهيئة والمادة والهيئة لا تفيد الا الطلب الالزامي بالنسبة الى ما اريد من المادة والمادة ايضا
لا تفيد الا المعنى من غير كونها مقيدة بالقربة فكان مطلق لهيئة ليس الا او مطلق الطبيعة القربية
من غير كونه مقيدا بالقربة فكذلك وحينئذ فاللفظ لا يقتضي الاشتراط كما ذكرنا
واما من حيث الشرع فلا دليل لنا ايضا على لزوم التعبد شرعا فالحكم بما دل عليه العرف واللغة من
الحكم بعدم الاشتراط نعم نحن نقول ان العبد الذي قام عليه الدليل ان القصد مع القربة واجب نفسي
بمعنى ان تاركه معاقب على تركه كما ذهب اليه المرتضى لا يقال ان الامر في خصوص وامثاله ما
يدل على لزوم المباشرة فلا بد من الحكم بالاشتراط المذكور في سقوط الامر وحصول الامتثال لانا نقول
فالشرعية ما يلزم فيه المباشرة ولم يشترط فيه قصد القربة فبناء على هذا لابد اما من التقييد في



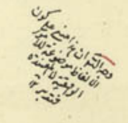
الامر على اشتراط قصد القربة في سقوط الامر واما من رجوع الى ما دل عليه الامر من لزوم المباشرة ولا ريب
انا لو نقل بان التقييد اولى نظرا الى ان عدم الاشتراط بعضهم من الاطلاق ولزوم المباشرة من صريح اللفظ فلا
اقل من التساوي والتساقط فالمرجع هو الاصل وقد عرفت انه يقتضي لزوم القصد مع كونه شرطا لانا نقول
ان الشهرة فاسدة عما لا يحول حول الشهرة لانها مصادرة على المدعى فان كلامنا في جميع الاوامر الواردة عن
الشرع من الصلوة والصوم والحج وامثالها ولا ريب ان من يقول بعدم اشتراطه كالمرتضى انما يقول
بذلك فيه وليس لنا دليل على ان كلما يجب فيه المباشرة يشترط فيه قصد القربة ايضا لان الدليل يختص
في بعض المعرفة وشيء منها لا يدل على ذلك اما الاجماع فلان محققه غير محقق ومنقوله غير معتبر لعلمنا
بعناد مدركه المجمعين فانه منحصر في الايات والاخبار وفيهما ما فيهما وقد ابسطنا الكلام فيما فيهما في الرسالة
المفردة واما العقل فلان غاية ما يستفاد انما هو لزوم القصد مع القربة واما كونه شرطا فلا ولا يدل
كما لا يخفى واما الكتاب فلان ما تمسكوا به انما هو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول الاية وقوله
وما امروا الا ليعبدوا الله الاية وقد عرفت في الرسالة في بحث الاوامر انها لا تدل على المدعى واما السنة فلا
دلالة لها ايضا على المدعى كما اشرنا اليه في الرسالة الرضا كلما يترائى فيها في بادي النظر ولكن الانصاف ان
قصد القربة شرط فيما لم يعلم المصلحة فيه وانما ذهب لوجوه الاول ذهاب المعظم الى اشتراط عدم
ظهور خلاف عنهم في غير تلك الاصناف الجنبة والمرتضى ره الثاني الاجماعات المنقولة المؤيدة
بالايات والاخبار الثالث انا لو سلمنا عدم حصول الظن من الوجهين المذكورين فلا اقل من انهما
يوجبان الوهن في اطلاق الاوامر قطعا بحيث لا يمكن التمسك به بعد ما ثبت ذلك لابد من الرجوع
الى القواعد العقلية وقد عرفت انها تقتضي الاشتراط الجهة الثالثة في بيان ان ما ثبت فيه
التعبدية المرتبطة فهل يجب فيه المباشرة على المكلف ام لا احتمالات اذ يحتمل ان كلما ثبت وجوبه وجوبا
تعبديا ارتباطيا كان وجوبه عينيا على جميع المكلفين بحيث لا يكون فعل الغير مجزيا عن فعله وموجبا لحصول
الامتثال عنه ويحتمل ان يكون واجبا في الجملة بمعنى انه يجب ايقاع الفعل مع القصد في الخارج من اي
شخص كان كالواجبات الكفائية ويحتمل ان يكون وجوبه مشروطا بما يلزم المكلف على الكلف به بمعنى ان
لزوم القربة مشروط باختياره المباشرة ولكنها ليست بلازمة اصلا ولكن الحق ان مقتضى الاصل من الاشتغال
والاستصحاب بقاء الامر هو لزوم المباشرة مطلقا سواء كان الامر تعبديا او توصليا اوهما معا بطريق الارتباط او
الاستقلال واما مقتضى اللغة والعرف والشرع فايضا كذلك نظرا الى ان الصيغة امر بمثلا موضوعة لافادة الطلب
من المخاطب حتى فلا يكون فعل الغير نائبا من فعله وكافيا في الامتثال الا اذا دل من الخارج دليل على ذلك
كالامر بالسقي وغسل الثوب ونحوها واما القسم الحادي عشر فيشترط فيه النية القربة واما من حيث المباشرة
فقاعدة الاشتغال بذي المقدمة واستصحاب بقاء الامر به تقتضي الحكم بها الا ان اطلاق الامر بذي المقدمة
ينفيها لو كان الامر لفظيا واما العرف واللغة فبناؤهما على ما هو مقتضى الامر بذي المقدمة من اللفظ المطلق
والجمل ومن اللب واما القسم الثاني عشر والثالث عشر فحالهما قد ظهر من القسم العاشر والحادي عشر واما القسم الرابع
والخامس عشر فحكمهما سيظهر من القسم السادس عشر واما القسم السادس فقد ظهر حاله بحسب الاصل من القسم
العاشر وهو الحكم بالتعبدية المرتبطة واما ما يقتضيه العرف واللغة فليس الا هما معا بطريق الاستقلال كما عرفت

فلذلك ايضا في القسم العاشر ولا يخفى ان كل ما ذكرنا من الاحكام انما هو فيما اذا كانت الاوامر لفظية واما لو
كانت لبية فقد يصير حكمها بحسب الاصول والعرف على خلاف ما ذكرنا ولا نطيل الكلام بذكر احكام اوامر اللبية لضيق
المجال وخوف استيزاز القلوب فعليك باستخراج احكامها مما ذكرناه واما من حيث الظن فحكمه ظاهر فانا لو
قلنا باعتباره في بعض الموارد فهو يقوم مقام العلم واما لو قلنا بعدم اعتباره فحاله حال الشك كما لا يخفى واما
المقدمة الثانية ففي بيان معنى لفظي الصحة والفساد وان عرفت ذلك في تعريفنا للقضاء في مقام بيان
معنى الحكم لكنا نشرحها ايضا لكي تكون على البصيرة فنقول اعلم ان معناهما ثم على ان الصحة في المعاملات
عبارة عن ترتب الاثار الشرعية عليها كملك العين في البيع وجواز النكاح بامرأة في الطلاق ونحو ذلك وان
الفساد فيها عبارة عما يقابلها ووقع الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين في معنى الصحة والفساد في العبادات
فعند المتكلمين على ما نسب اليهم من تعريفهم اياهما ان الصحة هي موافقة الامر والامتثال للشريعة والفساد
ما يقابلها قال السيد الاستاد [illegible] عن كتاب المصابيح والمفاتيح ان الصحة فيها عندهم عبارة عن
موافقة الامر والفساد ما يقابلها وقال الفاضل القمي في القوانين الحكم فعند المتكلمين هي موافقة الامتثال
للشريعة وعند الفقهاء على ما نسب اليهم من تعريفهم اياهما ان الصحة عبارة عن اسقاط القضاء والفساد عبارة
عما يقابلها وثمرة النزاع والخلاف سيظهر فيما ياتي اذا عرفت ذلك فاعلم ان كلام الفريقين لا يخلو عن الاجمال
لان المراد بموافقة الامر لا يخلو اما هو موافقة الامر الواقعي او موافقة الظاهري او هما معا او احدهما على نحو
الكلي والمراد باسقاط القضاء ايضا لا يخلو اما اسقاط القضاء بالنظر الى المامور به الواقعي او بالنسبة الى المامور به
الظاهري او بالنسبة اليهما معا او بالنسبة الى احدهما على نحو الكلي فان كان مرادهم من الموافقين هو المعنيين
الاولين منهما او الثانيين او الثالثين او الرابعين منهما فلا نزاع بينهما راسا لان خلافهم ح في اللفظ والتفسير
وان كان مرادهم من الموافقة هي الموافقة الواقعية ومن اسقاط القضاء اسقاطه عن المامور به الظاهري
فتظهر ح ثمرة الخلاف في الصلوة المستصحب الطهارة مع انكشاف عدم كون المصلي متطهرا في الواقع فهذه الصلوة
على مذهب الفقهاء صحيحة وعلى مذهب المتكلمين فاسدة ولكنه ليس مرادهم لما ذكره العلماء من الثمرة وان كان
مرادهم من الموافقة هو ما ذكرنا ومن اسقاط القضاء اسقاطه عن المامور به الواقعي والظاهري معا فلا
تظهر ح هذه الثمرة بل مطلق الثمرة لحصول الموافقة ولكنه ايضا ليس مرادهم لما ذكروه من الثمرة وان كان
مرادهم من الموافقة ما ذكر ومن اسقاط القضاء اسقاطه عن المامور به الواقعي او الظاهري فايضا تظهر
هذه الثمرة المذكورة حيثما سقط القضاء عن المامور به الظاهري ولكن هذا ليس مرادهم ايضا لما ذكرنا
في الثمرة المذكورة وان كان مرادهم من الموافقة هي الموافقة للامر الظاهري ومن اسقاط القضاء اسقاطه
عن المامور به الواقعي فتظهر الثمرة في الصلوة المستصحب الطهارة كما ذكرنا فعلى مذهب المتكلمين صحيحة وعلى مذهب
الفقهاء فاسدة للزوم القضاء بعده وذكر العلماء هذه الثمرة يكشف عن ان المراد انما هو ذلك وان كان
مرادهم من الموافقة هي ما ذكر ومن اسقاط القضاء اسقاطه عن المامور به الظاهري والواقعي معا فلا تظهر الثمرة
في صورة اسقاطه عن المامور به الظاهري خاصة كالصلوة المفروضة وان كان مرادهم من الموافقة هي
الموافقة الواقعية والظاهرية معا ومن اسقاط القضاء اسقاطه عن المامور به الواقعي فلا تظهر الثمرة فليس
هذا ايضا مرادهم لذكرهم الثمرة وان كان مرادهم من الموافقة هي ما ذكر ومن اسقاط القضاء اسقاطه عنه

المامور به الظاهر

المامور به الظاهري فتظهر الثمرة التي هي الحكم بصحة الصلوة المستصحب الطهارة عند الفقهاء وبفسادها عند
المتكلمين ولكنه ايضا ليس مرادهم لذكر الثمرة على عكس ذلك وان كان مرادهم من الموافقة ما ذكر ومن اسقاط
القضاء اسقاطه اما عن المامور به الواقعي او الظاهري فتظهر الثمرة في صورة اسقاطه القضاء عن الظاهري ولكنه
ايضا مرادهم لذكرهم الثمرة على خلاف ذلك وان كان مرادهم من الموافقة موافقة مطلق الامر اما الظاهري او
الواقعي ومن اسقاط القضاء اسقاطه عن المامور به الواقعي فتظهر الثمرة في الصلوة المفروضة الا انهم ذكروها
على خلاف ذلك فليس هذا ايضا مرادهم وان كان مرادهم من الموافقة ما ذكر ومن اسقاط القضاء اسقاطه
عن المامور به الظاهري فلا تظهر الثمرة فذكرها يكشف عن عدم كون هذا ايضا مرادهم وان كان مرادهم من
الموافقة ما ذكر ومن اسقاط القضاء اسقاطه عن المامور به الظاهري والواقعي معا فتظهر الثمرة في المسئلة المذكورة
وبالجملة الظاهر ان مراد الفقهاء من اسقاط القضاء اسقاطه يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة
ايضا مسقطة للقضاء ظنا ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة لها ولو ظنا والا فالتكليف في
نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر واتمام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع
الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بسبب تجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت
القضاء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام عدم تمكنه عن اليقين ثم ان المراد من قولهم ما اسقط
القضاء ايضا لا يخلو من الاجمال لانه يحتمل ان يكون المراد به عدم وجوب القضاء بمعنى ان الصحة عبارة عما
يسقط معه القضاء ويحتمل ان يكون المراد به اسقاط قضاء الثابت في الشريعة الزاما بمعنى ان الصحة عبارة عما
يسقط معه القضاء الثابت له في الشريعة الزاما ويحتمل ان تكون الصورة بحالها الا انه يكون المراد من القضاء
قضاء المندوب فيحتمل ان يكون الصورة بحالها الا ان يكون المراد من اسقاط القضاء اسقاط سنخ
مطلوبية القضاء الاعم من الوجوب والندب ويحتمل ان يكون الصورة بحالها الا ان يكون المراد من اسقاط
القضاء اسقاط القضاء الثابت في الشريعة اما ندبا واما واجبا اعني اسقاط احدهما على سبيل الكلي ويحتمل
ان يكون المراد به ما من شانه ان يسقط القضاء لو فرض له قضاء يعني كون الصحة عبارة عما يكون من شانه
اسقاط القضاء لو فرض له القضاء وبعبارة اخرى كون قولهم ما اسقط القضاء كناية عن عدم الاخلال
بالمامور به لا ظاهرا ولا واقعا بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا ان كان الاول
فيرد عليهم انتقاض تعريفهم الصحة والفساد بفاسدة العيدين فانه يلزم حينئذ دخلت في الصحيح وخارج
عن الفاسد وان كان الثاني فيرد عليهم النقض بان تاخذ الصحيح وفاسدة العيد وان كان الثالث
فيرد عليهم النقض بالفريضة الصحيحة وفاسدة العيد وان كان الرابع فيرد عليهم النقض بصلوة العيد
صحيحة كانت او فاسدة وان كان الخامس فيرد عليهم النقض بصلوة العيد صحيحة كانت او فاسدة
وان كان السادس فلا باس عليهم بل صرح بعض العلماء كالفاضل القمي واستاذنا الشريف ره بان
مرادهم من اسقاط القضاء انما هو ما كان من شانه ذلك والحاصل ان المراد من قولهم ما اسقط القضاء
هو ما اسقط القضاء ان فرض له القضاء فلا يرد النقض على عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان
اريد بما اسقط ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء ولا غير ذلك مما ذكرنا
من المحتملات المتقدمة ثم ان السيد الاستاد اعلى الله مقامه عمم الخلاف بينهم في معنى الصحة والفساد في العبادات فاعلم

انهم ذكروا لهذا الخلاف ثمرة هي انه لو نذر احد ان يعطي درهما لمن صلى صلوة صحيحة فاعطى لمن صلى مع
الطهارة المستصحبة وظهر عند الناذر والمعطي كونه في الواقع فاقدا لها فبرئ ذمته على القول
الاول لانه موافق للشريعة وشرطا بقدر الامتثال بما امر به الشارع في حالة عدم علم المصلي بكونه فاقدا للطهارة
الواقع ولا يبرئ على القول الثاني لانه غير مسقط للقضاء لانه لو علم به بعد الصلوة يجب القضاء و
اما ما يقال من انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر الظاهري على الامر بالصلوة المستصحب
الطهارة وبعبارة اخرى بالنسبة الى الحكم الظاهري دون الذي لا يسقط به القضاء انما هو الصلوة مع
اليقين بالطهارة وبعبارة اوضح بالنسبة الى التكليف الواقعي فيمكن دفعه بان المراد اسقاط
القضاء بالنسبة الى التكليف المحتمل دفعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض آخر بحسب التمكن و
العجز واما مع الطهارة ويقينها فلا يؤتون في وجه صلوة الظهر بحسب النوع وقد اجيب عنه
ايضا بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت
القضاء لهذه الواقعة بفقد الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة
ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين اقول هذه الثمرة ليست بثمرة نظرا الى ان الصحة الواقعية في كلام
الناذر لا تخلو اما ان يكون ذكرها بطريق الاطلاق كان يقول نذر علي ان اعطي من صلى صلوة صحيحة درهما
او بطريق العموم كان يقول نذر علي ان اعطي درهما لمن صلى صلوة صحيحة اي صحة كانت و
اما ان يكون مقرونة بقرينة تدل على ارادة المعنى عند المتكلمين او ارادة المعنى عند الفقهاء او ارادة
احدهما بطريق الكلي ان كان الاول فلا فرق بين المذهبين اذ الصحة وان كانت عند المتكلمين اعم من
الموافقة للامر الواقعي الا ان المتبادر من قوله من صلى صلوة صحيحة هو الموافقة للامر الواقعية فلا يبرئ و
ان كان الثاني فكذلك ايضا فان هذا الفرد يكون من اخفى الافراد فلا يشمله العام ولا يندرج تحت
حكمه كما هو مذهبنا في كل العمومات على ما سيأتي وان كان الثالث فبرئ ذمته على المذهبين و
ان كان الرابع فذمته لا تبرأ عليهما وان كان الخامس فبرئ ذمته ايضا كما كان مرجع هذا الى
احتمال الثالث ثم نظير الثمرة في مواضع آخر نحو توهم ان النهي يدل على الفساد والفاظ العبادات
اسامي للصحيحة حيث علم معاني الصحة والفساد في صورة تجردها عن القرينة اذا عرفت هذا
فينبغي التنبيه على امور الاول ان النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في معنى الصحة والفساد هل هو
من حيث بيان اصطلاحهم او من حيث بيان اصطلاح العرف او من اجل شيء آخر فيها احتمالات منها
ان يكون النزاع بحسب اصطلاحهم بمعنى ان المتكلمين اصطلحوا الصحة والفساد بموافقة الامر وعدمها
والفقهاء باسقاط القضاء وعدمه فحينئذ هذا منشأ الخلاف وثانيها ان يكون بحسب بيان اصطلاح
العلماء بمعنى انهم يقولون بان العلماء اصطلحوا الصحة والفساد لاسقاط القضاء وعدمه وانهم يقولون
بانهم اصطلحوا لموافقة الامر وعدمها وثالثها ان يكون النزاع ظاهرا بمعنى ان المتكلمين بينوا
اصطلاحهم والفقهاء بينوا اصطلاح العلماء او بالعكس ورابعها ان يكون مرجعه الى النزاع
في معنى ترتب الاثر في العبادات بمعنى ان بعد اتفاقهم على ان معنى الصحة في العبادات ترتب الاثر عليها
ومعنى الفساد فيها ما يقابلها اختلفوا في حصول ترتب الاثر فقال المتكلمون بانه يحصل بموافقة الامر و



لعدم مهارة في الفقه

بعدها وقال الفقهاء انه يحصل باسقاط القضاء والا فلا وخامسها ان يكون مرجع النزاع الى المسئلة
الحسن والقبح بمعنى ان الفقهاء لما كان مذهبهم في تلك المسئلة على انهما ذاتيين او على انهما بالوجوه والاعتبارات
ولكن لا يكفي بالنسبة الى العلم والجهل او على انهما ذاتيين في بعض الموارد وبالوجوه والاعتبارات في
بعض آخر ولكن ايضا لا مطلقا حتى بالنسبة الى العلم والجهل فقالوا لما انه يمكن ان يكون الفعل موافقا للامر
الظاهري وغير مسقط للقضاء فلا يترتب الاثر واما المتكلمين لما كان مذهبهم في تلك المسئلة على
انهما بالوجوه والاعتبارات حتى بالعلم والجهل فقالوا ان كلما كان موافقا للامر فهو مسقط للقضاء ايضا
فلو ورد امر من الشارع على الاتيان بالفعل ثانيا كقوله ثم اقض ما فات كما فات فهو امر مستقل وليس تداركا
الا المنافيات من الحكم المنزل عليه ثم وسادسها ان يكون مرادهم بموافقة الامر هو الكناية عن اشتراط
قصد القربة في العبادات لان الامتثال عندهم لا يتحقق الا بذلك وباسقاط القضاء هو الكناية عن عدم
اشتراطه فيها لان الامر عندهم يسقط من غير ذلك ايضا وسابعها ان يكون مرادهم بموافقة الامر عليها
ان الصحة والفساد عبارتان عن المقبولية وعدمها وباسقاط وعدمه ما يكون اخص منها والحصر في ذلك
من الاحتمالات التي لا طائل لذكرها ولكن لا ايضا فالخالي عن الامتثال فانه لا سبيل الى الاول لعدم ثبوت
الاصطلاح للمتكلمين فيها مع انه ليس من شأنهم النزاع في الالفاظ غالبا ولا الى الثاني فان بيان الاصطلاح
المتكلمين بحسب كلماتهم في الاغلب في بيان الكلام المعاني لا في بيان الاصطلاح ولا الى الثالث ايضا
المعروف في الاول ولا الى الرابع ايضا فان الظاهر من كلماتهم ان النزاع هنا من حيث معنيهما لا في ترتب
الاثر مع انه لم يصرح احد بان النزاع في ترتب الاثر ولا الى الخامس ايضا لبعد اشتهار المتكلمين طبقة بعد
طبقة ليس مذهبكم على ذلك بل الفقهاء ايضا كذلك ولا الى السادس ايضا لان الفقهاء لم يبينا لهم
الا القول باشتراطه مع ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر كلماتهم بحيث لا يعكره العاري عن الفن فضلا عن
العالم بفن المعاني والبيان والبديع فيتعين السابع بعد نفي الستة وهو الاقوى وان كان في الثاني
ايضا الظهور ومثل وعلى كل حال المختار في المسئلة انهم ان ارادوا بيان الاصطلاح فلا مشاحة فيه وان
ارادوا بيان معناهما اللغوي والعرفي العام او الخاص فالحق مع الفقهاء وذلك لوجوه ثلثة احدها
التبادر فان المتبادر من الصحة والفساد في العبادة ليس الا موافقة الامر الواقعي وعدمها بحيث يصير
موجبا لاسقاط القضاء وعدمه وثانيها صحة سلب الصحة عرفا عن الصلوة المستصحب الطهارة بعد
انكشاف عدم الطهارة وظهور الخلل فيها وثالثها ان الامر لو كان كما ذكرنا من المطلوب لزم الاشتراك
المخالف للاصل كما سنذكره انشاء الله هذا كله كان على مذاق الاستاد دام ظله وفي جميعه نظر يظهر بعد ملاحظة
مسئلة الاجزاء نعم يبقى ههنا اشكال وهو ان النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في معنى الصحة لغو لانه قد
ثبت بعنوان العلماء ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء الامور الواقعية او المعتقدة فان كل من قال بالاول
يلزمه القول بمقالة الفقهاء وكل من قال بالثاني يلزمه القول بمقالة المتكلمين ويمكن دفعه بان نزاعهم في تلك
المسئلة انما هو فيما ورد لفظ الصحة وذكرهم ذلك هنا يكون لما قلناه وبعبارة اخرى نظرهم في تلك المسئلة
الى الفاظ الاوامر والنواهي وكاشف ذلك ذكرهم ذلك هنا فالى ان الاجوبة كثيرة لا يطيل الكلام بذكرها
الثاني انك بعد ما عرفت ان الصحة عند الفقهاء عبارة من عدم الاخلال في المأمور به لا ظاهرا ولا واقعا فلعل

يحكم عندهم بصحة الصلوة المستصحب للطهارة فى انكشاف خلافها اولا فيه اشكال اذ لا يتبع على مذهبهم اما من
القول باختلاف وصف الفعل باعتبار الفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيتصف فى آن دون آن وانما
من القول بانه مراعى فلا شك بالصحة منها حتى بالطهارة الا اذا حصل اليقين بها وانما من القول بانه صحيح
تنجيزا ويحكم عليه بالصحة الان بكشف الفساد فيحكم بالفساد فى اول الامر وكلاهم فى غاية حرز جرد
لعل مرادهم لان الاول يلزمه القول بتبدل الصحة بالعلم والجهل وما هذا الا القول بان الحسن
والقبح ليسا من الوجوه والاعتبارات ولان الثانى ايضا يلزمه القول بالتوقف وعدم ترتب الحكم عند
عدم اليقين ادعاء ثبوت هذا القول يعنون ان العلم واليقين مما لا يرجى قلم ان يكتبه فى قرطاس ويحجى
الملاه الثالث فى تعريف مطلق الصحة بانها عبارة عن ترتب الاثر الشرعى ولا باس به
انه لا بد لنا من بيان المراد من الاثر الشرعى فى العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين من انه من افتقر الى
الى غير ذلك مما ذكرناه وسنذكره انشاء الله تعالى ان الصحة والفساد هل هما مشتركان لفظيان بين العبادة
والعبادة او مشتركان معنويان بينهما او حقيقة فى احدهما ومجاز فى الاخر او مجازان بلا حقيقة او التوقف
احتمالات منشاها ما تقرر من الخلاف فى انه لو استعمل لفظ فى معنيين فصاعدا ولم يعلم وضعه لشئ فهل
هو حقيقة فى الكل او حقيقة فى البعض ومجاز فى الاخر او مجاز فى الكل او التوقف حيث ذهب المرتضى
الى الاول وابن الجنى ومن تبعه الى الثالث والمشهور الى الثانى على ما نسب اليهم الاستاذ وبعض الاصحاب
الى الرابع ولكل وجه قررناه وقد تقرر ان لمثل هذا الاستعمال صور كثيرة يختلف حكم بعضها عن بعض
آخر وقد بسطنا الكلام فى ذكر صور المسئلة فى الرسالة المنفردة فى النهى عن العبادة والمعاملة فمن
اراد الاطلاع عليها فليراجع اليها فالمختار عندى هنا انهما مشتركان معنويان بين العبادة والمعاملة
لوجهين احدهما التبادر فان المتبادر منهما هو الموافقة للواقع والمخالفة له وبعبارة اخرى المتبادر
من الصحة ترتب الاثر الشرعى ومن الفساد عدمه والاخر انهما لو لم يكن موضوعا للقدر المشترك لزم تعدد الوضع
بالنسبة اليهما وهو منفى بالاصل وتقريره قد مر سابقا وقد اطلنا الكلام فيه فى الرسالة المذكورة على ان
فى بعض الموارد تقتضى ما ذكرناه اذا علمت هذا فاعلم ان اطلاق الصحة والفساد على كل واحد منهما يكون
على سبيل اطلاق الكلى على الفرد ثم ينبغى الكلام فى انهما منقولان عن معناهما اللغوى ام لا الاظهر الثانى
هو الثانى اذ الصحة لغة عبارة عما كان على حالة سواء كان ذلك من الاعيان او من الافعال وسواء كان من
مخترعات العباد او من مخترعات الشارع مثلا يقال هذا الفعل صحيح اذا كان على حالته المتعارفة والفساد
بمقابلها والعرف ايضا على طبق اللغة لوجهين احدهما التبادر فان المتبادر من قولهم صلوة صحيحة
انما هو كونها على الوجه المعتبر والاخر اصالة عدم النقل والمسئلة مما لا شك ولا ريب فى صدق الصحة
عند المتكلمين على موافقة الواقعى سواء كان واقعيا اختياريا او واقعيا اضطراريا وكذا لا شك
ولا اشكال فى صدق الصحة على الموافقة الظاهرية التى ثبتت من الشرع كالصلوة مع الظن بالطهارة
او مع عدم السورة اذا دل دليل شرعى على عدم وجوبها وكان ذلك الدليل من الظنون المخصوصة انما الاشكال
فى صدقها على الموافقة الظاهرية التى ثبت بحكم العقل كترك احد الاركان سهوا ولكن قال استادنا الشريف
ان المستفاد من كلماتهم خروج هذا القسم عن تحت الصحة وهو الاظهر نظرا الى ان الظاهر من موافقة الامر والشريعة

اتمام الوجه

انما هى الموافقة لما ثبت الشرع قبالا للعقل ثم قال ولكن لا ينفك عن التامل لمن تعمق فى الفكر واعمل
النظر فظهر ان مرادهم من الصحة هو الاعم منها نظرا الى صلاحية الاجزاء لان يساويهما فقد بان ان لا
اشكال فى صدق الصحة على موافقة الامر الواقعى الاختيارى عند الفقهاء كما لا اشكال فى عدم صدقها على
الموافقة الظاهرية انما الاشكال فى صدقها عندهم على الموافقة الواقعية الاضطرارية اذ الصحة عندهم عبارة عن
الموافقة الواقعية كيف ما كانت وكناية عن عدم الاختلال فلا شك فى صدقها الا انه يخالف لظاهر كلامهم من
انها عبارة عن اسقاط القضاء فان الامر الواقعى الاضطرارى قد يكون من شانه اسقاطه وقد لا يكون لكن يخرج من
تعريفهم قسم من الاضطرارى على فرض كون المراد ما من شانه وعلى فرض كون المراد هو الاختيارى خاصة
يخرج الاضطرارى برأسه كما لا يخفى ولكن الظاهر ان مرادهم من الموافقة الواقعية اعم منها ومن الاضطرارية
فتعريفهم اما منصرف الى الغالب او محمول على التسامح الشايع انه لا شك ولا اشكال فى صدق الصحة
على المسحات الثابتة بالعقل من مجرد لبس الاخر مع ان تعريفهم غير شامل لها اما المتكلمون فلعدم موافقة
الامر واما الفقهاء فلان الظاهر من اسقاط القضاء فى كلامهم انما هو السبب عن موافقة الامر وفيه انه محمول
على الغالب وعلى التسامح فى التعبير ففى الحقيقة معناها هو الموافقة الحقيقية دون الامر الشرعى
ان القضاء فى قولهم ما اسقط القضاء اما ان يكون المراد منه معناه اللغوى وهو مجرد الاتيان بالفعل
ولا تقدم عليه او الاصطلاحى وهو الاتيان به فى خارج الوقت فان كان الاول فيرد على التعريف النقض بجميع
غالب العبادات اذ ليس اثباتها فى الغالب موجبا لاسقاط الفعل ثانيا وان كان الثانى فيرد عليه
النقض بما سواها التى لم تثبت فيها الاعادة دون القضاء فانه يصدق عليها انها مسقطة للقضاء
مع انها ليست بصحيحة قطعا ولكن الامر فيه هين اما بحمله على التسامح فى التعبير او بحمله على ارادة
معنى الاعم من القضاء المصطلح الشامل للاعادة ايضا فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم
الوضوء بعد الصلوة فى الوقت بطريق اولى فما اسقط القضاء فى تعريفهم كناية عن عدم الاختلال بالمأمور
بحيث يجب فعله ثانيا لو ثبت فى الشريعة وجوب فعله ثانيا فان ثبت اما من جهة عدم حصول الامتثال
يجب الاعادة بحكم فى الوقت وفى خارجه ايضا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل
فى خارج الوقت ايضا وفى الوقت فقط ان لم نقل بكون القضاء تابعا له ولم يثبت امر جديد يوجب اتيانه فى خارجه
واما من جهة امر جديد ولو حصل الامتثال كما هو الظاهر الشيخ ان البطلان مرادف للفساد كما صرح به بعض
فضلاء العصر تبعا لصاحب القوانين حيث قال واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة
هو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوى
مثلا فانه مشروع مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثل
للباطل فى العبادات بالصلوة فى الدار المغصوبة والفاسد بصوم العيد ووجه ضعفه معلوم لا اشكال فيه
فى الاصطلاح كما لا يخفى واما المقدمة الثالثة ففى تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع من جهات
الجهة الاولى ان النزاع فى هذا الاصل هل يختص بما ورد فيه مقتضى الصحة او لا بل يعم
ومن فيه وبعبارة اخرى هل هو فى الترجيح او فى اصل الدلالة مظهر لفاضل القمى ره اختصاصه بالاول
لكون فيه فاسد الا صحة لمحل النزاع فى هذا الاصل بما نقل انتهى وضعفه بعد ما ورد عن الشارع اظهر

صحته ثم ورد النهي عن بعض افراده وخوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فمثل الامثلة الثلثة التي
ما القمار ونحوه للتلبس من محل النزاع في شيء اذ الكلام في دلالة النهي على الفساد وعدمه فيما
ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ويظهر عن بعض آخر جعل
مثال السيد الكاظمي ره انه في الاعم فالنزاع ح كالنزاع في دلالة الامر على الوجوب والفور والتكرار ولا
يخفى ان لكل واحد منهما جهة رجحان اما الثاني فهو تصريح بعض بان النهي لو دل على ذلك لدل عليه
سواء كان له معارض ام لا ولدلالة النهي عليه بالذات ولو قلنا به لا لشرط الفساد واما الاول فهو اختصاص
الثمرة بما ذكر وتصريح بعض بانه محل الكلام والنزاع وظهور قولهم هل ان النهي في العبادة هل يدل على الفساد
ام لا في ان الكلام في العبادة التي لولا النهي لكانت صحيحة لان العبادة لا تتحقق الا بعد ورود المقتضي للصحة
ولكن الانصاف ان النزاع في الاعم وما ذكر من الترجيح للقول الاول ضعيف فانه يمكن ان يقال ان تصريح البعض
معارض بالمثل وظهور العبارة فيما ذكر تم لان لفظ العبادة هنا متواطئ بالنسبة الى ما يكون بصورة العبادة
وما يكون في نفسه عبادة فتم بل وادعاء ظهور الفساد فيما ذكر ايضا تم واختصاص الثمرة بما ذكر لا يوجب اختصاص
محل النزاع بها كيف والعلماء قد تنازعوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا
مع ان ثمرة النزاع لا تترتب الا اذا كان احدهما مضيقا والاخر موسعا وهكذا في دلالة الامر على
الوجوب مع ان الثمرة هنا ايضا لا تترتب الا اذا كان مجردا عن القرينة مضافا الى ان انتفاء
ثمرة لا يوجب نفي غيرها اذ ثمرة النفي عليها [illegible] بل اشتهر في الالسن والافواه ان اثبات
الشيء لا يدل على نفي ما عداه وكيف توجب نفي غيرها وان الثمرة كثيرة منها ان القائل بالدلالة
عليه يحكم بالفساد اجتهادا ومن باب دلالة اللفظ بخلاف القائل بعدمها فانه يحكم به من باب
الاصل والفقاهة ومنها صورة التعارض كما لو دل دليل على صحة بعض افراد المنهي عنه فمن
قال بدلالة النهي على الفساد فعنده ح يقع التعارض بين الدليلين فلا بد له من الرجوع الى المرجحات
ومن قال بعدمها يلزم عليه الحكم بالصحة في البعض بالدليل الدال على الصحة لكونه اجتهاديا
واردا على الاصل الفقاهتي فتدبر وكيفما كان فمن تعميم النزاع في مقام الاستدلال بالنسبة الى
ما ورد له المقتضي للصحة وبالنسبة الى ما لم يرد فيه ذلك مع ان الظاهر من عنوانهم المسئلة ان
النزاع في الاعم لا في الاخص الجهة الثانية فان قلنا باختصاص النزاع بما ورد فيه
المقتضي للصحة كما ذهب اليه بعض فما الفرق بين مسئلتنا هذه ومسئلة اجتماع الامر والنهي
اعلم انه صرح بعض علماء عصرنا بانه قد يتوهم عدم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر
والنهي حيث ان معنى فساد المنهي عنه عدم كونه مأمورا به فيكون المفاد ان المنهي عنه هل يكون
مأمورا به ام لا وقد يفرق بينهما بان الكلام فيما نحن فيه في النهي ودلالته وهنا فيما يمكن و
بان الاول مبني على الامر العقلي والثاني على اللفظي وبان الكلام في الاول فيما كان النهي متعلقا بعنوان
غير عنوان العبادة لكنهما اجتمعا باختيار المكلف وبالثاني فيما وقع النهي على نفس العبادة و
الحاصل ان محل الكلام في الاول فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلق وفي الثاني فيما كان بينهما
عموم وخصوص من وجه وبان الحكم عليه في الاول كان شيئين الوجوب والتحريم او غيرهما وههنا





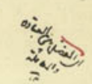
شيء واحد هو النهي ثم صرح ببطلان الكل قائلا وشيء منها لا يتم اما الاول فظاهر [illegible] واما
الثالث فلانهم فرعوا على هذه المسئلة بطلان صلوة المرأة جهرا مع سماع الاجنبي صوتها كما فعله [illegible] وكذا
غيرهما وليس هنا الا الامر بالصلوة والنهي عن اسماع الصوت للاجنبي وليس بينهما الا عموم وخصوص من وجه
وكذا بطلان الطهارة بالماء المغصوب وبطلان حج المرأة مندوبا مع عدم اذن الزوج وبين العموم والخصوص
المطلق فامثالها وايضا المثال المجمع عليه كامر عدم جواز اجتماع الامر والنهي وعلى هذا فلو رجح جانب النهي باحد
المرجحات يتفرع البطلان على هذه المسئلة قطعا واما الرابع فلان معنى الفساد عدم الوجوب فيرجع الى حكمين ايضا
والصواب ان يبنى الاول على اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة والثاني على اجتماع التحريم والصحة فيكون الفرق بينهما
كالفرق بين شيئين بينهما عموم من وجه لان الصحة في العبادات بمعنى موافقة الامر الراجع الى الوجوب و
الاستحباب وفي المعاملات بمعنى ترتب الاثر انتهى كلامه وفيه ان دعوى ظهور عدم تمامية الثاني ضعيف بل الظاهر
ان الفرق بينهما انما هو الثاني كما صرح به استادنا الشريف قائلا اعلم ان الفرق بينهما ظاهر فان النزاع في هذه
المسئلة انما هو في الدلالة اللفظية وفي تلك المسئلة في الدلالة العقلية اما الاول فلظهور العنوان فيه من
حيث الدلالة وذكر بعض اياه في مباحث الالفاظ منفردا من غير ذكره في ضمن مسئلة اجتماع الامر والنهي الى غير
ذلك من القرائن واما الثاني فلم تحصل منها على بعض تلك المسئلة من المسائل الكلامية ومنها
استدلال الطرفين من المجوزين والمانعين ومنها تعبير بعضهم في اول العنوان بان الحق امتناع توجه
الامر والنهي الى شيء واحد ومنها ذكر بعضهم تلك المسئلة في جملة الادلة العقلية كالسيد الكاظمي على ما
في بالي بعد العهد الى غير ذلك من الشواهد التي لم يبق بعد ملاحظتها شك وريب في اختصاص النزاع
في تلك المسئلة بالجواز العقلي لو كان واقعا في الحكم فظهر بما ذكرنا فساد اختصاص النزاع في تلك المسئلة
بالعام والخاص من وجه باتفاق والاجماع على وجوب الحمل في العام والخاص المطلقين ثم كون النزاع في
العموم المطلق من جهة الدلالة اللفظية في مسئلتنا هذه مما لا ريب فيه كما ان النزاع في العام من وجه
من جهة حكم العقل في تلك المسئلة مما لا يداينه الشبهة واختصاص كل واحد منهما بالعنوان [illegible] البطلان
ولم يكونوا احد ثم ان ما نقل عن بعض من ان الفرق بين المسئلتين بالعموم والخصوص المطلق وبالعموم من
وجه فهو غير معلوم الوجه بل التحقيق في الفرق بينهما هو ان يقال ان النزاع في تلك المسئلة اما ان يكون
في الامر والنهي المتعلقين بكليين [illegible] كصل ولا تغصب وحرك ولا تدان او بالكليين اللذين يكون النسبة
بينهما تباين جزئي خاصة او الاعم منه ومن العموم المطلق مطلقا سواء كان متعلق النهي هو الكلي كحرك ولا تدان
او الفرد كصل ولا تصل في الدار المغصوبة وعلى التقادير الثلثة اما ان يكون النزاع في مسئلتنا هذه في العام من
المطلق مطلقا سواء كان المتعلق هو الكلي او الفرد او في العام من المطلق الذي لا يتعلق الامر والنهي بكليين خاصة
كصل ولا تصل في الدار المغصوبة او في الاعم منه ومن العام من وجه فهذه صور تسعة تحصل من ضرب الثلثة
في مثلها وغيرها من الصور المحتملة ذكره خال عن الفائدة لكونه فاسدا بالبداهة [illegible] فاحدى من هذه الصور
المتصورة لا يخرج عن الثلث اما الصورة الاولى وهي ما يقتضي اختصاص النزاع في المسئلة الاولى بما يكون
المتعلقان بكليين مطلقا وفي المسئلة الثانية التي نحن بحث فيها بالعموم المطلق مع النسبة الى الاولى
ثانيا فالمثل وتصريح بعضهم باختصاص النزاع فيها بالعموم المطلق [illegible] بالعام من وجه [illegible]

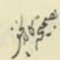
الى الثانية ايضا ثانيا في المثل بتصريح بعضهم باختصاص النزاع فيها بالعموم المطلق المنصرف الى الامكون
المتعلق للامر في مكلفين كحرك ولا اتلاف وبالنسبة الى كليهما فلا لزوم خلو الكتب الاصولية عن القسم
الخاص من العموم المطلق من حيث الدلالة العقلية وعن العموميين من وجه من حيث الدلالة اللفظية
وهو في غاية البعد واما الصورة الثانية وهي ما يقتضي اختصاص النزاع في الاولى بما ذكر في
الاولى وفي الثانية بالعموم المطلق على وجه لا يشمل ما يكون المتعلق في مكلفين فنافية لما ذكر في
الاولى بالنسبة الى الاولى وبالنسبة الى الثانية وان لم ينافه التصريح والمثل الا انها لا تدفع
الاستبعاد بل وتشتمل من حيث استلزامها الخلو عن القسم الخاص من العموم المطلق من حيث الدلالة
اللفظية ايضا كما لا يخفى واما الصورة الثالثة وهي ما يكون النزاع في الاولى بحالها المذكورة في
الاولى والثانية وفي الثانية على وجه يعم العموميين من وجه والعموم المطلق مطلقا فبالنسبة
الى الاولى منافية لما ذكر في الاولى وبالنسبة الى الثانية وان كانت موجهة لانتفاء الاستبعاد بالمرة
الا انها لا توجب انتفاء التنافي لثبوته بالنسبة الى التصريح والمثل كما لا يخفى واما الصورة الرابعة
وهي ما يكون النزاع في الاولى في العموميين من وجه خاصة وفي الثانية كالثانية المذكورة في الصورة الاولى
فبالنسبة الى الثانية توجب الاستبعاد وتنافي التصريح والمثل وبالنسبة الى الاولى توجب الاستبعاد خاصة
وبناؤه عليها ما تسالم المجوز ومن ان الامر يتعلق بكلي والنهي باخر كما خلف المتعلقات واما الصورة الخامسة
وهي ما يكون النزاع في الاولى بحالها المذكورة في الرابعة وفي الثانية كالثانية المذكورة في الثالثة فبالنسبة
الى الاولى يرد عليها ما يرد عليها وكذا بالنسبة الى الثانية ايضا يرد عليها ما يرد عليها واما الصورة السادسة
وهي ما يكون النزاع في الاولى بحالها المذكورة في الرابعة والخامسة وفي الثانية كالثانية المذكورة في
الثالثة فبالنسبة الى كل منهما يرد عليها ما يرد على كل منهما واما الصورة السابعة وهي ما يكون النزاع في
الاولى على وجه يعم العموم المطلق والعموميين من وجه وفي الثانية كالثانية المذكورة في الاولى والى فقرها بالنسبة
الى الثانية توجب الاستبعاد والتنافي من جهتين وبالنسبة الى الاولى من جهات كما لا يخفى فتدبر واما
الصورة الثامنة وهي ما يكون النزاع في الاولى بحالها المذكورة في السابعة وفي الثانية كالثانية
المذكورة في الثانية والخامسة فبالنسبة الى الاولى يرد عليها ما يرد عليها كما يرد عليها ما يرد عليها بالنسبة
الى الثانية ايضا كما لا يخفى واما الصورة التاسعة وهي ما يكون النزاع في الاولى بحالها المذكورة في الثامنة
والثامنة وفي الثانية كالثانية المذكورة في الثالثة والسادسة فبالنسبة الى كل منهما يرد عليها ما يرد
على كل منهما هذا ولكن الظاهر بعد الامعان ان النزاع انما هو في الاعم وذلك بذكرهم المثال ايضا في هذه
المسئلة بما اذا تعلق النهي بوصف خارج اتحد مع المامور به في الوجود كصل ولا تغصب وتصريح بعض متاخري
المتاخرين بخروج هذا القسم من محل النزاع عن مصرح لعدم معلومية الوجه والقول بلزوم لا [illegible] الى العموم
المطلق من جهة الدلالة العقلية لعدم كونه مذكورا في تلك المسئلة فاسد جدا فان عموم التعرض من باب
الظهور واشتراكهما من وجه في اصل الدلالة على مذهب المجوزين في الطريق واحد [illegible] مذهب المانعين
فبالاولوية القطعية وما نرى من تعرضهم العموميين من وجه في مسئلتنا هذه انما هو باختلاف فيهم العرف
بحسب الموارد وقوة الدلالة وعدم كونه على نهج واحد فلا يرد انه لا احتياج هنا ايضا الى ذكره من جهة الظهور

والاشتراك [illegible]

والاشتراك في الدلالة فتامل قال السيد الكاظمي ره هيهنا كلاما لا بد ذكره من الفائدة قال ره الفرق بين هذه المسئلة
والتي قبلها انا كنا نقول في الاصل هل يكون الشيء الواحد ولو بالاعتبار مطلوبا وغير مطلوبا تركه ونجيبا [illegible] هل
يجتمع الوجوب والتحريم على امر واحد بل هل يجتمع حكمان تكليفيان ونقول في هذه هل يدل تعلق النهي
بالعبادة ومعاملة في الشرعية على كونها غير مامور بها وبالمعاملات على كونها غير ممضاة حتى ترجع في الاول
الى الاول فان من منع من اجتماع الامر والنهي قال بفساد العبادة المنهي عنها ومن اجاز الاجتماع نفى الفساد
وفي الثاني الى انه هل يجتمع حكم تكليفي واخر وضعي فكان البحث في هذا اعم لو قصر هنا على الاطلاق
ليس الا وهيهنا تارة في اجتماع التكليفيين واخرى في اجتماع تكليفي ووضعي وقد يفرق بينهما بان الكلام
في الاولى انما هو في امر عقلي وهو ان الوجوب والحرمة هل يتنافيان مع اختلاف الجهتين لا سيما عند من يحملهما
بلفظ الامر والنهي لا وفي الثانية انما وقع في امر لفظي وهو ان لفظ النهي هل يدل على فساد المنهي عنه
ام لا سواء كان بين الوجوب والحرمة مع اختلاف الجهتين تناف ام لم يكن ومن ثم ذهب كثير ممن لا يجيز
اجتماع الامر والنهي الى عدم الدلالة على الفساد في العبادة لغيره ولما كان البحث في هاتين المسئلتين
متقاربا وكان الحكم في الاول كثيرا ما يؤخذ دليلا على الحكم في الثانية فانهم كثيرا ما يستدلون على
الفساد في العبادة بلزوم اجتماع الامر والنهي فتصرح كالسيد والشيخ ره على ذكر الثانية واخذ
[illegible] في معرض الاستدلال [illegible] ومن ذكرهما معا قدم الاولى لانها كالاصل والثانية كالفرع ثم منهم من
ذكرها في النواهي كالمصنف وصاحب المعالم نظرا الى ان البحث فيها في امر لفظي كالثانية انتهى كلامه اعلى
الله مقامه وكيف ما كان نحن نعمم النزاع في مسئلتنا هذه ايضا في مقام الاشتراك البحث ليشمل
العموميين من وجه والعموم المطلق بكلا قسميه فانتظر الجهة الثالثة في بيان ما يرد هيهنا
من اشكال ثم الذب عنه وهو ان العلماء قد ذكروا بحث المطلق والمقيد وان انهما من المثبتين او المنفيين
والمختلفين فاتفقوا على ان المطلق يحمل على المقيد بحيث لو اتى به احد [illegible] يوجب الامتثال ومع ذلك
ذكروا هذه المسئلة واختلفوا فيها على اقوال تبلغ الى الست وليس هذا الا التناقض الصريح و
التدافع العظمى فان القول بان النهي لا يقتضي الفساد مطلقا ينافي اتفاقهم على ذلك في تلك المسئلة اذ مقتضى
حمل المطلق على المقيد عدم صحة الصلوة الواقعة في الدار المغصوبة ومقتضى هذا القول عدم صحتها فالحاصل
ان اتفاقهم ثمة واختلافهم هيهنا لمسلم التناقض والتدافع ويمكن دفعه بوجوه منها ان النزاع هنا
في اصل الصغرى وهي دلالة النهي على الفساد وعدمها وفي تلك المسئلة من حيث الترجيح لا [illegible] الترجيح
بعد ثبوت الصغرى والدلالة وثبوت التعارض فالاتفاق المذكور انما هو من القائلين بالدلالة خاصة او منهم
ومن القائلين بعدمها لكن الثاني يقول على فرض ثبوت الدلالة كما لا يخفى ومنها ان الاتفاق كما عن المقابر
بعض ان بعضا منهم قال بالحمل بحسب الحكم [illegible] وضعا وتكليفا لاتيان المقيد ايضا كان العبادة فاسدة وهو من
قال بدلالة النهي على الفساد وبعضا اخر ايضا كذلك ان الاتفاق منه انما هو بالنسبة الى الحكم التكليفي وهو عدم
الرخصة خاصة نظرا الى انه مفاد النهي دون الاجزاء وهو من قال هنا بعدم دلالة عليه فلا تعارض
ح اصلا ولا تدافع بينهما اساسا ومنها ان العنوان في تلك المسئلة مخصوص بالمثبتين والمنفيين فقط
وغيرهما كالمختلفين ذكروه من باب الاستطراد لان محل ذكرهم كان هيهنا ومنها ان القائلين بعدم الدلالة

عقلا عن التناقض فاتفقوا او ذكروا الاتفاق في تلك المسئلة او غفلوا عن ذلك فقالوا بعدم دلالته
عليه وعدم تنبه العلماء على غفلتهم عن التناقض اللازم عليهم لعله ايضا كان من غفلتهم عنه ومنها
انهم اتفقوا في تلك المسئلة ولكن الحامل عند بعض من باب ثبوت الاجماع عليه وعند بعض آخر من باب
ما عرفته الاشتغال وعند بعض آخر من باب دلالة اللفظ فلا ينافي الخلاف هنا مع الوفاق هناك و
منها ان مدعي الاتفاق فيها اخطأ في دعواه لعدم ثبوت الاتفاق على ذلك ولكن في جميع الوجوه نظر
اما الاول فلكونه منافيا لما ذكروه في تلك المسئلة من الامور الموجبة لفهم التناقض والتعارض كما تعارف
الحكم اي المحكوم به وذلك في امثالهما مما لا يناسب ذكره الا في مقام اثبات الصغرى كما لا يخفى واما الثاني
فلكونه منافيا للظاهر مما ذكروه من لزوم حمل المطلق على المقيد اذ الظاهر منه وجوب الحمل لفهم التناقض
والتنافي بينهما وضعا وتكليفا فتدبر واما الثالث فلانهم قد بينوا اقسامها واحكامها من غير
اشارة الى هذه ولو واحد منهم الى الاستطراد فعدم الاشارة منهم يدل على انه ليس كذلك فانه لو
كان من باب الاستطراد ولم يشر اليه لكان في غاية البعد واما الرابع فلان الغفلة من الغافلين
بذلك في غاية البعد مع ان نسبتها الى العلماء ابعد كيف وانهم تنازعوا في الاعصار والامصار
فيما بين المسلمين ودونوها في كتبهم المحررة في الاصول والفروع ولم يتفطن منهم احد
على التناقض ما التنازع ونحن نتفطن بذلك مع قصور افهامنا وكثرة اشتغالنا بالامور بل هذا مما
يستحيي القلم ان يحرره والقرطاس ان يحمله والمداد ان يجري فيه واما الخامس فلكونه منافيا لما ذكروه
في تلك المسئلة من الامور الموجبة لفهم التناقض كما مر مضافا الى انه لو كان كذلك لذكره منهم احد فعدم ذكرهم ظاهر
على العدم واما السادس فلكونه بعيدا ايضا الا ان اختياره لرفع التناقض اقرب الى الصواب بعد لا بد
منه كما لا يخفى الجهة الرابعة في بيان ان ما بينا لك في السابق ان للعبادة معنيين
احدهما المعنى العام وهو ما يشترط في تحققه قصد القربة والآخر المعنى الخاص وهو المهيات
المخترعة وكذا المعاملات لها ان عمهما اخصهما واخصهما اعمهما فهل النزاع هنا في عامهما فقط
او في خاصهما كذلك او في عام العبادة وخاص المعاملة او بالعكس احتمالات لا يصح شيء منها الا
الثالث نظرا الى انه لو كان في الاول للزم التناقض والحكم بالصحة والفساد معا في مثل النكاح في
الوقت المحرم على مذهب من قال بانه يقتضي الفساد في الاول دون المعاملة ولو كان في الثاني يلزم
على هذا المذهب الحكم بالاستحباب والتحريم في مثل النكاح المذكور لانه لم ينكر ان النهي يدل على التحريم ولو كان في الرابع
يلزم على المفصل ايضا ثبات احدهما الحكم ببرآءة الذمة وحصول الامتثال لو نذر ان [illegible] وصلى في الحضر
مثلا وقت الغلاء [illegible] من الالتزام بعدم اجازة المالك نظرا الى ان ما يستفاد من النهي هو تحريم التصرف في
عين اجازة مع ان المفصل بين العبادة والمعاملة لم يقل بحصولها [illegible] بان النهي في العبادات
يدل على الفساد قال بعدم حصول البرآءة والامتثال هنا نظرا الى ان صحته موقوفة على الاجازة لا يقال هذا
الحكم لعله كان من باب الاجماع المحقق لانا نقول ليس هذا الا من باب عدم القول بالفصل بين هذا وسائر
العبادات وعينه الحكم بذلك من باب الاصل لا من باب عدم القول بالفصل فتأمل وثانيها الحكم بصحة العبادة
من حيث هي عبادة لو نذر ان يبيع شيئا من الثمر وقت الغلاء فباع وقت النداء في ذلك اليوم مع [illegible] البيت





بصحته كلا يعين فتدبر وثانيها الحكم باجتماع الاستحباب مع التحريم في مثل النكاح المتقدم ذكره [illegible]
ليس كذلك الجهة الخامسة في بيان ان بعد ما بينا لك سابقا من ان لكل واحد من الصحة و
الفساد معنيين فهل النزاع هنا في معناهما المصطلح عليه بين الفقهاء او المتكلمين الحق انه لا ثمرة
لتشخيص محل النزاع بالنسبة الى الفساد اذ النهي على المذهبين يدل عليه وكلاهما للاعادة والقضاء
سواء كان المراد من الفساد فساد الواقعي والظاهري نعم ما يمكن ان يقع فيه الاشكال هو ان النزاع
في دلالة النهي على الفساد هل هو ان حصول العلم بورود النهي وظهوره او مطلقا سواء حصل العلم به او لا
ام لا يشترط في صحة المأمور به حتى علم النهي كما هو ظاهر كاشتراط الصلوة ان كان الاول لزمه القول
بصحة الصلوة في المكان المغصوب مع الجهل به وان كان الثاني يلزمه القول بفسادها لفقدان
شرطها ولا بد عليه من الاعادة في الوقت والقضاء في خارجها ولم نر منهم كلاما في هذا المقام الا ما نقل عن
بعض من الحكم بالصحة مستدلا بان المانع من الصحة انما هو النهي مع العلم بالغصبية واما مع عدمه فلا نهي
فتكون حينئذ صحيحة وفيه ان مبنى الحكم بالصحة ان كان عدم جواز الاجتماع بين الامر الظاهري والنهي الواقعي
فلا نهي حين عدم العلم فهو مسلم وان كان عدم دلالة النهي على الفساد لفظا فهو ممنوع اذ نفهم منه الشرطية مع
لا في صورة العلم فاعترف وانا لم نر من العلماء كلاما صريحا فان النزاع ان العلم بذلك او هو مطلق ولكن
الظاهر ان كل من قال بدلالته عليه فقال به مطلقا وكل من لم يقل بذلك لم يقل به مطلقا واما الصحة فثبت
عليها الثمرة بناء على القول بان النهي يدل على الصحة نظرا الى ان كل من قال بان المراد ها هنا هو ما
اصطلح عليه المتكلمون يلزمه القول بجواز الاعادة والقضاء لو دل الدليل عليهما لانتفاء المستفادة من
النهي وهي غير منافية للاعادة والقضاء وكل من قال بما قاله الفقهاء يلزمه القول بعدم الجواز لكون نهيا
منافيا للصحة الواقعية فلو دل الدليل عليهما فلا بد من الترجيح لكون الدليلين حينئذ متعارضين ولا
يخفى عليك ان تعيين النزاع في هذا المقام مبني على تعيينه في مسئلة الصحيحي والاعمي نظرا الى ان كل من قال
بان المراد بالصحة في تلك المسئلة ما اصطلح عليه الفقهاء يلزمه هنا ايضا كذلك وكل من قال بالعكس يلزمه
هنا ايضا كذلك وذلك لاتحاد الطريق وعدم الفرق بين المسلكين ويظهر من الشهيد الاستادة ميله في
تلك المسئلة الى الثاني حيث قال ان الفاظ القائلين بالوضع للصحيح اراد به من الصحيح ما [illegible] اسقط
القضاء وان كان في الغالب مثلا [illegible] فتأمل انتهى والحق هو الاول وان اطلق كلام العلماء في تلك المسئلة
وذلك لكونه متبادرا عند الاطلاق ولكون النزاع فيما اخترعه الشارع من المركبات الجعلية ولا ريب ان
ما اخترعه الشارع انما هو الاول ومجرد الموافقة الظاهرية ليس موجبا الا فقد الواقعية التي اخترعها
الشارع ولهذا صح سلب الصحة عرفا عن الصلوة التي كانت مع الطهارة المستصحبة بعد ظهور عدم كون
المحل متطهرا في الواقع فتأمل لانه لا يصح سلب الصحة عن الصلوة التي تكون مع الطهارة المستصحبة وهذا
كاشف عن كون المراد بالصحة في المقام هو ما اصطلح عليه المتكلمون وكون الصحة موضوعة للاعم من الظاهري
والواقعي لانا نقول اما اولا فبعد الانكشاف بفساد المستصحب صح سلب الصحة عرفا عن هذه الصلوة وهذا
كاشف عن كون المراد بالصحة هناك هو ما اصطلح عليه الفقهاء واما ثانيا فلانا لو سلمنا كون الصحة موضوعة
للاعم منهما ولكنها عند الاطلاق ينصرف الى ما اصطلح عليه الفقهاء لكونه فردا متبادرا فتأمل الجهة السادسة

الطهارة في م

٢١٢

في بيان انقسام المنهي عنه الى المنهي عنه لنفسه ولجزئه ولوصفه اللازم والمفارق

في بيان اقسام المنهي عنه اكلام ثم بيان ما هو الحق في محل البحث فنقول اعلم ان المنهي عنه سواء كان من العبادات او من المعاملات ينقسم الى اقسام سبعة نظرا الى ان كل واحد منهما اما ان يكون منهيا عنه لنفسه او لجزئه او لوصفه اللازم المسمى بوصفه الداخل وشرطه الداخل ايضا او لوصفه الخارج او لامر مفارق له متحد معه في الوجود او لامر مفارق غير متحد معه في الوجود وغير الاول ينقسم الى الاقسام المذكورة فيظهر ايضا حكمها بعد ملاحظة احكام اصل الاقسام ثم اعلم ان المراد بالمنهي عنه لنفسه على ما عرفه استادنا الشريف قده انما هو ان يتعلق النهي بنفس الطبيعة بحيث لو وجد كان ذلك قيدا للنهي عن التكليف دون المنهي عنه والمكلف به وبعبارة اخرى كان ذلك قيدا للهيئة دون المادة كصلوة الحائض وصومها والمسوح عند الحنفية انهم قالوا انها منهي عنها لوصفها واستدلوا عليه بان العقوبات الواردة في قوله لا تصل ايام اقرائك انما هي قيود للمادة دون الهيئة والا يلزم ان ادرجع العقل تحاقيه اولا في نحو زيد اعلم من عمرو في الطب عمرو اعلم منه في المنطق اذ المعنى ان العمرو اعلم من زيد مطلقا ومن جميع الجهات حين كونه مشتغلا بالمنطق والعكس بالعكس وبيان هذا التناقض ينشأ من الاطلاق وعموم الهيئة في نحو الوارد وبعدما عرفت كونها قيدا للمادة يصير المعنى قوله ان الصلوة الكائنة في حال الحيض منهي عنها واجيب عنه بوجوه منها ان الحيض من مشخصات الموضوع وهو الحائض دون المحمول حتى يكون ظرفا للصلوة المأمور بها فالمعنى ان الحائض لا صلوة لها وما ذكر في المثال من جعل القيود من متعلقات المادة ثم ومنها ان الحيض من قيود الحكم يعني ان تعلق النهي بها ايام القرء ومنها ان الحيض من قيود النسبة الحكمية يعني ان وقوع النهي عن الصلوة ايام القرء فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دام حائضا فليس معناه انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة هذا حاصل جواب المجيب ولكن التحقيق هو ان القيد قد يكون قيدا للموضوع قطعا كزيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في النحو وقد يكون بالعكس كزيد اعلم من عمرو عند اهل الكوفة وعمرو اعلم منه عند اهل الشام فان المستفاد من هذا المثال اعلمية كل واحد منهما من الاخر مطلقا عند كل واحد منهما ولا تناقض مع ابقاء افعل التفضيل على عمومه من جميع الجهات وقد يكون مشكوكا فيه كقوله لا تصل ايام اقرائك ولا تصل ايام الجنابة او الحدث او نحو ذلك فان القيود هنا لو كانت للمادة فلا تكليف للحائض والجنب والمحدث اصلا واما لو كانت للهيئة فيكون وجوب الصلوة بالنسبة الى الجنب والمحدث مطلقا ووجب عليهما تبديل الحال والوصف لها كما لا يخفى ويعتبر قيد المادة عن الهيئة لا يمكن الا فيما اذا كان القيد قسما من المادة كالذبح قسم من العلم فهو قيد للمادة قطعا نظرا الى ان غير هذا القسم قد يكون القيد غير قيد للهيئة وقد يكون قيد المادة وقد يكون مشكوكا فيه ولا اشكال في صورة الشك وفي انه هل لنا في هذه الصورة قاعدة يرجع اليها عند الشك ام لا الحق ان يحقق ذلك يبتنى على بيان الهيئة لو كان يرجع القيد فهل يكون منتفيا وجهها كون القيد قيدا للمادة او للهيئة او لهما معا او المتفوق احتمالات احدها ان يكون القيد قيدا لهما حقيقة على الاشتراك اللفظي او المعنوي وثانيها ان يكون قيدا للمادة حقيقة بحيث لو ثبت كونه قيدا للهيئة لكان مجازا او بالعكس وثالثها التفصيل في الموارد بان يقال انه حقيقة للمادة في بعض الموارد ومجاز في الاخر وكذا حقيقة للهيئة في بعض الموارد ومجاز

في الآخر والمعتمد عندي هو الاخير لان مرجع الحقيقة والمجاز الى العرف وهو يحكم من ان المستفاد من قوله لا تصل ايام اقرائك انما هو نفي التكليف وكون القيد قيدا للهيئة خاصة كان المستفاد من قول السيد لعبيده ايتو كل يوم بحنطة ثم قال لا تؤتوني ايام المرض انما هو نفي التكليف حال المرض والحاصل ان القيد لو كان من الاوصاف اللازمة التي هي تحت قدرة المكلف كالحيض ونحوه لكان المستفاد من النهي تعلقه بنفس الطبيعة قطعا واما لو لم يكن كذلك فربما يستفاد تعلقه بالهيئة كقوله لا تصل في السفر وربما يستفاد العكس كقوله لا تصل محدثا فان المقامات مختلفة ثم ان استادنا الشريف قده ذكر للمنهي عنه لنفسه ايضا تعريفات اخر احدها ان يكون النسبة بين ما ورد به المنهي عنه وبين ما ورد مطلقا لو وجد قبل النهي امر كصلوا ولا تصل ايام اقرائك لا يقال هذا منتقض بنحو صل ولا تصل ايام اقرائك لانا نقول ان مرادنا من العموم اعم من العموم الذي يثبت باللفظ او بغيره كالاجماع والاخبار ونحوها مما يدل على اشتراك التكليف وفيه انه يلزم دخول المنهي عنه لجزئه فيه كصل ولا تصل من غير ركوع وثانيها ان يكون النهي موجبا لسلب التكليف وبعبارة اخرى تعلق النهي بنفس التكليف والا ان تعلق النهي بالمكلف به الخاص كالنهي عن الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنه لغيره فالاتي بها ممتثل من حيث الطبيعة وان كان آثما من حيث مخالفة النهي لكون الاجتماع بين الامر والنهي هنا مسببا من المكلف دون الآمر والناهي والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو تعبد الحظر حال المكلف لا مطلق لو قلنا بالحصة النزاعية فالقائل مكلف بالصلوة والحائض منهي عنها واما لو قلنا بالحصة النزاعية حتى في النسبة الى ما لم يرد عنه مقتضى للتحريم فيتحقق المنهي عنه لنفسه من غير ملاحظة ذلك ايضا كالصلوة ثلثة ايام والنذر والقمار ونحوها هو بصورة العبادة والمعاملة واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل لها بعض بنكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ثم قال ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض قال الاستاد قده جعل هذه الامثلة من المنهي عنه لنفسها لا يخلو عن الاشكال نظرا الى ان المعاملة اما من العقود او من الايقاعات او من السياسات ولا ريب انها من القسم الاول وهو مركب من الايجاب والقبول فالنهي فيها ان تعلق بنفس الايجاب مع علم المشتري بالاوصاف فهي منهي عنها لجزئها وان تعلق بنفس الايجاب والقبول معا في صورة علمهما فهي ايضا كذلك هذا حاصل كلامه قده وفيه ان هذه الاوصاف من مشخصات الموضوع كما هو ظاهر عند من له ذوق سليم وطبع مستقيم ثم قال قده فالاولى في المثال طلاق الولي وفيه انه منهي عنه لوصفه نظرا الى انه يعوز له طلاق امرأة المولى عليه ثم قال قده فالاولى في المثال ذبح الذمي وطلاق السفيه والمرأة موكلة فالمنهي هو الطلاق الخاص ثم قال قده فالاولى في المثال ذبح الذمي وطلاق السفيه وغير الرشيد ولو بعد البلوغ اولا وهما فانه ليس من قيود المكلف به بل من مشخصات الموضوع نحو ان المنهي والسفيه وغير الرشيد منهي عن المذكورات كالحائض المنهي عن الصلوة وترد على من قال ان ذبح الذمي منهي عنه لوصفه بانا لسنا في مقام بيان مخالفة لفظ لا تذبح الذمي حتى يثبت ما ذكر بل في مقام تصويب المنهي عنه لوصفه فندب واما المنهي عنه لجزئه عبادة فمثل بكون النهي عنه لفقد الجزء كالنهي عن الصلوة الفاقدة للركوع وقد يكون بوجوده كلا تصل مع قرائة العزيمة او لا تقرأ العزيمة في الصلوة كبيرة كلا تقرأ السورة في الاخيرتين من الركعات بالجملة امثلة اقسام المنهي عنه لجزئه اذا كان عبادة

في المتن والحاشية

او في الاخيرة من الثلاث او لا تقرأ العزيمة في الصلوة لاشتمالها على آية السجدة او لا تركع او لا تجهر
من غير ستر او مع الستر الحرير او مع الحال الغضب ولا تقرأ الفاتحة في الظهرين جهرا او في العشاء بين الصبح
اخفاتا او لا تركع في الصلوة مع الكون في المكان المغصوب او لا تركع في الصلوة مع النظر الى الاجنبية
الى غير ذلك من الامثلة واما المعاملة المنهي عنها لجزئها فهي كبيع الغاصب مع جهل المشتري على
القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما المنهي عنه لشرطه عبادة فقد يكون
ايضا المقدمات شرطه كقوله لا تصل من غير طهارة وقد لا يكون كذلك كقوله لا تتوضأ بالماء المغصوب في
المضائق واما المعاملة المنهي عنها لشرطها كلا تستر الحرير في الصلوة او لا تصل مع ستر الحرير او لا تبع
بغير الحديد حال الاحتياج او لا تبع الملاقيح فان القدرة على التسليم شرط مال البيع وهو مفقود منه
واما المنهي عنه لوصفه اللازم فمثل ذلك تعجز بالجهر والاخفات في القراءة لانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن
منهما نهي عن الوصف اللازم وصوم يوم النحر فان كون الصوم في يوم النحر من الاوصاف اللازمة له
واما المنهي عنه لوصفه اللازم مع كونه معاملة فهو كبيع الحصاة وهو ان يقول البايع بعتك ثوبا من
هذه الاثواب المبيع او يقع عليه هذه الحصى اذا رميت فان النهي عن ذلك لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع
فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذمي ومن البيع المشتمل على الربوي وعن ان جعل صوم يوم النحر وذبح الذمي
من هذا الباب غير خال عن التامل اما الاول فلانه لو جعل من المنهي عنه لنفسه لكان اولى واما الثاني فلانه
فيه يحتمل ان يكون المراد بان الذبح بيد اهل الذمة منهي عنه وبعبارة اخرى ان نوع ذبح الذمي الذي لا يكون بطريق
الاسلام منهي عنه ويحتمل ان يكون المراد به ان الذبح الواقع في حال الذمة منهي عنه ويحتمل ان يكون المراد به
ان ذبيحة الذبح عن الذمي منهي عنه ولو كان بطريق اهل الاسلام ولا رتبة كما يحتمل ان يكون منهيا عنه لوصفه
اللازم كذا يحتمل ان يكون ايضا منهيا عنه لنفسه فلا يتجه من ملاحظة الدليل على النهي حتى يظهر المراد واما المنهي عنه
لوصفه الخارج فهو كقوله لا تصل في الدار المغصوبة فان الكون في الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلوة
والظاهر ان قوله لا تصل متكشفا ايضا كذلك اذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع
وجودا او عدما واما المنهي عنه لشيء مفارق قد اتحد معه في الوجود كصل ولا تغصب والنهي عن الكلام مع الاجنبية
واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو
لتفويت الجمعة فلا جزء من القسم الاول فتم واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي
عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او حال البيع وكالنهي عن التكلم معها حال البيع على هذا القول وينبغي
التنبيه على امور الاول انه يمكن ان ماهية المصادر في تميز كل واحد من الاقسام المذكورة عن الاخر فاعلم
ان الذي يتعلق به النهي اما ان يكون مقوما للاصل باعتبار المعروض وموجبا لتغيرها وتبدل اسمها كالجهر
والاخفات او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون تعلق النهي به على وجه التقييد او على وجه الاستقلال
وعلى الاخير اما ان يكون المنهي عنه امرا مغايرا متحدا مع العبادة مثلا في الوجود او يكون غير متحد معها في
الوجود ان كان الاول فهو المسمى بالمنهي عنه لوصفه اللازم سواء كان تعلق النهي به على وجه التقييد
كلا تصل جهرا او على وجه الاستقلال كلا تجهر في الصلوة او لا تجهر بها وان كان الثاني فهو المسمى بالمنهي عنه لوصفه
الخارج سواء كان ذلك الوصف امرا مغايرا متحدا مع العبادة في الوجود كلا تصل في المكان المغصوب او غير متحد



معها في الوجود كلا تصل مع النظر الى الاجنبية وان كان الثالث فهو المسمى بالمنهي عنه لامر مفارق
متحد مع العبادة في الوجود سواء كانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه عموما مطلقا كصل ولا تغصب
في الصلوة او عموما من وجه كصل ولا تغصب وان كان الرابع فهو المسمى بالمنهي عنه لامر مفارق غير متحد معها
في الوجود سواء كانت النسبة ايضا عموما من وجه كصل ولا تنظر الى الاجنبية او عموما مطلقا كصل ولا
تنظر الى الاجنبية في الصلوة مثلا الثاني في بيان ان نزاع العلماء هنا هل هو في جميع الاقسام المتقدمة
او في بعضها فاعلم انه قد صرح بعض الاصحاب بان القسمين الاخيرين خارجان عن محل النزاع وذكرهما من باب
التمثيل والتطفل وصرح [illegible] ان النزاع فيهما ايضا جار لو كانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه عموما
مطلقا ان لم نقل بانه جار في العموم من وجه ايضا مصححا استنادا الى الشهيد كما بان القسم الاول خارج
عن محل النزاع اذا كان من العبادات ثم قال ره واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فان يظهر من بعض خروجها
من النزاع ايضا لكن لا دليل لنا عليه ثم استدل ره على خروج القسم الاول عنه اذا كان عبادة بان الفساد
فيها اتفاقي سواء قلنا بان النهي يدل على الفساد او قلنا بانه لا يدل عليه وسواء قلنا بان القضاء بامر جديد
وان الامر يفيد لتعدد المطلوب او قلنا بانه يحتاج الى امر جديد اما على القول بدلالته على الفساد فظ واما
على القول بعدم دلالته عليه فنحكم بفساده ايضا نظرا الى ان الحكم بالصحة فرع وجود المقتضي للصحة وهو في
القسم الاول منتف لانه اما الامر بطبيعة الصلوة في غير حال الحيض او في حالها او الامر بها لا بشرط شيء ان كان
الاول فغير مجد وان كان الثاني فيلزم اجتماع الامر والنهي المسبب عن الامر وكذا الثالث لكون الطبيعة باعتبار
الافراد واجتماع الامرين باطل بالاتفاق لكونه مستلزما للتكليف بالمحال واما على القول بان القضاء
بفرض جديد لا بالامر الاول فان الحكم بالفساد واضح لان المكلف به هو الطبيعة في غير حال الحيض نظرا الى
ان المقتضي للصحة في حال الحيض لا يتجه من احد الامور المذكورة وقد عرفت فيها فاما على القول بانه تابع للاداء
فالحكم بفساده ايضا يظهر من التقرير المتقدم الثالث ان المنهي عنه لنفسه على ما عرفوه عبارة عما يكون متعلق
النهي فيه هو نفس الطبيعة ولهذا التعريف احتمالان احدهما كون النهي سببا من القبح الثابت في نفس
الطبيعة كالقمار وامثاله بناء على احدية النزاع بالنسبة اليه وردوه بنفي مقتضى للصحة وعدمه وثانيهما كون
الداعي اليه وصف يوجب تعلق النهي بنفس الطبيعة كصلوة الحائض لو قلنا بانها منهي عنها لنفسها وعلى الاول يلزم
من الاول هذا تمام الاشكال فيه انما الاشكال في مرادهم لكن الاظهر هو الثاني اذ لو كان مرادهم هو الاول للزم ان
لا يوجد منهي عنه لنفسه اساسا بناء على كون النزاع فيما ورد فيه مقتضى الصحة ثم البحث ان قد اعترف في المنهي عنه
لنفسه ولوصفه هل هو بحسب المفهوم او المصداق الظاهر هو الثاني نظرا الى ان الاول لا ثمرة لها الا [illegible]
فقط وبعيد في الغاية انهم نازعوا في المفهوم فقال بعضهم بان المنهي عنه لنفسه عبارة عما كان في نفسه
وبعض آخر بانه [illegible] وعلى فرض الثاني اعني بكون النزاع في المصداق فهل هو في اصل وجود المنهي عنه
لنفسه في الخارج او في خصوص صلوة الحائض وصوم الظاهر هو الاخير فاعترض المحقق ان ما قال ابو حنيفة
من ان صلوة الحائض منهي عنها لوصفها اذ احتمالان ايضا احدهما انها منهي عنها لوصفها لكون هذا
مستفادا من قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وان كان لنا في الخارج دليل على انها منهي عنها لنفسها و
ثانيهما انها منهي عنها لوصفها لاستفادة ذلك من قوله دعي الصلوة الخ مضافا الى ان لنا في الخارج

برهان على طبق ما يستفاد من الخبر فرجع النزاع على الاول الى الامر اللفظي وليس على الثاني كذلك
لكن الظاهر ان توهم انما هو بالنسبة الى الثاني فتدبر السادس في بيان ان المراد من النهي هنا هل هو النهي
الاصلي او الاعم منه ومن النهي التبعي وعلى الاول فمحل النزاع في المنهي عنه النفسي كلا تزن او في الاعم منه
ومن التوصلي كلا تغسل ثوبك او لا تغسل ثوبك كذا وعلى التقديرين هل هو في النهي اللفظي او في
الاعم منه ومن اللبي الظاهر ان النزاع في الكل حتى في النهي التبعي نظرا الى ان العلماء بعد اختلافهم في ان
الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا اتفقوا على ان الثمرة بين القولين فساد الضد وعدمه
ولم ينكر احد من القائلين بالاقتضاء فساد الضد وكذا القائلين بعدم الاقتضاء عدم فساده فالاتفاق
في تلك المسئلة مع الخلاف هنا من القائلين بالاقتضاء والعدم في تلك المسئلة يكشف عن عدم الخلاف
في النهي التبعي والا للزم عليهم العقلاء عن التناقض وهو بعيد في الغاية لا يقال ان الظاهر من تعليلهم ان
النهي هنا هل يقتضي فساد المنهي عنه ام لا هو النهي الذي ثبت باللفظ لا بالدليل كالاجماع ونحوه لانا
نقول ان الظاهر منه وان كان كذلك الا ان العلماء لم يفرقوا بين اللفظ وغيره واما المقدمة الرابعة
ففي بيان ما يقتضيه الاصل في العبادات والمعاملات من الحكم بالحرمة والجواز والصحة والفساد
فاعلم ان كل واحد من العبادات والمعاملات على اقسام ثلثة لانه اما ان نقطع بجواز الاقدام عليه
بصحته واما ان نقطع بحرمة الاقدام عليه وبفساده واما ان نشك فيه لا اشكال في خروج الاولين عن
محل النزاع انما الاشكال في تحقيق ما هو الحق في الثالث خاصة وبيان الحق فيه يتوقف على ذكر مقامات
اما المقام الاول ففي بيان ما يقتضيه الاصل بالنسبة الى الحكم التكليفي في العبادات والمعاملات وبعبارة
اخرى هل يجوز لنا الاقدام على كل عبادة مشكوك فيها ومعاملة كذلك او لا بل يحرم ذلك او التفصيل فنقول
الحق ان الاصل هو الجواز بالنسبة الى المعاملات كما صرح به بعض الاصحاب نظرا الى ان عدم
جواز تكليفهم يثبت من الشرع والاصل عدمه لا يقال ان الجواز ايضا حكم من الاحكام يحتاج الى ثبوت
من الشرع والاصل عدمه لانا نقول مع ما يرد عليه من منع الصغرى على بعض الاقوال يرد عليه ايضا بان
الدليل موجود وهو قوله الناس مسلطون على اموالهم ولا يحل مال امرء مسلم الا من طيب نفسه ولان
ان الحرمة لا يجتمع مع الجواز لكونهما متضادين عند الاشعرية والمعتزلة بل عند الكل ولذا يدعي الاكثر
ان متعلق الامر غير متعلق النهي في الصلوة في الدار المغصوبة واما بالنسبة الى العبادات فالظاهر من
الفاضل القمي في بحث نسخ الوجوب ان الاصل فيها هو التحريم لكونها بدون الاذن تشريعا محرما و
اعترض عليه الاستاد دام ظله بان الحكم بالتحريم على وجه الاطلاق فاسد لان المشكوك فيه من العبادة على اقسام
منها ما يكون الشك مسببا من الشك في دخول مصداق المشكوك فيه تحت الاطلاق كما لو ورد مطلق
دال على وجوب صلوة اليومية واستحباب الوتيرة مثلا ووقع الشك في دخول الصلوة من غير السورة
والوتيرة في السفر تحت اطلاقهما ومنها ما يكون الشك مسببا من الدليل الغير المعتبر خاصة كقول
الفقيه والمفتي ونحوها على استحباب الغسلة مثلا ومنها ما يكون الشك مسببا من مجرد احتمال
كون المشكوك فيه محبوبا عند الشارع وداخلا في العبادة التي جاز الاتيان بها والاقدام عليها ان كان
كلامه في الاول فيلزم عليه ان يقتضي قوله ان الرجوع الشك في الشرطية والجزئية الى البرائة وجه قوله

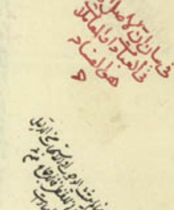
ان الاصل في العبادات المشكوك فيها الداخلة في المذكورين الى التحريم لكون الاقدام عليها تشريعا وان كان كلامه
في الثاني ففي تمسكه بانه تشريع تامل لان بعد البناء على ان قول الفقيه ونحوه ليس بحجة فالاصل هو البرائة فلا يأتي بالمشكوك
فيه حتى ادخال ما ليس من الدين في الدين ضعيف جدا نظرا الى ان الاصل وان كان مقتضاه ما ذكره الا ان
الدليل على خلافه موجود وهو حكم العقل القوة العاقلة حاكمة بجواز الاقدام على ما يحتمل كونه محبوبا
بالاتيان به عند العقل حسن من الاتيان بالمامور به وثانيها الشهرة العظيمة بين العلماء نقلا التي تقرب
من القطع بل عنها حكاية الاجماع وثالثها بناء ارباب العقول وسيرة اهل الشريعة المستمرة وادعى بعضهم الاجماع
المنقول وخامسها الاخبار الكثيرة البالغة الى حد التواتر او قريبة بالتواتر الدالة على جواز التسامح في
نحو المورد لا يقال ان مجرى ادلة التسامح انما هو فيما لا يحتمل فيه الحرمة وما نحن فيه ليس كذلك لاحتمال كونه
من قبيل ادخال ما ليس من الدين في الدين لو لم ندع القطع بذلك بعد ملاحظة ما يقتضيه اصالة البرائة
وقاعدتها لانا نقول احتمال الحرمة على ضربين احدهما احتمال الحرمة الذاتية من جهة ما سطر من التشريع
ونحوه ولا ضرر احتمالها العرضي بسبب الواسطة كاحتمال التشريع ونحوه وما لا يجري فيه ادلة
التسامح انما هو الاول خاصة مع انه لو لزم عدم جواز الشك بامثال التسامح لسلم جريان الاصل وهو
فاسد قطعا وان كان في الثالث فايضا غير جيد نظرا الى ان الشك اذا تعلق بان هذا الشيء هل
هو محبوب للشارع ام لا فاما ان يحتمل فيه التحريم الذاتي او لا يحتمل ذلك وعلى التقديرين اما ان
يكون الآتي بذلك الشيء مقصوده مصلحة غير المحبوبية كعدم صرفه في الاستراحة مثلا
مع احتمال المحبوبية ايضا او يكون مقصوده من الاتيان به محض احتمال كونه محبوبا او يكون مقصوده منه
مجرد كونه محبوبا واقعيا او ظاهريا فان كان الاولين فالاصل هو الجواز وعدم الحرمة وان كان الثالث فالاحتمال
فمقتضاه انما هو التحريم وكون الآتي به آثما ثم قال دام ظله اعلم ان الاصل على مذهب القائلين بالبرائة الا
هل التفصيل بين المقامات فيحكم باصالة الحرمة في صورة من القسم الاول وهو ما لو كان المقصود
الاتيان بالصلوة من غير سورة والوتيرة في السفر مع كونها مطلوبا واقعيا بل يحكم بذلك في كل
ادلة شرطيتها وجزئيتها ثم قلنا على ذلك ان بعد الاتيان بالصلوة من غير السورة مثلا يقع الشك في
بقاء الامر وارتفاعه والاصل يقتضي البقاء ومقتضى قاعدتنا المبرهنة من وجوب المقدمة
المذكور ان الصلوة من غير السورة موجبة لترك الصلوة المطلوبة مقدمتها وما يكون كذلك يحرم الاقدام
عليه وان لم يلزم الفساد لا يقال ان الحكم باصالة الحرمة هنا فاسد لان تقدم الاشتغال على البرائة فيما
لانا نقول قد رجحنا في مقامه انه لو شك في شرطية شيء او جزئيته فالاصل هو الشرطية والجزئية
وان الاتكال على البرائة ضعيف ويحكم ايضا باصالة الحرمة في صورة من القسم الثاني وهي
ما لو كان المقصود من الاتيان به انه محبوب واقعي واما مع قصد المحبوبية الظاهرية لو لم يحتمل الحرمة الذاتية
او مع قصد مصلحة غير المحبوبية واما لانه الاصل هو الجواز فيحكم باصالة الجواز اذا كان المقصود
مصلحة غير المحبوبية والمطلوبية الظاهرية ويحكم باصالة الحرمة في صورتين من القسم الثالث و
هما قصد المطلوبية الواقعية او الظاهرية انتهى كلامه وفيه مضافا الى ان الاظهر كون البرائة نقلها
على قاعدة الشغل كما سيظهر في محله ان كلام الفاضل المذكور فيما لم يكن مشروعيته ثابتة من العقل كان

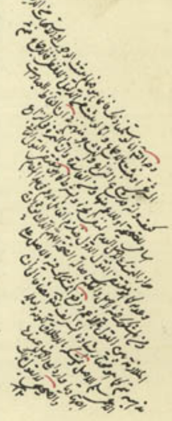
في بيان ان الاصل في اعمال المسلم الصحة

النقل فانا ما احد نعتقد كونه عبادة وتعبدية كما يظهر من كلامه ده وأما المقام الثاني ففي بيان ان الاصل في
الموضوعات التي كانت من العبادات او من المعاملات هل هو الصحة او الفساد وتعبادة
وصلوا اشتبه علينا ان ما صدر من العبادة او المعاملة اللتان يثبت الصحة في بعضها والفساد في بعض
آخر منها بين كون صدورهما من المسلم هل وقع على الوجه الصحيح او الفساد فهل الاصل هو الحكم بوقوعه على
الوجه الصحيح او الفاسد او التوقف وجوه ويتفرع ذلك يقتضي ان يقع الكلام فيه من جهتين
احدهما بالنسبة الى فعل الغير واخريهما بالنسبة الى فعل نفس الشخص اما الجهة الاولى فاعلم
انه اذا صدر من مسلم فعل من العبادات او المعاملات وحصل لنا الشك في صحته وترتب اثره فلا يخلو
اما ان يحصل لنا القطع بموافقة مذهبه لمذهبنا سواء كانت عن اجتهاد او عن تقليد كما لو حصل لنا
القطع بان مذهبه وجوب السورة في الصلوة مثلا ووجوب الاستعاذة عند الذبح او لم يكن العامل جاهلا
ولا غافلا وحصل لنا الشك في ان ما صدر عنه من الصلوة والذبح هل وقع على الوجه المعتبر حتى يحكم
بالصحة ام لا حتى يحكم بالفساد واما ان يحصل لنا القطع بالمخالفة لكن لا يخفى علينا ان عند القطع
بالمخالفة لو علم بان مذهبه على المذهب فلا توجد الثمرة عند الشك الا اذا قلنا بان المذهب
الاجماع عن بحرية عملنا فتم واما ان يحصل لنا الشك في الموافقة والمخالفة مع علمنا بعدم جهله بالمسئلة
واما ان يحصل لنا الشك فيها مع جهلنا بانه جاهل بالمسئلة او عالم بها فالشك في هذه الصورة من
الاحتمال احدهما احتمال الموافقة والمخالفة والاخر احتمال الجهل بالمسئلة وعلى التقادير يقتضي
الاصل الاولي هو الفساد نظرا الى ان قبل صدور الفعل لم يكن الاثر موجودا وبعده يقع الشك في
حدوثه ووجوده والاصل عدمه ولكن الاصل الثانوي الوارد على الاصل الاولي مقتضاه هو الحكم بالصحة
مطلقا ويدل عليه امور الاول انعقاد الاجماع من الخاصة والعامة فتوى وعملا على ان افعال المسلمين محمول
على الصحة الثاني سيرة المسلمين بل المليين جارية على الحكم بالصحة ولذا نرى ان بنائهم وسيرة
الشك في الفساد ليس على التفحص والبحث كما لا يخفى الثالث حكم القوة العاقلة فانها حاكمة بانه لو بنينا
العمل بالفساد في المشكوك فيه يلزم اختلال النظام والعسر والحرج المنفيين في الشريعة بالعقل و
النقل مضافا الى ان الشك لو كان ناشيا من الشك في سهو الفاعل او غفلته لدفعها الاصل واما
الجهة الثانية فاعلم انه لو صدر من احد فعل من عبادة او معاملة ووقع له الشك والترديد
بعده في انه هل وقع منه على الوجه الصحيح او الفاسد فالحق هو الحكم بالصحة نظرا الى ان الشك في
الفساد اما مسبب عن الشك باتيانه بالفعل على الوجه الغير المعتبر سهوا واما مسبب عن الشك في الاتيان به
على الوجه الغير المعتبر عمدا لاحتمال ذلك وكلا الاحتمالين فاسد اما الاول فلاصالة عدم السهو والغفلة
واما الثاني فلان الفاعل بعد علمه بفساد عمله لو كانت النية في البين وتحرم فالمرجع الى ملاحظة احوال الفاعل
ثم ملاحظة غلبة احوال النوع هذا مما لا اشكال فيه انما الاشكال فيما لو حصل الشك لاحد في ان ما اتى به
من العبادة او المعاملة هل كان على وجه التقليد وعلمه بالمسئلة حتى يحكم بالصحة او لم يكن كذلك حتى يحكم بالفساد
ولكن الاقوى ايضا ان مقتضى الاصل الاولي وان كان ايضا هو الحكم بالفساد الا انه خرج من القاعدة ايضا الدليل
على خلافه ولعل حكم صاحب الرياض في المحكي عنه بالصحة من باب الدليل الخارج واشكل من هذا من حيث

الحكم بالصحة ولـ

الحكم بالصحة والفساد ما لو اشتبه عليه المسائل المقلد فيها مع المسائل الغير المقلد فيها كما لا يخفى لكن شيخنا
الاستاد سلمه الله ادعى ان فعل المسلم محمول على الصحة بالاجماع سواء كان الشك بالنسبة الى فعل النفس او بالنسبة
الى فعل الغير ثم قال بل يدل على ذلك الضرورة والسيرة القطعية فان بناء الكل على صحة ما وقع من
الشخص من اعماله او معاملاته لو حصل له الشك بعد الوقوع والفراغ على انه يدل على ذلك الاخبار الدالة على
انه اذا خرجت من الشيء ثم دخلت في غيره وشككت في الاخر فشككت ليس بشيء مما يستفاد منه حكم العلماء بعدم
الاعادة في الوضوء اذا شككت في الاتيان بجزء سابق منه ودخلت في الاخر فانما هو بالنص الخاص والا فاتي
اطلاقاته لكن لزوم حمل ما وقع من المسلم على الصحة كما لا ينافيه ايضا ما ورد من لزوم اعادة المشكوك فيه
القراءة وغيرها من الاجزاء ما لم تدخل في جزء آخر مثل السورة او الركوع او التشهد مثلا لان ذلك في جملة
الاخبار تدل ايضا على ذلك لكن لو قلنا بانها تشمل صورة الشك في تحقق شيء فات محله والشك في صحته بعد
العلم بتحققه كما عليه فهم الاصحاب من الاخبار مع ان الحكم بالفساد يوجب العسر والحرج فعلى ذلك يحكم بصحة
تقليد من قلده ثم شك في كون تقليده على وجه الصحة وكذا يحكم بصحة عمل من شك في ان عمله السابق
كان على وجه التقليد ام لا وكذا يحكم بطهارة ثوبه وجسده وطهره او لا ثم بعد الفراغ يشك في بقاء النجاسة
وهكذا كلما وقع ثم شك بعد الدخول في غيره في وقوعه على وجه الصحة وعدمه وينبغي التنبيه على امور
الاول ان حمل الفعل الذي وقع على الصحة لا يثبت به الموضوع الخارجي بعينه فانا اذا توضأنا بما كان
في السابق نجسا او مضافا باعتقاد انه طاهر ومطلق ثم بعد الفراغ من الوضوء شككنا في انه باق
على نجاسته او اضافته ام صار طاهرا او مطلقا باصابة المطر مثلا فنحكم بصحة الوضوء لا بطهارة الماء
ونجاسة البدن والماء وكونه باقيا على صفته السابقة للاستصحاب خلافا لبعض الفقهاء فانه [illegible]
لا اشكال فيه انما الاشكال في انه هل يصح العبادات المشروطة بالوضوء بمثل هذا الوضوء ام لا الاظهر
الجواز لصحة هذا الوضوء شرعا الثاني ان ترتيب الافعال قد يكون شرعيا كصلوة الظهر بعد صلوة
العصر وقد يكون عاديا للشخص او لاهل العرف كالاستنجاء بعد البول وقد يكون عقليا كما في الاشواط
السبعة في الحج فان الثاني لا يتحقق عقلا الا بعد الاتيان بالاول كما ان الثالث وما بعده ايضا لا يتحقق
الا بعد تحقق ما قبله ثم لا يخفى ان المراد من الاخبار الدالة على انه اذا فرغت من شيء ودخلت في آخر
انما هو التجاوز عن محل المشكوك فيه لا الاتيان به حقيقة لان السؤال عن الشيء الذي شك في الاتيان
فالمراد من الجواب ما شك فيه من حيث الاتيان والعدم ومن حيث الصحة والعدم مع مضي محله فشك
ليس بشيء الثالث انه لا ريب في شمول الادلة الدالة على انك اذا شككت في شيء ودخلت في آخر
فشكك ليس بشيء للترتيبات الشرعية كاجزاء الصلوة والوضوء والغسل ونحوها من الترتيبات وما
ترى من لزوم الاعادة في بعض اجزاء العبادة فانما هو بالدليل الخاص كما مر سابقا الكلام فيه وانما الكلام
هل يحمل على الصحة فيما لو شك فيها بعد الدخول في غيرها في الترتيبات العرفية والعادية والعقلية
حتى يحكم بصحة الحج لو شك في اتيانه الشوط الاول بعد دخوله في الشوط الثاني [illegible] والثالث وهو جميع
الاستنجاء منه لو كان عادته الاستنجاء بعد البول لو دخل في الصلوة ام لا يحكم بذلك بل يستقر في محل
فعل المسلم على الصحة لو دخل في غيره في الامور التي لها الترتيب شرعا لا عقلا وعادة قال شيخنا الاستاد





الادلة باطلاقها تشمل الكل من الشبهات الشرعية والعادية والعرفية والعقلية وقد نظر الشيخ اما لو
قلنا بشمول تلك الادلة للعبادات نصا كما قال به الشيخ فهل الحمل على الصحة في العبادات يختص بصورة
كون المشكوك فيه من الشروط والاجزاء او من موانعها او من اجزائها او لا يختص بذلك بل يشمل صورة كون
المشكوك فيه شيئا مكملا للعبادة حتى يحكم بكونه مستظهر الوضوء وشك في كونه مع الوضوء وكان عادته
انه لا يتوضأ الا مع الوضوء الظاهر ان الادلة الدالة على ان المكلف يحمل فعله على الصحة لا يشمل الشرط الكامل
كما صرح به استادنا الشيخ وأما المقام الثالث ففي بيان ما يقتضيه الاصل الاولي في العبادات
والمعاملات من الحكم بالصحة والفساد اعلم ان الاصل الاولي فيهما هو الفساد مطلقا سواء كان الشك
في اصل الفعل كما لو شك في ان العقد عبادة ام لا والمعاملة ام لا او في كيفيته كما لو شك في ان الصلوة من
غير السورة صحيحة كما لو شك في ان النكاح … في حال الاختيار صحيح ام لا … في حال الاضطرار
… لانا على ان الاصل فيهما هو الفساد ان الصحة حكم من الاحكام الشرعية التي تتعلق ثبوتها
الى دليل والاصل عدمه لا يقال ان الفساد ايضا كذلك فلم يرد من الشرع دليل عليه لا يمكن الحكم به لاصالة عدم
الدليل لانا نقول يكفي في ثبوت الفساد عدم ثبوت الصحة وان كان هو ايضا من الاحكام نظرا الى انه كان متعينا
قبل الاتيان بالمشكوك فيه لاصل بقائه على ما كان مضافا الى ما ادعاه بعض من اتفاق جميع الاصحاب عليه كما
لا يخفى على من لاحظ طريقتهم وادنى تتبع كلماتهم وكذلك شاهد … الدليل في تعيين الصحة وحكمهم بالفساد
من غير دليل … بل لو قيل ان ذلك من مقتضيات العقول لا ينكر ولا يخفى ان اصالة الفساد في العبادة
المشكوك فيها اذا كان الشك في كيفيتها الا عدم ترتب الاثر عليها لكون استصحاب الامر واشتغال الذمة وحصول
القطع بالبراءة مقتضيا لذلك فان قلت ان المستصحب انما هو التكليف بالاقل او بالاكثر او بالامر النفس الامري
ان كان الاول فالتمسك بالاستصحاب فاسد لارتفاع التكليف قطعا بعد الاتيان بالاقل وان كان الثاني فاسد
فان الامر كان مشكوكا فيه وان كان الثالث فالمستصحب ايضا غير معلوم لعدم الدليل على انا مكلفون بالواقع
ونفس الامر كانا لو كان قلت هذا الكلام ضعيف من وجوه اما اولا فلان اشتراك الغائب مع الحاضر مما
مقطوع به حتى في الصورة التي لم يكن المكلف به معلوما بالتفصيل ايضا فعلى هذا نقول ان تكليف الحاضر
لعله كان اقل ولعله كان اكثر ولا ريب ان مقتضى الاصل وحصول القطع بالبراءة هو الاتيان بالاكثر
واما ثانيا فلانا لو سلمنا عدم الاشتراك في هذه الصورة فنقول يحتمل ان يكون المكلف به هو الامر النفس
الامري فبالاتيان بالاقل لم يحصل الامتثال ولا ريب انه اذا وقع الشك في بقاء التكليف و
ارتفاعه فالاصل البقاء واما ثالثا فلان التكليف بالاقل متيقن يحتمل ان يكون وجوبه مقدمة
ولا يحصل به الامتثال ويحتمل ان يكون وجوبه نفسيا فبالاتيان به حصل الامتثال وقد ذكرنا
انه لو وقع الشك في بقاء التكليف وارتفاعه فالاصل هو البقاء فتم لا يقال ان قاعدة التسامح
والشك يقتضيان … ما كان الشك في … العبادة لانا نقول نحن لا نعمل بهما في الماهيات
المخترعة والعبادات التوقيفية لاحتمال الحرمة الذاتية فيها مع قطع النظر عن الحرمة العرضية التي
من ادخال التشريع والبدعة والعجب من الفاضل القمي ره ومن تبعه حيث اطلقوا القول بان الاصل
في العبادات والمعاملات هو الفساد مع انهم حكموا باصالة البراءة عن الزائد اذا كان الشك في كيفية

العبادة بالنذر

العبادة كالشك في الجزئية والشرطية وليس هذا الا التناقض اللهم الا ان يقال ان مراده من اصالة
الفساد انما هي اذا كان الشك في شرعية العبادة لا في كيفيته فتم جدا فان قيل ان مقتضى اصالة
البراءة من الزائد هو الحكم بصحة المشكوك فيه قلنا ان المشكوك فيه على قسمين احدهما ما لم يرد من
الشرع دليل على صحته اصلا وشك في صحته … ما لم يرد من جانبه دليل عليها ولا شك في فساده
او جزئية شيء له ان كان الاول فالحكم بالفساد للاصل وان كان الثاني فمرجعه الى مسئلة اخرى ذكرناها في
… وسنذكرها اجمالا ايضا في تعداد الادلة العقلية وهي انه اذا شك في جزئية شيء
او شرطيته للعبادة واجبة كانت او مستحبة فهل الاصل عدمهما حتى يقوم من الخارج دليل على ثبوتهما للعبادة
او الاصل هو الحكم بهما حتى يقوم من الخارج دليل على عدمهما او التفصيل بين صور المسئلة كما هو المختار
واما المقام الرابع ففي بيان انه بعد ما عرفت ان الاصل الاولي في العبادات والمعاملات هو الفساد فهل
اصل ثانوي وارد على الاصل الاولي يقتضي الصحة في العبادات والمعاملات او في احديهما خاصة ام لا صرح
استادنا الشريف ره وفاقا لبعض آخر بالثاني قائلا الحق انه لا دليل يدل على انقلاب الاصل الاولي في العبادات
اذ قاعدة التسامح نحن لا نعمل بها في الماهيات المخترعة كالعبادات لاحتمال الحرمة الذاتية فيها مع قطع النظر عن
الحرمة الناشئة من البدعة ولا ريب ان ما يحتمل فيه الحرمة الذاتية لا يجري فيه قاعدة التسامح المذكورة في العبادات
لا يجري قاعدة التسامح اذا كانت من الماهيات المخترعة واما في المعاملات فانها ايضا لا دليل يدل على انقلاب
الاصل الاولي فيها وما تمسك به بعض من اصالة الصحة في المعاملات المشكوك فيها ضعيف لان … الى
الاصل ما خذ … اذ المأخذ ان كان فعل المسلم فهو كما ترى … فليس … الاحكام الشرعية بل
الدليل على الحكم هو فعل المعصوم وتقريره او الكتاب او السنة او العقل او الاجماع او بناء العقلاء
… على حجيته ما دل على حجية التقرير واما فعل المسلم فلا … من الادلة الشرعية … عند الشك
الموضوع الخارجي كالشك في صحة البيع الخاص مع العلم بوجود الفاسد ايضا فيحمل فعله على الصحة للادلة
المذكورة وهو خارج عما نحن فيه وان كان المأخذ هو الاصل الاولي فقد عرفت انه يقتضي الفساد
ان كان … والمؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك فلا دلالة لها على المدعى كما سيظهر نعم ان اراد
البعض من اصالة الصحة اصالة الجواز … ان يريد من الصحة الجواز فالمراد صحيح … سبب
التكلم به في مقام الشك في الصحة المقابل للفساد انتهى حاصل كلام الاستاد ره المحكي عن … الفقه
الاردبيلي في زبدة البيان والمحدث الكاشاني في الوافي والفاضل السبزواري في كفاية … ان
الاصل في المعاملات هو الصحة وهو الاظهر عند الاحقر نظرا الى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود
وجه الاستدلال به ان الامر يلزم الوفاء والابقاء على العهود المشروعة بين الاثنين لا يتحقق الا مع صحتها
دون الفساد ولذا تمسك هؤلاء المذكورين في اثبات اصالة الصحة بهذه الاية الشريفة واعترض على
المتمسكين بها لاثباتها بان التمسك بها لذلك ضعيف من وجوه الاول ان الاية لا تثبت الا صحة
المشكوك فيه من العقود خاصة والمراد اثبات الاعم منها ومن الايقاعات الثاني ان المتبادر منها
مطابقة انما هو لزوم الوفاء باعطاء الثمن واخذ المثمن مثلا واما صيرورة الثمن ملكا للبايع والمثمن
ملكا للمشتري فلا دلالة لها عليه … الثالث … اوفوا بالنذر على ان المنذور

بعد النذر ويصير ملكا للمنذور له بل المستفاد منه لزوم الوفاء به بحيث لو ادى تكليف خلافه لكان عاصيا الحاصل
مخالفة الامر لا لكون المنذور حراما الثالث ما ذكره صاحب الرياض على ما نقل عنه تبعا لغيره في مقام
ان البيع مشروط بالصيغة من انه نقل الاتفاق من العلماء انهم استدلوا على صحة العقود الخالية بقوله تعالى
اوفوا بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم ولا يخفى ما فيه من اشكال اما قوله تعالى اوفوا بالعقود فان بنى على
معناه اللغوي اي عقد ما وقع بأي نحو اخترعتم وتعاقدتم عليه ثم يجب الوفاء به ويصح شرعيا و
داخلا في دين الرسول وشرعا من شرعه من جهة وضبط وحصر مع انه لا يخفى عن جوازه ظاهرا يلزم
ان لا يكون المعاملات معقودها على النهج المقرر في الفقه والمسلم عند الفقهاء من اعتبارها شرعا في البيع
والصلح والصبر والاجارة وغيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة والمقررة المحررة المثبتة في كتب الفقه
بل يلزم عدم الانضباط شرعا في المعاملات اصلا ولسا وعدم الاختصار في كيفيته ونحو ذلك فان بنى على انه
خرج ما خرج بالاجماع او النص وبقي الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون لخروج الاكثر بل الكل
فخص الخارج في غاية القلة بل بمنزلة العدم وان بنى على ان المراد العقود المحققة الموجودة المتداولة
في ذلك الزمان تشكل الاستدلال لانه فرع ثبوت التداول والتعارف واما قوله المؤمنون عند شروطهم
والامر فيه اشكل وكذا صرح المحققون بانه محمول على الاستحباب وان بعضهم يستدلون به عقلا عند ا…
الفرض لنا بيد الكلام السابع ما ذكره صاحب الحدائق في كتاب البيع وهو ان ما الاستناد الى عموم ادلة الوفاء
بالعقد فانه لا يخفى ان العقود منها ما هو صحيح ومنها ما هو باطل ومن الظاهر ان وجوب الوفاء انما يترتب
على العقد الصحيح ومع فلابد اولا من النظر الى العقد صحة وبطلانا ليتمكن ترتيب وجوب الوفاء عليه
فالاستناد الى هذا الاستدلال بهذا العموم قبل النظر في العقد كما ذكرنا مجازفة ظاهرة الخامس مسألة مضى ذكره
من المفسرين الى ان المراد بالامر غير ما هو الاستدلال بها على صحة من المعاملات المشكوك فيها كما في مجمع البيان
خاطب الله سبحانه وتعالى المؤمنين فقال يا ايها الذين امنوا وتقديره يا ايها المؤمنين هو اسم تكريم وتعظيم
اوفوا بالعقود اي بالعهود عن ابن عباس وجماعة من المفسرين ثم اختلفوا في هذه العقود على اقوال
احدها ان المراد بها العهود التي كانت اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا فيها على النصرة والموازرة و
المظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوءا وذلك هو معنى الحلف عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن
انس وقتادة والضحاك والسدي وثانيها انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان به
وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم عن ابن عباس في رواية اخرى ما احل وحرم وما حد في القرآن كله اي
فلا تتعدوا فيه ولا تنكثوا ويؤيده قوله الذين ينقضون عهد الله من بعد … الى قوله سوء الدار وثالثها
ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح
وعقد الحلف وعقد البيع وعقد العهد عن ابن زيد وزيد بن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله
سبحانه لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم من العمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا وما
جاء به عن ابن جريج وابي صالح واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي
اوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء
بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى وفي الصافي في العمى عن

الجواد ع ان رسول

الجواد ع ان رسول الله عقد لعلي بالخلافة في عشر مواطن ثم انزل الله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود
التي عقدتها عليكم لامير المؤمنين ع انتهى لا يقال ان الاخبار تعارض بعضها بعضا في بيان المراد فيبقى
الاية سليمة عن المعارض على انها من الآحاد بل لعلها كانت ضعيفة والاية قطعية مضافا الى تلقيها بالقبول من
الاصحاب واستدلالهم بها في المعاملات المشكوك فيها صحة وهذا ذكرناه اعترف به المحقق البهبهاني في … قائلا
بعد ذكره ان التمسك بالاية مشكل وبعد ما ذكره وجه الاشكال ومع هذا اشكال دفع المتيقن الاستدلال
بالاية لان المدار في تصحيح كثير من المعاملات عليها لانا نقول اولا ان قطعيتها معارضة بلزوم الاخلال الرجوع
وهو لزوم تخصيص الاكثر منها لو حملناها على ما هو مراد المستدلين بها وثانيا ان قطعيتها الصدور
لا ينافي ظنيتها الدلالة والظنون هو ما يظهر من الاخبار وبعد فقطعية الصدور على اشكال غير لا يوجب التقديم
كما لا يخفى واما عمل الاصحاب واستدلالهم بها فلا دليل لنا على حجيته بعد العلم بخطائهم في الفهم نعم يكون حجة
لو حصل منه الظن بحجية المدرك وهو لنا غير ثابت هنا لو لم ندع العكس بل مرجوحية تخصيص الاكثر ايضا
مؤيدة للاخبار الدالة على معهودية العقود وثالثا انا لو سلمنا عدم مرجوحية تخصيص الاكثر فلا نم
مرجوحية حمل العقود على العقود المعهودة فغاية الامر لنا وبين الاحتمالين من حيث الرجحان والمرجوحية
صحيح ايضا اساس الاجمال ومعه يسقط الاستدلال فان قيل ان هذه الاخبار لا تعارض ظاهر
ظاهر الاية فان العبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص المورد التي دلت عليها الاخبار قلنا ان المستفاد
من تلك الاخبار هو الاختصاص والتقييد كما لا يخفى على من له ذوق سليم وفهم مستقيم بعد ملاحظة سياق
ورود الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار ع السادس ان الخطاب في الاية مختص بالمؤمنين وتوجهه اليهم
لا الى غيرهم من الكفار والنساء الا على مذهب الشيخ من ان الاصل في نحو الخطاب هو شموله للكل وهو خلاف
التحقيق كما سيظهر لك في بحث خطاب المشافهة ان شاء الله فلا يمكن التمسك بها لاثبات صحة المشكوك فيه
الدليل من اختصاصها بالمدعي وعدم شموله لها كما لا يخفى السابع ان هذه الاية من الخطابات الشفاهية
وعلى التحقيق انها لا تشمل الا المخاطبين ومن حضر في مجلس الخطاب فقط وعلى الاختصاص لا يخفى اما ان
كلهم ممن صدر منهم العقد لا محالة اما قبل الخطاب او بعده او منهما معا واما ان كلهم ممن لا يصدر منه
العقد ابدا لا قبله ولا بعده واما ان يكون بعضهم من قبيل الاول وبعضهم من قبيل الثاني لا سبيل الا
الى الاول لبطلان الاخيرين اما بطلان الثاني فلان الامر بالوفاء اما تنجيزي او تعليقي ان
كان الاول فهو خلاف الاتفاق اذ يلزم حينئذ وجوب ايجاد العقد لاجل الوفاء به وان كان الثاني فهو قبيح
على الحكيم بعد علمه بعدم تحقق العقد منهم لا قبله ولا بعده ثم مضافا الى ان الكل كانوا ممن تحقق
منهم العقد ابدا في غاية البعد واما بطلان الثالث فلان الامر بالوفاء بالنسبة الى من لم يصدر منه العقد
ابدا اما تنجيزي او تعليقي الى آخر ما مر … فالاول وعليه فلا نسلم ان المراد بما يجب
الوفاء من العقود اما العقود الصادرة منهم قبل زمن الخطاب او الصادرة منهم بعده او الاعم منهما
او الممكن صدوره منهم وان لم يصدر منهم ابدا لا سبيل الى الاخير نظرا الى انه لو كان المراد منها هو العقود الممكنة
الاعم من الصادرة وغيرها لقلنا ان الامر بالوفاء بالنسبة الى الممكنة الغير الصادرة منهم ح اما ان يكون تنجيزيا
او تعليقيا والاول خلاف الاجماع كما مر والثاني قبيح على الحكيم مع علمه بعدم الصدور بل مطلق التعليق كله

فلا بد ان يكون المراد بها اما العقود الصادرة عنهم قبل زمن الخطاب او الصادرة عنهم بعده او الاعم منهما
وعلى التقادير لا يصح التمسك بها لاثبات المراد نظرا الى ان العقود الصادرة عنهم كنا نعلمها تفصيلا حتى
نحكم بصحتها كيف صحة المشكوك فيه ثم لو علمنا باندراج المشكوك فيه تحت العقود الصادرة عنهم لحكمنا
بصحته ولكنه غير ثابت جدا فالتمسك بها فاسد قطعا لكونها ح مجملة مضافا الى ما قال بان الاية [?]
من انه يحتمل ان يكون المراد بالعقود العقود التي صدرت من اولئك المؤمنين قبل نزول الاية الشريفة
وربما كان في لفظ الوفاء اشعار بذلك فانه ربما يفهم من قول زيد لعمرو اوف بعهدك ونحو ذلك سبق
العهد والوعد على زمن الامر بالوفاء ثم نقول هنا يسقط الاستدلال بالاية الشريفة لعدم معلومية تلك العقود
فلعلها مما قام الدليل على وجوب الوفاء بها بالخصوص فلا يجدي الحاق غيرها بها لعدم الدليل ح وهو واضح
لا يقال المراد بالعقود العقود التي تحقق بعد زمن الخطاب فيصح الاستدلال بالاية الشريفة
لانا نقول ح تشمل جميع ما يمكن ان يصدر منهم ومنه العقد المشكوك في صحته واذا ثبت صحته في اولئك
المؤمنين ثبت في حقنا لعدم القائل بالفصل بيننا وبينهم في الاحكام الشرعية ولهذا ادعى ان كل ما
ظهر من خطاب مختص بالحاضرين يثبت في حق الغائبين لانا نقول هذا ليس باولى من الاحتمال الثاني
بل هو اولى وذلك لانه لو حملت العقود على العقود المستقبلة لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بصورة
وقوعها والحكم بكون الوفاء واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة لظهور ان الوفاء بالعقد انما
يجب بعد تحققه لا مط والا لوجب تحصيله كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة وهو باطل جدا اذ من الظاهر
ان ذلك خلاف الاصل ولا يلزم على تقدير الحمل على العقود الماضية كما لا يخفى فيكون اولى لا يقال المراد
بالعقود العقود الماضية والاتية معا لانا نقول هذا خلاف الاصل لما ذكرنا مضافا الى انه يلزم ان
يكون الامر بالوفاء بالنسبة الى العقود الماضية مطلقا وبالنسبة الى العقود المستقبلة مشروطا فيلزم استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لان المتبادر من الامر الاطلاق وغيره خلاف المتبادر انتهى فان قلت
ان المراد من العقود انما هو العقود الممكنة ولا دليل على بطلان ما ذكرته من التعليق بالنسبة الى العالم
بالعواقب اذا حصلت منه الفائدة وهي هنا توطين المكلف وعزمه على الوفاء بكل عقد صدر عنه او امكن
صدوره منه قلت اولا ان ما ذكرته هنا ايضا يوجب زيادة مخالفة الاصل الموجب لاسقاط الاستدلال
بها فان كثرة الاحتمال موجب لكثرة الاجمال ولا دليل على التعيين كما لا يخفى وثانيا سلمنا ان المراد
من العقود انما هو العقود الممكنة التي انت تقول بها ولكنا نقول نحن لم نعلم ان المشكوك فيه ايضا
من العقود الممكنة التي يمكن صدورها عنهم حتى نحكم بصحته ام لا بل من غيرها حتى نحكم بما يقتضيه
الاصل نعم لو لم يكن الامر بالوفاء عالما بما يتحقق منهم من العقود ليكون الامر بالوفاء دليلا على صحة
جميع العقود اذ لو كان بعضها فاسدا مع احتمال ان يصدر عن المخاطبين يلزم الاغراء بالجهل والقبيح
وهو باطل جدا ولكن الامر بالوفاء هو الله سبحانه وتعالى وهو عالم بالماضي والمستقبل على حد واحد فلا يلزم
ذلك اذ يجوز للحكيم ان يعلق الحكم المختص ببعض افراد العام على اللفظ اذا كان عالما بان المخاطب لا يعتقد على
ما يخرج غيره الا ترى انه لو قال السيد لعبده اكرم هؤلاء الرجال وكان مقصوده اكرام طائفة منهم
ولم ينصب قرينة على تعيينهم كان ذلك الامر صحيحا اذا كان عالما بان المامور لا يعتقد الا على اكرام من هو مقصوده

كما لا يخفى بل المصلحة

كما لا يخفى بل المصلحة في بعض الموارد تقتضي ذلك لا يقال مجرد كثرة الاحتمال لا يوجب الاجمال بل
لا بد من الاخذ باظهر الاحتمالات حيثما يوجد الاظهر كما حقق في مقامه وهو هنا موجود نظرا الى
ان العقود حقيقة في العموم واختصاصها بالصادرة وخروج الممكنة الغير الصادرة عنها تخصيص
بلا دليل لعمومها بالنسبة الى الصادرة وغيرها كما لا يخفى لانا نقول سلمنا ذلك ولكن حجية نحو
هذه الظواهر اول الدعوى نظرا الى ان الظهور على ضربين احدهما ما لو اريد خلافه من اللفظ
دون نصب قرينة يلزم الاغراء بالجهل ويقع المكلف في خلاف المقصود وثانيهما ما لو اريد خلافه
منه من غير نصب قرينة لم يلزم ذلك ولم يقع المكلف في خلافه وما نحن فيه لعله كان من هذا القسم نظرا
الى انه تع لما كان عالما بعدم صدور العقد الفاسد منهم فامرهم بالوفاء وكان مراده من العقود عقود الصادرة
عنهم لا كل ما امكن صدوره عنهم وان كان الظاهر من اللفظ هو العموم ولم يكن قرينة على الاختصاص وخلاف
ظاهر اللفظ لا [?] السيد لو كان لعبده اكرم اولادي وكان مقصوده اكرام طائفة منهم ولم ينصب
قرينة على تعيينهم كان ذلك الامر صحيحا اذا كان عالما بان المامور لا يعتقد الا على اكرام من هو مقصوده وان
فهم المخاطب بالعكس لم يكن ذلك قبيحا فوجوب حمل الاية ح على ظاهرها اما من باب الاجماع وانعقاده على حجية
ظواهر الكتاب واما من باب حكم العقل وقبح ارادة خلاف الظاهر من غير نصب قرينة واما من باب قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ان كان الاول فلا اجماع ثم [?] ولم يثبت في مثل ذلك النوع
من الظواهر التي لم يقع المكلف في خلاف المطلوب والمقصود لو اريد خلافها وان كان الثاني فهو ايضا ثم في
نحو الظواهر كما هو ايضا من الظواهر وان كان الثالث فهو ايضا دليل على المطلوب لا يقال ارادة خلاف
اللفظ هنا وان لم يكن موجبا لوقوع المخاطب في خلاف المقصود الا انها موجبة لوقوع المكلف في خلاف المقصود
بالنسبة الى الغائبين والمعدومين المشاركين مع الحاضرين في التكليف فان سبيلهم بحسب التكليف سبيل
المخاطبين بحسب ما فهموه من اللفظ كما بيننا في محله لانا نقول لا نسلم ذلك لو لم يكن لظهور الاية معارض اقوى
منه عند العرف وغير المخاطبين وهو هنا موجود نظرا الى ان العقود لو حملت على العموم للزم التقييد بالنسبة
الى العقود الممكنة الغير الصادرة وتصير لزوم الوفاء ح بالنسبة اليها مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة
لظهور ان الوفاء بالعقد انما يجب بعد تحققه لا مط والا لوجب تحصيله كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة وهو
باطل جدا اذ من الظاهر ان ذلك خلاف الاصل كما ذكرنا وثانيا سلمنا انه لا يجوز لهم العمل بالعمومات قبل الفحص
وبعد الفحص وملاحظتهم الاخبار والاقوال يكشف لهم ان الاية ظاهرها ليس بمراد فح لا يلزم عليهم الاغراء
بالجهل ولا يلزم ايضا على الحكيم قبح لعلمه بذلك كما لا يخفى الثالث ان العقد حقيقة في نحو عقد الحبل
واشباهه ويعبر بالفارسية كره زدن وهو هنا ليس بمراد جزما فلا بد من حمله على المعنى المجازي لئلا يلزم اللغو في
كلامه سبحانه وعليه فان كان معنى المجازي متحدا فهو المتعين في حمل اللفظ عليه وان كان متعددا فان كان في
البين اقرب عرفي فيحمل اللفظ عليه ح لان الاقربية العرفية قرينة يتعين بها المراد وان كانت كل المجازات في مرتبة
واحدة ولم يكن في البين اقرب عرفي فسبيله سبيل المشتركات في الاجمال فلا ريب ان ما نحن فيه من ان المجازات
فيه متعددة الاحتمال ان يكون المراد من العقود العقود المتعارفة او الصحيحة او مطلق العقود او العهود الى غير ذلك من
الاحتمالات الا ان الاقرب الى فهم العرف هو مطلق العهود ولكن لا يمكن ارادته ايضا للزوم التخصيص الاكثر حتى يكون



الباقي فيجب الخارج بمنزلة العدم لا يقال تخصيص الاكثر على مذهبك جائز لانا نقول مسلّم ذلك
ولكنه مرجوح بحيث لا يبقى بعد ملاحظة المرجوحية رجحان بلا قرينة على ارادة سائر المجازات من
المجازات المنافية لهذه الصحيحة الواضحة او المعهودة فيحصل ايضا الاجمال في المراد كما لا يخفى الثالث
ما ذكره بعض الفضلاء من ان العقد حقيقة في نحو عقد الحبل فاستعماله في كلام العلماء مجاز وعليه يجب
حمل العقود على كل ما استعمل فيه لفظ العقد في زمن الخطاب لا على ذلك ولا على ما يمكن استعماله فيه باعتبار
وجود العلاقة لان افراد الجمع المعرف باعتبار المعنى المجازي هي التي استعمل فيها اللفظ مجازا كما اذا قال
ايتني بالاسود الذين يرمون كان المراد الاشخاص الذين استعمل لفظ الاسد فيهم لا كل من يصح استعماله
فيه ونحو ذلك وهذا كما ترى كل ما اسند به جعل هذا التعدين لا يمكن جعل الاية الشريفة دليلا على صحة العقود
المشكوك فيها اذ لم يعلم اطلاق لفظ العقد يومئذ عليها الرابع ان المفهوم من قوله تعالى اوفوا
بالعقود وجوب الوفاء بمدلول العقد ومضمونه وهو غير ممكن في كثير من عقود المعاملات لان مضمونها
ليس الا النقل والانتقال والتمليك والتملك وهو مما لا يمكن الوفاء به لان المفهوم من الوفاء عرفا
هو الاتيان بالشيء الملتزم به والموعود به وهو غير ممكن التحقق فيما ذكر فينبغي تخصيص العقود بالعقود
التي مضمونها الوعد بفعل في المستقبل فلا يمكن ان يجعل الاية اصلا في المعاملات الحادي عشر
ان الاية لا دلالة لها على المدعى اصلا نظرا الى ان الامر بوجوب الوفاء انما يتعلق بعد تحقق العقد لا
تحققه ولا ريب انه لا منافاة بين وجوب الوفاء وفساد العقد بل وحرمته لان الحرمة او الفساد
انما هو بنفس العقد وايجاده في الخارج فيتعلق النهي او الفساد به غير متعلق الامر فلا يبعد ان يكون
الفعل الفاسد او المحرم سببا للايجاب فعل آخر كوجوب الغسل لوطء الغلام ولعله لم اقول … في جميع
الوجوه المذكورة نظرا اذ يمكن الجواب عنها كما لا يخفى اما عن الاول فلان بعد ما ثبتنا … ثم
صحة المشكوك فيه من العقود فيتم صحة الايقاعات المشكوك فيها ايضا بالاجماع المركب وعدم
القول بالفصل فان كل من قال بصحة المشكوك فيه منها لم يفرق بينهما وفيه نظر من وجهين احدهما
ان الفارق موجود وهو السيوري في كنز العرفان اللهم الا ان يقال مخالفة الواحد غير مضرة لو
حصل العلم بفساده دليلا ولم يحصل الظن من قوله وهو كما ترى وثانيهما انا نعلم بفساد دليل المجمعين
فان دليلهم في صحة المشكوك فيه من الايقاعات ايضا هو الاية ولا ريب بعد العلم بعدم دلالتها على ذلك
كما هو المفروض فلا يثبت المدعى من باب التمسك بعدم القول بالفصل لانه في الحقيقة مصادرة على المدعى
كما لا يخفى وثانيا ان هذا الكلام يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العقد في الايجاب والقبول
اللفظيين كما قال ابن السيوري في كنز العرفان فان العقد شرعا اسم للايجاب والقبول … اذ نقل
بذلك احد الا السيوري وهو في الظاهر مما وقع عليه خلاف الاتفاق وعن الاردبيلي في … البيان العقد العهد
الموثق المشدد بين اثنين فكل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشد والاثنينية وعن المحدث الكاشاني في
الوافي العقد العهد الموثق وعن الطريحي في مجمع البيان العقود بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين
العقد والعهد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد
فكل عقد عهد ولا يكون كل عهد عقدا واصل العقد الشيء على سبيل الاستيثاق بعزم وهو وصل كما يعقد الحبل

ويقال العقد

ويقال انه عقد العسل فهو معقد وعقيد وعن تفسير آيات الاحكام العقد هو وصل الشيء على سبيل الاستيثاق و
الاحكام والعهد الزام والعقد التزام على سبيل الاحكام هذا فان قلت … المتبادر من العقود انما هو
الايجاب والقبول وذلك يكشف عن كون العقد عند المتشرعة حقيقة في ذلك فكلام الشارع
ايضا يحمل على ذلك لما تقرر في محله من انه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ ثبتت
فيه الحقيقة المتشرعة لو تعذر فيه حمل كلام الشارع على المعنى اللغوي وكان فيه معنيان او معان
مجازية وكان بعضها متداولا عنده وبعض الآخر متداولا عند غيره لزم الحمل على المعنى المتعارف
عند الشارع والمتداول لديه لان ذلك المعنى اقرب المجازات ولا ريب ان المتداول عنده والمتعارف
لديه انما هو الحقيقة المتشرعة نظرا الى استبعاد صيرورة غيره كذلك قلت اولا ان تبادر الايجاب و
القبول منه الى اللفظ عند المتشرعة ممنوع بل المتبادر عندهم انما هو العهد الخاص وهو التكليف وما ترى
من اطلاق العلماء قالوا بان العقد عبارة عن الايجاب والقبول فهو بيان لاصطلاح الفقهاء فدعوى
ثبوت الحقيقة الشرعية فيه ممنوعة وان كانت مسموعة من بعض وثانيا سلّمنا انه حقيقة عند
المتشرعة في الايجاب والقبول لكن قولك ان المتداول عند الشارع ايضا ذلك المعنى ثم في خصوص
المقام الا ان يثبت المستدل المدعى بالغلبة والاستقراء وثالثا انا لو سلّمنا
ذلك نقول ان المستدل بالاية الشريفة انما يصح او يتم في الفاظ المعاملات ان كان الاول ضم
صحة التمسك بها لوضوح ظهور الاجمال فان كان الثاني فيلزم مرجوحيتها ايضا ارتكابا للمرجوح و
هو تخصيص الاكثر نظرا الى ان العقود مشروطة بشرائط كثيرة يبطل العقد بفقدان واحد منها ولا
ريب انه لو دار الامر بين حمل كلام الشارع على ما يلزم التخصيص المرجوح وبين حمله على المجاز الغير
المتداول عنده الذي لا يكون كذلك يكون الثاني اولى لمرجوحية الحمل ولا اقل من التساوي فيلزم الاجمال فتم واما
عن الثاني فلان الاية تدل على المدعى بالدلالة الالتزامية العرفية ومنع المانع لها مما ثم وثانيا
ان المتبادر من الامر في الاية انما هو صحة العقود وترتب ثمرها ولا ريب ان كل شيء وصحته
ليس الا بحسب ذلك الشيء فصحة النذر وامثاله انما هي لزوم الوفاء بمقتضاه بعد تحقق الموضوع
وهو الاعطاء او الامساك المخصوص ونحوهما دون النقل والانتقال ولا دفع التسلط وعدم النقد
وصحة البيع واثره انما هي النقل والانتقال وثالثا ان الاجماع المركب منعقد على ان كل من قال
بوجوب الوفاء قال بصحة العقد ايضا كما لا يخفى واما عن الثالث فلان عدم جواز تخصيص الاكثر
ثم انه هو جائز وقد وقع للاستفادة ولا كثير … تخصيص كذلك في بعض الموارد فيما يجب لا يجوز
صدوره عن الحكيم ولكن لا نم ان محل البحث منه لانه يلزم التخصيص الاكثر على تقدير تسليم جواز ترجيح
ومن ابعد وجوه التأويل بل من المجاز والاضمار وغيرها فلا يصار اليه الا بعد تعذر غيره من الوجوه
المخالفة للاصل وعلى هذا ارتكاب التأويل في الاية بحملها على العقد الاول الذي ذكره في مجمع البيان
اولى وان كان مجازا ومعه يسقط الاستدلال بها على المدعى لانا نقول لا نم ان تخصيص الاكثر
الذي ليس ينبغي منا بعد التأويل بل انه هو ادعى من سائر التأويل بل انه كسائر التخصيصات سلّمنا
الا انه يجب القاعدة ولكن يتمسك جمع كثير من محققي اصحابنا بل كلهم كما يظهر من كلام بعض بعموم

الاية في موارد كثيرة مما يوجب تجديد على سائر ابناء وبلاغ الموجبة لسقوط الاستدلال على ان جل
العقود على ما عدى ما تشتغر وجها ولو دائم يكن ذلك من باب التخصيص بل كان مجازا لانه اقرب
المجازات بالنسبة الى المدلول الحقيقي وقد ثبت ان اللفظ بعد تعذر حمله على المعنى الحقيقي يتعين حمله على
اقرب المجازات فتم وثانيا ما ذكره بعض الفضلاء في مقام تصحيح استدلال العلماء بالعموم المذكور في
المعاملات المشكوك فيها من ان التحقيق يقتضي المصير الى حمل الالف واللام في العقود للعهد و
الاشارة الى جنس العقود المتداولة في ذلك الزمان المضبوطة الان في كتب الفقهاء كالبيع و
الاجارة ونحو ذلك لا خصوص اشخاص كل عقد متداول فيه مع كيفياتها المخصوصة و
المنذور [illegible] واما عن الرابع فاولا ان هذا الكلام سيعوض سائر العمومات التي يتمسك بها
الشيخ في سائر المقامات فتم وثانيا بالحل فان عموم اللفظ يقتضي صحة كل عقد خرج منه ما قام
الدليل على فساده فيبقى غيره مندرجا تحته ويكون محكوما بالصحة وثالثا ان ما ذكره من المجازية
مجاز غير ظاهرة والا للزم انتفاء فائدة العمومات راسا وهو خلاف سيرة الكل مضافا الى ان فهم الكل
العموم من الاية يكشف عن عمومها واما عن الخامس فاولا ان الايات لها الظواهر والبواطن ولا
ريب لنا في حجية ظواهرها وما بينه هنا بعض المفسرين ليس من الظواهر وما ليس كك فلنا حجيته بعد
غير معلوم ثم لا ان نصل من الائمة عليهم السلام الينا او حصل لنا العلم بذلك وكلاهما خلاف المعتبر بل ومع حصول
العلم لنا بذلك لا يسقط الظواهر عن درجة الاعتبار والا للزم الاغراء بالجهل بالنسبة الى اكثر المكلفين
كما هو ظ فتم مضافا الى ان ما ذكره في الصافي ضعيف السند فلا يصلح لتخصيص عموم الكتاب خصوصا
اذا كان معتضدا بفهم اكثر الاصحاب فان قلت انا نبين المفسرون ليس من البواطن بل انما هو
بواسطة كون الالف واللام في العقود عندهم للعهد والاشارة الى ما ذكروه قلت هذه الدعوى
ممنوعة لا دليل على ذلك وظ الاية يقتضي خلاف ذلك وثانيا انا لا نجزم في الاية بعموم اللفظ لا
بخصوص المورد ودعوى استفادة الاختصاص كما يظهر منك ممنوعة وثالثا ان المفسرين اختلفوا
في تفسير العقود وذكروا كثيرة معتدا بها فجاب بقول مخصوص حقه بجمع سائر الاقوال المرة والكثرة
الحاصلة باعتبار ضم الاقوال لا تصلح لبطلان تفسير ابن زيد لان مثله صريح في سائر الاقوال الناشئة
كما لا يخفى سلمنا ولكن ظاهر اكثر الاصحاب اختيار تفسير ابن زيد هذا واولى بالترجيح واما عن السادس
فاولا ان الاية وان كانت مختصة بالمؤمنين ولكنها تقتضي صحة المعاملة التي كان المشتري او
البايع مؤمنا والاخر كافرا وثانيا اما صحة هذا العقد بالنسبة الى المؤمن فلعموم لزوم الوفاء
به بالنسبة اليه واما صحته بالنسبة الى الكافر فالنساء فلان العقد لا يتبعض في الصحة و
الفساد مضافا الى الاجماع المركب في البين واذا ثبت صحة هذا العقد ثبت صحة باقي معاملاتهم
بالاجماع المركب بعدم القول بالفصل وثالثا ان الاية وان كانت مختصة بهم ولكنا تتبعنا و
استقرينا وجدنا غالب احكام المعاملات التي تثبت للمؤمنين فهو مشترك بينهم وبين غيرهم
فيلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب لان الظن معتبر واما عن السابع فاولا ان احتمال كون المراد
بالعقود هو العقود التي حصل رشدها او ثلث المؤمنين قبل نزول الاية يرفع ظهور عموم اللفظ باعتبار

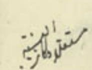
ان الجمع المعرف

ان الجمع المعرف باللام يفيد العموم ولا دليل على تخصيصه بالعقود المتقدمة قبل زمن الخطاب اصلا مرة
فتم وثانيا ان دعوى ان المتبادر من لفظ الوفاء سبق العقد على زمن ممنوعة ولا دليل عليها
وثالثا فلانا سلمنا ان المراد من العقود انما هو العقود المتكثرة التي انت تقول بها ولكنا
لم نسلم ان المشكوك فيه تحول خال من الانصاف وعدم شمولهم اما بالذات واما بسبب عدم ارادتهم
واما بسبب وجود المانع الخارجي ان كان الاول فهو مستبعد في الغاية فالظن خلافه وعلى هذا
فيلزم الاحتمال لا يوجب التخصيص لظهور خلافه لان الغالب ارادة الحقيقة دون المجاز بحسب المصير
الى العموم و[illegible] يكشف عن كونهم قادرين بالذات لكونهم من العاشين وان كان الثاني فعدم العقد لا يوجب نفي
منع الحكم تماما لتعلق بارادتهم اصلا لكون العقود ايضا مرادا في الحكم والا لزم رفع التكليف تماما لمكان الخطاب
[illegible] لعدم الارادة وان كان الثالث فهو مدفوع بالاصل فتم ورابعا ان قولك لو حمل العقود على العموم
للزم التقييد بالنسبة الى العقود المتكثرة الصادرة آه فاسد من وجهين احدهما ان هذا التقييد
مجاز ثم نظرا الى ان المسلم من اطلاق الامر انما هو بالنسبة الى الموارد الواردة عليها الصيغة واما بالنسبة الى
متعلقات الموارد كالعقود فالاطلاق فيها ممنوع الا ترى ان السيد لو قال لعبده اكرم العلماء لما كان تخصيص
وجوب الاكرام وتقييده بصورة وجود العالم مجازا اذ لا اطلاق لوجوب الاكرام بالنسبة الى العلماء بل
الاطلاق انما هو بالنسبة الى الاكرام فلا يجب على العبد تحصيل العالم ولو بالتعليم حتى يكرمه والحاصل
ان الامر مقيد بوجود متعلق المادة وليس مطلق بالنسبة اليه حتى يكون التقييد به مجازا وما نحن فيه
بعينه من هذا الباب اذ وجوب الوفاء مقيد بوجود العقد فالتقييد لا شك فيه ولا يلزم من الحمل على العموم الثاني
العقود المتقدمة عليه والمتأخرة عنه كون الوفاء المأمور به واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة
الى الاخر لان الحكم قد تعلق بالعقود فالراجع منها يتعلق به الحكم باعتبار ثبوت موضوعه وعن الواقع لا يتعلق
به الحكم لعدم ثبوت موضوعه فان تحقق في الخارج تحقق موضوعه فيتعلق به وبالجملة للفرع اصل الحكم
تعلق اصلا وانما يثبت للافراد [illegible] بينها ثم بعضها موجود وبعضها سيوجد وهذا المقدار
لا يصير الشيء واجبا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر وانما يصير الشيء كك اذا جعل المتكلم
الحكم بالنسبة الى بعض الافراد مطلقا وبالنسبة الى الاخر مشروطا كما اذا قال اكرم العلماء الموجودين وغيرهم [illegible]
على ان فيها الذي هو منهم انما يجب اكرامه اذا كان قائما مثلا وليس محل البحث من هذا القبيل جدا [illegible]
على لزوم ذلك اذا حمل لفظ العقود على ما تحقق قبل زمن الخطاب بعد ان العلماء فهما وحدثنا [illegible]
بامثال تلك الخطابات شرط ثبوت الحكم بالنسبة الى الافراد الماضية والمستقبلة ولم ار احدا ناقش فيه
بمثل تلك المناقشة ومع هذا فالشمول بالنسبة الى الجميع من غير تفاوت هو المفهوم عرفا فان الشارع
اذا قال يجب الحج على كل مستطيع ويجب الجلد على كل زان يفهم بحسب العرف واهل اللسان ان كل من كان له
هذان الوصفان كان محكوما بوجوب الحج عليه واستحقاق الجلد سواء كان الاتصاف بهما قبل زمن الخطاب
او بعده وثانيهما انا سلمنا الحاجة والتقييد ولكن ذلك مقدم على التخصيص لو دار الامر بين
احدهما وطرح الاخر فتدبر واما عن الخامس فاولا انه مرجوحية التخصيص الاكثر بالنسبة الى سائر
المجازات ممنوعة وثانيا ان الالف واللام في العقود للعهد كما ذكرنا فلا تخصيص ح اصلا مع ان تمسك

اكثر الاصحاب على الاية في اكثر ابواب المعاملات يكشف عن فساد هذه المناقشة واما عن السابع فلان
ان الظاهر كون الجمع باعتبار لفظ العقود ملاحظا بالنسبة الى جميع الافراد العادية التي يصلح لان يستعمل فيها
اللفظ لا خصوص ما استعمل فيه اللفظ كما لو كان اللفظ موضوعا له وذلك لان الجمع في قوة تكرار اللفظة
المفرد ولا شك ان المراد منه المعنى الكلي فيكون حصر شامل لجميع افراده وثامنا ان هذه المناقشة
لو تمت لزم عدم صحة التمسك بكثير من العمومات والاطلاقات والثاني باطل جدا فالمقدم مثله وتاسعا
ان هذه المناقشة مدفوعة باستدلال كثير من الاصحاب بالاية في كثير من ابواب المعاملات ولم احد منهم
ناقش فيه بمثل هذه المناقشة فالقول بانه لم يتوجه الاول للاخير لا يخ في المقام عن الاعتساف فان
عدم التفاتهم امر مستبعد جدا واما عن العاشر فنقضا فالى بعض ما ذكرناه ما ذكره السيد الاستاد دام ظله
فلان المفهوم من الاية الشريفة لزوم الوفاء بمقتضى العقد مطلقا وان كان باعتبار الدلالة الالتزامية
فان المفهوم من العمل بمقتضى العقود العمل بما دل عليه مطلقا ولو بالالتزام والعقد قوله ضرورة ومن الظ
ان كثيرا من عقود المعاملات يدل بالالتزام على اشياء يصح تعلق الامر بالوفاء بها كرفع السلطنة وعلم
العذر ونحو ذلك وتخصيص العقود بما كان مصححا للوعد بفعل في المستقبل خلاف الاصل وخلاف ما
فهمه جمهور الاصحاب ومع هذا فيمكن ان يقال ان اكثر عقود المعاملات الوعد بفعل في المستقبل وذلك
فيما اذا شرط في ضمنها الاتيان بفعل في المستقبل فاذن الاية تدل على صحتها واذا صحت صح العقود
باعتبار ذلك الشرط صحت اذ لا قائل بالفصل فتم وبالجملة التامل في دلالة
الاية الشريفة باعتبار المناقشة المذكورة بعيد عن الانصاف لا سيما عند العرف وفهم الاصحاب لا يقال
وجوب الوفاء بما دل عليه بعض العقود التزاما كعقد البيع الدال على رفع السلطنة والامتناع من
التصرف لا يقتضي حصول مضمونه وهو نقل الملك في البيع الا ترى ان بيع المعاطاة لا يفيد الملك
عند بعض من اعرض بحصول لوازمه الملك لانا نقول هذا خلاف الظ عرفا وشرعا نعم لو قيل ان الامر
بالوفاء للاستحباب ربما امكن المناقشة المذكورة لكنه فاسد على ما يظهر من اكثر الاصحاب المعتبرين مع
امكان دعوى فساده على التقدير المذكور ايضا فتم واما عن الحادي عشر فاولا ان كل من قال
بلزوم الوفاء قال بالصحة وكل من لم يقل بها لم يقل بالوجوب وثانيا ان المستفاد من الاية عرفا هو الصحة ايضا والا لم يكن
الكلام جيدا عقلا وثالثا ان التمثيل بوجوب الغسل بوطي الغلام ضعيف غاية لان سبب الغسل انما هو الجماع
مطلقا سواء كان بطريق الحرمة او غيرها وانما يجب الوفاء بسبب ليس الا الصحة في العقد خاصة دون غيرها والحاصل
ان سبب وجوب الغسل ولزوم الوفاء كلاهما معلومان كما لا يخفى ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال بالاية على صحة المعاملة
الفضولية فيما اذا كان احد طرفي العقد فضوليا والاخر غيره وذلك لان غير الفضولي مامور بالوفاء بمقتضى العموم الاية وهو
فيلزم صحة العقد ولا يمكن ان يكون العقد بالنسبة اليه صحيحا وبالنسبة الى الفضولي فاسدا لما بينا من انه لا يتبعض
صحة وفسادا وبعد ما ثبت هذا القسم من الفضولي ثبت القسم الاخر من الفضولي وهو ما كان طرفا العقد
كلاهما فضوليا بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل ظاهرا مع انه يمكن ادراج هذا القسم ايضا تحت عمومها
لان صاحبي المالين اذا اجاز فعل الفضولي يتعلق بهما الامر بالوفاء بالعقد نظرا الى عموم الاية لا يقال قبل الاجازة
لم يتعلق بهما الامر وبعدها يكون التعلق في محل الشك والاصل عدمه ومقتضاه ما كان على ما كان ولذا نتمسك بعدم

الامر بالاصل فنقول بعدم الصحة ايضا بالاصل والاجماع المركب لانا نقول ان الاصل وان كان مقتضاه ما ذكر
الا ان عدم الصحة ثم لان عقد الفضولي عقد صدر من اهله في محله فكان صحيحا اما صدوره من اهله
فلصدوره من البالغ العاقل المختار وكل من جمع هذه الصفات كان اهلا له واما صدوره في محله فلانه
واقع على عين لا يصلح تملكها وينتفع بها الى غير ذلك من الشرائط واما الصحة فلثبوت المقتضي السالم عن
المعارض وهو قوله تعالى اوفوا بالعقود فان المراد بها وجوب الوفاء بالمعاملة على من وقعت ملكه مع رضاه
لها مطلقا سواء كان هو المباشر للعقد ام لا وكون الشيء غير مملوك للعاقد غير مانع عن الصحة فان المالك
لو اذن له قبل البيع لصح فكذا بعده اذ لا فرق بينهما ودعوى اشتراط المباشرة بتقييد منها ممنوعة لا
فهي ممنوعة مع ان ثبوت الفضولي في النكاح ثابت بالاجماعات المنقولة والمعتبرة المستفيضة المتواترة
على ما نقل يستلزم لثبوته هنا ايضا بطريق اولى لان الباب في النكاح على الاحتياط التام كما يستفاد
من النصوص واجماع العلماء فتدبر وما قيل من ان الاية لا تشمل المعاملات الفضولية فاسد بما ذكرناه
لا يقال ان من شرايط صحة المعاملة تسلط البايع على المبيع والفضولي ليس كذلك لان الاجنبي ليس ممن
جمع هذه الشرائط لانا نقول ان عدم التسلط ليس بقادح بل هو مانع وهو عدم الاجازة واما معها
فلا ذلك ايضا وظهر مما ذكرناه فساد قول من قال ان بيع الفضولي تصرف في ملك الغير من غير اذن وهو
قبيح عقلا وكذا جواز التصرف بالعقود من توابع الملك وليس بتام منه ومعلوم انه لا يجوز وجود
التابع الذي ليس باعم من غير متبوعه وكذا المعلول من غير علته الى غير ذلك ثم لا يخفى ايضا انه يمكن
الاستدلال بالاية على صحة معاملة الصبي اذا كان احد طرفي العقد البالغ الرشيد لانه مامور بالوفاء بالعقد الذي
او تم على الصبي نظرا الى عمومها فيلزم ان يكون صحيحا بالنسبة الى الصبي ايضا لما بيناه من عدم التبعيض في
البيع صحة وفسادا وعدم كونه مامورا بالوفاء باعتبار عدم توجه التكليف اليه لا يلزم عدم الصحة الذي هو حكم
وضعي نظير حصول الجنابة قبل البلوغ مع تعلق وجوب الغسل عليه بعده ويمكن الاستدلال بها على صحة العقد
الذي يقع من الصبيين لان مقتضى عمومها وجوب الوفاء بجميع العقود حتى لما وقع قبل البلوغ ولو لا الصحة
لما توجه الامر بالوفاء بعد البلوغ مع انه متوجه بمقتضى عمومها فيكون صحيحا اللهم الا ان يقال هذا يتم لو علم
تحقق العقد منه مخاطبين بالاية في حال صغرهم وهو غير معلوم ومعه لا يتم الاستدلال فتم ومما ذكرناه ظهر
دعوى جواز الاستدلال بعموم الاية على صحة عقد الولي بنته الصغيرة اذا كان الزوج بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء
به ومعناه العمل بمقتضاه العقد من الانفاق واعطاء المهر فتم واما المقالة الثالثة ففي بيان الاقوال في
المسئلة اعلم انه قد صار هنا ثمانية اشهرها ما صرح به السيد الكاظمي في الوافي شرح الوافية من الاقوال في
هذه المسئلة ستة الاول ما ذكره المص اولا من عدم الدلالة مطلقا لغة وشرعا في العبادات والمعاملات وحكاه
الشيخ عن اكثر المتكلمين وابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي الثاني ما ذكره ثانيا من القول بالدلالة لغة
كك وينسب الى الغزالي والقاضي عبد الجبار وجمهور الشافعية والحنفية والحنابلة واختاره الشيخ في العدة
الثالث الدلالة فيهما ايضا ولكن شرعا لا لغة وهو الذي نسبه الى السيد واشار اليه بالنسبة الى السيد الرابع
مذهب السيد بعينه ولكن بشرط عدم رجوع النهي الى وصف غير لازم والى ذهب الامدي والفخر الرازي في
المعالم وحكاه في الوجيزة عن الشافعي والامدي عن اكثر اصحابه وهو الذي نسبه الى المحقق في شرح القواعد

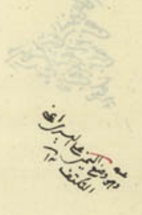
اشار اليه بقوله بشرط علم وجه النهي انتهى الخامس التفصيل بالدلالة في العبادات في غير الوصف المفارق
كما حكاه سلطان المحققين دون المعاملات وهو الذي اختاره الرازي في المحصول والفاضلين وكثير هنا
السادس هو الخامس بعينه الدلالة في العبادات بحسب لكن في الشرع دون اللغة ونسبه شارح الزبدة
الى اكثر اصحابنا السابع ما اختاره الفاضل التوني من الدلالة في العبادات لغة وشرعا وفي المعاملات شرعا
بحسب اللغة الثامن ما اختاره [illegible] ابو حنيفة وصاحباه ابو يوسف ومحمد بن الحسن
الثاني من الدلالة على الصحة اذا عرفت الاقوال في المسئلة فاعلم ان القول بدلالة على الفساد وكذا القول
بدلالة على الصحة مخالفان للاصول او بعيد النقلات لواضح البيانات ثم ارادة ايا هما من اللفظ ثم وضعه
اللفظ بازائهما ثم لزوم ارتكاب التقييد لو كان اطلاق فقبال النهي بعدا ضد النهي كان ثمرة النزاع في
المسئلة انما هي لمن لم يتبين بعده اذا علمت المقدمات فاعلم انا سنتي اولا ما هو المختار عندنا ثم
نذكر حجج باقي الاقوال والكلام في باب المختار يقع في مقامين احدهما في الدلالة اللفظية وعدمها
والاخر في بيان ما تقتضيه القاعدة الشرعية وفي المقام الاول ايضا مقامان احدهما الكلام في العبادات
والاخر في المعاملات فهذه مقامات اربعة اما المقام الاول فاعلم انه اذا تعلق النهي بنفس العبادة
لنفسها فهو يقتضي فساد المنهي عنه عقلا وعرفا وان قلنا بعدم الدلالة لفظا وذلك لان النهي دليل على
عدم مطلوبية المنهي عنه بل على عدم محبوبيته بل على مبغوضيته ولا ريب ان الصحة فرع المطلوبية الامر بالشيء
او فرع محبوبيته وبعد ما ورد النهي فلا امر ولا محبوبية فلا صحة ولا امتثال لا يقال تمامية هذا يتوقف على
الامر اسافهم لانه يجيء موجود ويكفي في حصول الامتثال موافقة العمومات فالصلاة حال الحيض وان
لم تكن مأمورا بها بالخصوص لكن مأمور بها بالعموم فتثبت الصحة وهو موافقة الامر بل لاسقاط القضاء لان
القضاء المصطلح عليه لا يتحقق الا بفوات المأمور به فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما حقق
في مسئلة اجتماع الامر والنهي لانا نقول هذا الكلام فاسد من وجهين احدهما ان كلامنا هنا الان
في النهي المتعلق بنفس العبادة فلو قلنا بان الامر العام يشملها لزم التكليف بما لا يطاق واجتماع الامر و
النهي في شيء واحد شخصي من جهة واحدة وهو فاسد عقلا والاخر ان الامر وان كان له جهة عموم الا انه
بعد ملاحظة النهي يظهر ان الحائض وما شاكلها خارجة عن تحته [illegible] ذلك وقلنا بان العقل
لا يستحيل ذلك عقلا انه لا مانع عقلا ان يقول الشارع صل ولا تصل ايام اقرائك ولكن لو صليتها في
هذه الحالة لا عاقبك على ايقاعها في هذه الحالة ولكنك اتيت بمطلوبي ولا بد لك اعتراف بهذا خلاف
ولم يجب من الشرع ايضا دليل اصطلاح ولكنا نقول ان المتبادر من العرف من مثل ذلك النهي انما هو
التخصيص للعموم بالنسبة الى المكلفين بغير الحائض وامثالها ولا ريب ان العرف هو المتبع في [illegible]
واما اذا تعلق النهي بجزء العبادة لعقد جزء منها كالا تصل مع قراءة مثلا فهذا ايضا انه لا يقتضي الصحة
وخارج عن البحث نظرا الى ان انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل فلا يكون محبوبية متنوعة
من الكل فلا امر ولا صحة بفهم العرف من ذلك فساد المنهي عنه والعرف هو المتبع في فهم الالفاظ واما
اذا تعلق به النهي لوجود جزء فيه كالا تصل مع قراءة العزيمة مثلا فبالاطلاق الامر بالصلوة فيفهم
منه ايضا فساده من باب فهم العرف ان المطلق يحمل على المقيد واما اذا كان الجزء مما تعلق به النهي



مستقلا وكانت العبادة اعم مطلقا كقوله اقرأ السورة في الصلوة ولا تقرأ العزيمة منها فيفهم ايضا ذلك
من باب حمل المطلق على المقيد ويمكنا ايضا لو كانت العبادة اعم من وجه كقوله اقرأ في الصلوة ولا
تقرأ العزيمة منها فان قلت ان وجوب الجزء ليس الا توصليا ومقدمة لحصول الطبيعة الكلية
المأمور بها فهي يجتمع مع الحرام اذا كان الحرام مسقطا للمقدمة فترك النهي عن القراءة العزيمة لا
يقتضي فساد الصلوة قلت هذا فاسد من وجهين احدهما النقض بالكليات التي كان كل
جزء منه منهيا عنه مع امكان اتيانه ايضا على الوجه المنهي عنه وثانيهما الحل وهو ان
المقدمة على ضربين الاول ما يكون لاجل عبادة ويشترط فيه قصد القربة ايضا كاجزاء العبادة وبعض
شرائطها والاخر ما لا يكون كذلك ولا ريب ان يحصل الكل على وجه الحرمة انما هو الثاني لا الاول
لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل مضافا الى ان العرف يفهم منه دلالة النهي الفساد وهو المحكم
في مثل الموارد كما لا يخفى لا يقال ان قوله اقرأ في الصلوة لدلالتها ناصلهما وجوب القراءة فيها
بالاخرى فيحصر كل قراءة كانت وغايته ما يستفاد من قوله لا تقرأ العزيمة منها انما هو رفع التخصيص
واما عدم الاجزاء فلا دلالة له اصلا لانا نقول مضافا الى استفادة العرف الفساد من ذلك ان دلالته
على حصر كل قراءة كان من باب الاطلاق فمثل ما ورد النهي يتقيد هذه الدلالة والقول بان قراءة
العزيمة لها جهتان جهة الطبيعة وجهة التشخص فباعتبار كونها فاعلا طبيعة القراءة تكون محبوبة
وباعتبار كونها على الصفة الخاصة وهي العزيمة تكون مبغوضة فاسد جدا وذلك لانه مضافا
الى ان تمامية هذا الكلام يتوقف على صحة اجتماع المحبوب الكلي مع المبغوض وهو فاسد
اصلا لثبوت النقض بانتزاع المبغوض الخارجي ايضا ولا الزم الترجيح من غير مرجح او الترجيح
بغير مرجح ان هذه الطبيعة المحبوبة المتحققة اما ان تكون هي الطبيعة المتحققة في ضمن غير هذا
الفرد المبغوض او الطبيعة المتحققة في ضمن هذا الفرد او لا بشرط ان كان الاول فذلك لا يوجب
محبوبية الطبيعة الموجودة في ضمن هذا الفرد وان كان الثاني فيلزم ان يكون الشيء الواحد محبوبا و
مبغوضا وبعبارة اخرى يلزم ان يكون الموجود الواحد محبوبا ومبغوضا ومثل ذلك يستحيل شرعنا والاول اما ان يكون
وان كان الثالث فمآله الطبيعة اما موجودة او معدومة والثاني لا معنى لمحبوبيتها والاول
موجودة في ضمن هذا الفرد المبغوض او في ضمن جزء او في الجميع والاول فاسد لما ذكرنا وكذلك
الاخير لعدم كون جزء هذا الفرد موجودا ابدا واما المنهي عنه لشرطه فلو كان النهي لفقد الشرط الخارج
عن النزاع لعدم الامر [illegible] لما ذكرنا في المنهي عنه لجزئه بعينه واما لو كان لوجوده فلو كان النهي
المتعلق بالشرط بطريق التقييد فايضا يقتضي الفساد سواء كان الشرط من العبادات كالا تصل مع
الطهارة بالمغصوب او من المعاملات كالا تصل مع الستر بالمغصوب والحرير مثلا فبالاطلاق الامر
بالصلوة واما لو كان التعلق بطريق الاستقلال وكان الشرط من العبادات المحتاج الى النية وكانت
النية الامر المطلق كقوله لا تتطهر بالمغصوب بعد قوله تطهر للصلوة فايضا ذلك يقتضي الفساد
عرفا بمعنى ان العرف يفهم من ذلك ان هذا ليس بمطلوب ولا فرد من المطلوب ولو كانت النية
عموما من وجه كلا تغصب بعد قوله تطهر للصلوة على اشكال فيه فتأمل واما لو كان المتعلق كالستر وكان



الشرط من المعاملات الغير المحتاجة اليها فهي العام من وجه كقوله يجب الستر ولا تغصب لا يقتضي ذلك
عرفا والستر هنا ان الشرائط التي ... يجتمع مع المحرمات حتما واما في العام من المطلق كقوله صل
ولا تستر بالمغصوب فيها فيفهم عرفا ان شرط صحتها ان لا يكون الستر مغصوبا ولعل هذا من باب
فهمهم ان المطلق محمول على المقيد واما المنهي عنه لوصفه اللازم ففي صورة فقد الوصف قد ظهر
حاله من السابق واما في صورة وجوده فلو كان النهي تعلقه به بطريق النفسية كلا تصل حجابا
او بطريق الاستقلال ولكن كانت النسبة بينهما عموما مطلقا كلا تجهر في الصلوة مثلا قبالا طلاق
صل فيقتضي ذلك ايضا لفهم اهل العرف منه ذلك التقييد والاشتراط واما في مثل صل ولا تجهر بعد ذلك
فرجع الى اجتماع الامر والنهي والحكم بالفساد ح لفهم العرف ذلك من ذلك لا يخلو عن الاشكال وان امكن
القول بذلك ايضا في بعض الموارد **تنبيه** النهي عن المنهي عنه لوصفه هل هو راجع الى الموصوف او الى
الوصف الاكثر على الاول وابو حنيفة على الثاني في حيث تعقل ان كون علة النهي عن الشيء وصفه لا يستلزم
ان يكون المنهي عنه ايضا هو الوصف حتى يصرف اللفظ عن ظاهره واما المنهي عنه لوصفه الخارج كقوله لا تصل
في المكان المغصوب او متكشفا او مع النظر الى الاجنبية او امثال ذلك قبالا لقوله صل فايضا يقتضي بحسب
العرف ذلك لا عقلا ولا لفظا كبعض ما سبق واما الحكم بذلك في نحو قوله لا تكن في المكان المغصوب بعد قوله
صل لا يخلو عن الاشكال بل التقييد لا يفهمه اهل العرف ثم يفهمون ذلك النفسية من نحو قوله المذكور اذا صل الامر
والنهي ح آن واحد عن شخص واحد واما تعلق النهي بالامر الخارج عن العبادة فلا يقتضي الفساد فيها اذا
كانت النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه ولا فرق في ذلك بين ان يكون ذلك الامر المفارق متحدا
مع المامور به في الوجود كلا تغصب مثلا بعد قوله صل او غير متحد معه كلا تنظر الى الاجنبية بعد ذلك
القول واما اذا كانت النسبة عموما مطلقا كلا تغصب في الصلوة او لا تنظر الى الاجنبية فيها بعد قوله المذكور
فيقتضي ذلك بحسب فهم اهل العرف وان كان بحسب وضع اللفظ هو التحريم خاصة وبالجملة تعلق النهي
بالامور الخارجية لا يقتضي ذلك النحو ايضا ما يدل عليه انما هو التحريم ثم ان قام دليل على الفساد ايضا كالاجماع
ونحوه فيحكم بذلك والا فلا كما هو الحال في بعض الاقسام السابقة ايضا لكن تقييد النهي بما يقع في العبادة
كلا تكتف ولا تقل آمين في الصلوة مع ثبوتها باجزاء في غير حال الصلوة ونحوهما ظاهر في ان وقوعه فيها
مانع وان عدمه شرط ووجوده مانع ومن هذا القبيل النهي عن الحدث والاكل والقهقهة والبكاء والكلام
والعمل الكثير المعبر ذلك الا ان الدليل قام على انها من الموانع فما شك في انه من قبيل الاولين فيبنى
على الاصل ولا يخفى ان ما قلنا من عدم فساد العبادة في بعض الاقسام مبني على مذهب من يقول بان الفاظ
العبادات اسام للاعم وان المشكوك شرطيته او مانعيته مدفوع بالاصل واما على مذهب الصحيحي فلا يمكن
القول بذلك لاحتمال المانعية كما لا يخفى **فائدة** هي ان ما قلنا من دلالة النهي على الفساد في بعض الصور
هل تختص تلك الصورة بما كان النهي اصليا او اعم منه ومن النهي التبعي وعلى فرض الثاني فهل يختص ذلك
بصورة كون النهي لفظيا او اعم منه ومن الذي يثبت بالتبع كالاجماع ونحوه وعلى فرض العموم فهل يختص ذلك
علاوة المتعين العلم بان هذا متعلق النهي ففي صورة الشك فيه لغصبيته مثلا لا يقتضي ذلك وان انكشف بعد
المانع عن الفعل او اعم منه ومن غيره وعلى فرض ... المنفصل يختص بالاولين صورة الالتفات فلو





اتيت عبادة في المكان المغصوب سهوا او جهلا حاصلا من القاصر او المقصر فلا يقتضي ذلك او
الاعم منه ومن صورة الغفلة والسهو وامثالهما فيه اشكال ولكن الاظهر عندنا التحقيق هو ذلك
اما من حيث الاصلية والتبعية والتخيير وغيرها من الاقسام فلا يقتضي في ذلك الا الاصلية بجميع
اقسامه واما التبعي فليس كذلك والا لزم فهم التناقض والتناقض بين قوله صحت الصلوة من
اول الظهر الى الغروب مثلا وبين قوله اقض فورا مع انه ليس كذلك بحسب العرف قطعا والقول بان العرف
ايضا لا يقتضي ذلك لا يخلو عن النظر واما من حيث العلم والجهل والالتفات وعدمها فلا عدم التفرقة بين
الاقسام وان يظهر من بعض ان الحكم مثلا انما هو في صورة العلم خاصة لان الساهي ونحوه لا يتعلق به
النهي والتكليف فيكون صلوته صحيحة ولكنا نقول نحن نحكم بذلك ثم نظرا الى ان الحرمة لم يتعلق به
المكان المغصوب ان الصلوة الواقعة فيه لا تكون مطلوبا ولا فردا من المطلوب وان صلى فيه من الناس
ونحوه فحيث لا طلب فلا صحة واما ان شككت في ذلك فارجع الى الامثلة العرفية حتى يتضح عليك
الامر واما المقام الثالث فنعلم ان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد معكم شيء من الدلالات
الثلث سواء تعلق بها لنفسها او لجزئها او لوصفها او لشرطها او لامر مفارق معها لنا على ذلك ان
المنهي عنه من المعاملات على ضربين احدهما ان لا يكون لها المقتضي لترتب الاثر اصلا والاخر ان
يكون لها المقتضي له فان كان الاول فيحكم بالفساد ولكنه من باب الاصل لا من باب دلالة النهي كما سيظهر لك
من انه لا دلالة له على ذلك باحدى الدلالات وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون المقتضي لذلك منصوص
الشارع وحكمه بان هذا سبب لذلك كقوله اذا التقى الختانان وجب المهر والغسل ونحوهما او كقوله
البول ناقض والماء طاهر والبيع سبب النقل والانتقال الى غير ذلك من الامثلة واما ان يكون المقتضي
لذلك من قبيل احل الله البيع واوفوا بالعقود ونحوهما مما يكون ترتب الاثر من الصحة وغيرها مستفادا من
الحكم التكليفي واما ان يكون المقتضي من قبيل البيعان بالخيار ما لم يفترقا حيث ان المستفاد من المنطوق
صحة البيع من غير التخيير والا لزم ان كان اذا التقى الختانان فعدم دلالة النهي على الفساد ظاهر لان
المستفاد من قوله لا تزن او يحرم الزنا انما هو الحرمة خاصة واما لو صدر فلا يجب الغسل مثلا او لا يترتب عليه
لشيء من الدلالات فلا تناقض شرعا ولا عرفا ولا عقلا بين حرمة الوطي وعدم وجوب الغسل والمهر فلو
ثبت للاطلاق تقييدا وللعموم تخصيص كما لو ثبت عدم وجوب المهر مثلا فيما لو حصل الوطي بالاجبار او
بالحرام فمن باب الدليل الخارج لا من باب دلالة النهي وان كان من قبيل اوفوا بالعقود فلا يتبعض بالخطر
النهي ان كان كلا تبع بيع الربوي ولا تبع بيع الملاقيح او نحو ذلك ففيها عدم الدلالة ظاهر اذ لا يفهم
عرفا الا حرمة هذه البيوع واما الفساد اذا وقعت فلا دلالة له عليه بحسب العرف وكذا لا تناقض عقلا بين
الحرمة وترتب الاثر وهو الصحة اذ يصح ان يقال لا تبع بيع الملقى ولا تبع الملاقيح مثلا ولكن لو بعت
لصح البيع ولكن الثمن يصير ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري ولا يقال ان التصريح بذلك قرينة على ان المراد
من النهي ليس مراد وكلامنا هنا حال تجرده عن القرينة لانا نقول ان قرينة المجاز تبعد ارادة
المعنى الظاهر من اللفظ ويشترط فيها المنافرة مع ذلك المقصود كما في رأيت اسدا
يرمي مع انه لا منافرة هنا قطعا ولا مدافعة بينهما جزما فلم يدل عليه باحدى الدلالات الثلث لا يقال لو لم

النهي في لا لان النهي على الفساد مجمع عليها اذ نرى العلماء في كتبهم الفقهية انهم لم يزالوا يستدلون بذلك على
الفساد فذلك يكشف عن كونه كالمعلوم ثم لا ما يقتضي لذلك الوفاق لانا نقول اما اولا فالاتفاق ممنوع
لتصريح بعضهم في كتبهم الاصولية على انه لا يدل على ذلك واما ثانيا فالاتفاق لعله كان ناشيا عن
القرينة الدالة على الفساد كالاجماع ونحوه فالاتفاق بمثابة لا دلالة له على كون النهي دالا على ذلك فان قلت
اذا ورد النهي يحتمل ان يكون متعلقا بنفس الايجاب والقبول كما انك تقول به فلا بناء في ح ترتب
الاثر وان كان البيع حراما ويحتمل ان يكون متعلقا بنفس الاثر المترتب عليه فيكون البيع ح فاسدا و
اذا تعارض الاحتمالان تساقطا فالمرجع ح الى ما يقتضيه الاصل وهو الفساد قلت ان الاصل في الكلام
الحقيقة ولا ريب انا لو راجعنا الحرمة المستفادة من النهي الى نفس البيع يعني الايجاب والقبول لكان اللفظ
او هذا البيع حرام مثلا في معناه الموضوع له بخلاف ما لو راجعنا النهي الى الاثر لكان مجازا لفوت
الحلية الاثر كالانتقال مثلا ح مؤثرا بحلية الجزئية وهو ان البيع الفلاني لا يتحقق او لا يوجد
وهو خلاف الاصل لا يقال اصالة الحقيقة مسلمة فيما حصل الظن وكون ما نحن فيه ايضا كذلك لانا
نقول ان الغالب كذلك فيلحق المشكوك فيه ايضا بالغالب لكثرة لا بالنادر القليل هذا ولكن الانصاف
ان العرف يفهم من هذه النواهي عدم تحقق المنهي عنه وذلك من باب فهمهم من التخصيص وعدم المقتضي
للصحة بعد ملاحظة النواهي لا يقال لو وجب الحكم بالفساد من هذا الباب لما وجب الحكم به فيما كان الفساد
مدلولا له فلا ثمرة بين القولين حملا اذ على القولين ح لابد من الحكم بالفساد بالفساد الا ان احدهما من
جهة عدم المقتضي لها والاخر من جهة المانع وهو الدلالة على الفساد لانا نقول ان الثمرة بين القولين
ظاهرة فانا لو قلنا بكون الفساد مدلولا له من حيث هو نهي فلابد من الحكم بالفساد فيما ورد نهي وشك في
شموله اطلاق المقتضي للصحة له وذلك لكون ذلك الفساد مدلولا له واما لو قلنا بالفساد من باب عدم وجود
المقتضي للصحة له فلابد في الصورة المفروضة من الحكم بالصحة لاصالة شمول الاطلاق حتى يثبت المانع وهو
اما النهي واما فهم العرف وكلاهما غير ثابت في الفرض كما هو المفروض وان كان النهي كالنهي عن هذا العقد
مثلا فحكم ايضا بالفساد لكون النهي كاشفا عن عدم المقتضي لها في المنهي عنه وان كان النهي لامر خارج
كقوله ذروا البيع وقت النداء فلا نحكم بالفساد لوجود المقتضي وهو اوفوا بالعقود وعدم وجود المانع وهو
فهم العرف ومما ذكرنا ظهر ايضا وجه عدم التناقض بين كلماتهم في كتبهم الفقهية من ان هذا البيع فاسد
لورود النهي عنه وفي كتبهم الاصولية من ان النهي لا يقتضي الفساد واذ كان المقتضي من قبيل احل الله البيع
فالنهي ايضا لا يدل على الفساد نظرا الى ان قوله احل الله البيع يدل على صحة البيع وترتب الاثر الشرعية
الحكمية وبين النهي عن البيع الخاص فلا يستلزم عدم ترتب الاثر مناقاة بين ترتب الاثر وبين
حرمة البيع فان قلت كما يمكن الاستدلال باحل الله البيع على صحته كذا يمكن الاستدلال بحرم الربوا ايضا
على الفساد والتعرض بينهما فحكم نظرا الى ان الوجه المتجه للاستدلال باحل الله البيع على ذلك كان هو ان يقوم
الحلية للصحة فلابد ان يكون الحرام ايضا مستلزمة للفساد ولو كان الملحوظ الوجدان الحلية لتعلقت بترتب
الاثر على البيع بمعنى ان المراد من احل الله البيع ان الاثر المترتب على البيع المتعارف بينكم يكون حلالا فح
جار بعينه في حرم الربوا من غير تفاوت قلت ما ذكرته انما كان يجب الالتفات حقا لو ان العرف يفهم



من احل الله صحة البيع ولا يفهم من حرم الربوا الا الحرمة خاصة دون الفساد ولسنا نقول ان الحلية
مستلزمة للصحة عقلا كما توهمه بعض ولذا ذهب جماعة الى ان الاصل فيما لا نص فيه هل الصحة تمسكا بان
المعاملة شيء والاصل في الاشياء الاباحة وهي مستلزمة للصحة اذ لا معنى لكون الشيء مباحا ويكون
فاسدا وفيه انه لا منافاة بين الاباحة وعدم النهي مع عدم ترتب الاثر كما انه لا منافاة بين الحرمة
وترتبه فتدبر ولكن الانصاف ان في هذا القسم من المعنى ايضا نحكم بالفساد لا من باب ان النهي ظاهر في الفساد
بل من باب عدم المقتضي للصحة لان حرمة الربوا ايضا حكم من الاحكام التكليفية فالحلية غير متحققة فالبيع الربوي
بل هي غير متيقنة فالصحة ايضا كذلك نظرا الى ان انتفاء الملزوم مستلزم لانتفاء اللازم وقد عرفت سابقا
تلازم الحلية والصحة لا يقال ان الحلية وان كانت حكما تكليفيا في حد ذاتها الا انها في المقام كناية عن الصحة وكذا
المقصود من احل الله البيع هو الصحة فقط والمستفاد من حرم الربوا انما هو الحرمة خاصة فلا تناقض
بينهما ح حتى يحكم بكون البيع صحيحا ومع ذلك كان حراما لانا نقول كون المقصود من احل الله البيع هو الصحة
خاصة مم بل المسلم منه انما هو الاباحة المستلزمة للصحة سيما الوجه وعدو قوله وحرم الربوا بعد قوله
احل الله البيع من غير فصل فان القرينة المقابلة تقتضي ارتفاع المقتضي للصحة بل نقول بعدم بقاء المقتضي
ايضا لورود صيغة النهي ايضا كلا تبع بيع الربوي بعد قوله احل الله البيع فان العرف يفهم التخصيص من ذلك
النهي فلا يقال ان المستفاد من احل الله البيع حكمان مستقلان ولا تلازم بينهما ح اذا انتفت الحلية بالحرمة
لم تنتف الصحة للعرف من عدم الاستلزام بينهما فتكون الصحة باقية مع الحرمة لانا نقول لا نم فهم الحكمين مستقلا
بل المقدار الثابت عرفا انما هو الحلية المستلزمة للصحة بحيث اذا انتفت لا مجال لثبوت الثانية واما الكلي
المتفق من قبيل البيعان بالخيار ما لم يفترقا فحكم ايضا بعدم الصحة لورود النهي ح ذلك لعدم المقتضي لها
بعد وروده بل قبله ايضا اذ المعلوم المسلم من البيعان بالخيار الحديث انما هو استفادة ثبوت الخيار
لهما ما لم يفترقا واما الصحة فلا دلالة فيها بوجه من الوجوه فان المعصوم ع مقصوده بيان حكم ما هو
وهو ثبوت الخيار لا بيان المقتضي لها ايضا كما لا يخفى والمقام الثالث في بيان انه هل
لنا قاعدة ماخوذة من الشارع تدل على ان النهي في المعاملات يدل على الفساد مطلقا او لا يدل عليه
كذلك او يفصل على التفصيل بين ما ورد النهي او لم يوجد [illegible] في البين الذي يقتضيه التحقيق هو ان
يقال ان الحق في المقام هو التفصيل المختار [illegible] سيجيء اليه ايضا وهو ان النهي
لو كان من المحرمات الذاتية فحكم بان النهي يدل على الفساد وان كان من المحرمات العرضية فحكم بانه لا يدل عليه
لنا على التفصيل امران احدهما الغلبة فان الغالب من النواهي الواردة في اخبارهم ع يكون كذلك فيلحق المشكوك
فيه [illegible] الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب لا يقال لا دليل على حجية هذا الظن في مثل المسائل لانا نقول
اولا ان الغلبة قد يحصل منها العلم بالالحاق وهو حجة قطعا وثانيا انها قد يحصل منها الظن بفساد عمل
المكلف وهو ايضا حجة لقاعدة [illegible] المسائل الموضوعية وثانيهما ظاهر من
الاخبار كرواية ابرهيم بن هاشم عن ابي جعفر ع عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ع ذلك الى سيده ان
شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلنا اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابرهيم النخعي واصحابهما يقولون ان
اصل النكاح فاسد ولا يحل له اجازة السيد فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له

جائز وهو لا يستدل بها لان التعليل في الرواية بنحو ما يدل على ان كل معاملة هي معصية لله فهي فاسدة ومنطوقها
يدل على ان كل معاملة لم يكن فيه عصيان لله فهي ليس بفاسد نعم لابد وان يحمل الرواية على خلاف ظاهرها
لانها بظاهرها يدل على انه لم يعص الله ثم قال ثم ان عصيان السيد عصيان لله فالمراد على الاظهر انه
لم يعص الله بالاصالة بل انما عصى سيده اصالة وعصى الله بالتبع لان النكاح من جانب الشارع
صحيح فمقتضى مفهوم التعليل انه لو عصى الله بالاصالة كانت المعاملة فاسدة فالمعاملة المذكورة ومقتضى
منطوقه صحة المعاملات المحرمة بالعرض التي منها نكاح العبد من غير اذن مولاه واما التوصل والتي هي محرمة
فلا يعرف البيان العصيان بحسب الحرمة الاصلية الموجبة للفساد فلا يدل بخلاف الاصل ثم ذكر ما يرد دلالة ورواه
ابراهيم بن هاشم ومحمد بن اسمعيل لا يثبت وقد استدل بعض من قال بان النهي في المعاملات يقتضي الفساد
لو لم يكن النهي متعلقا بامر خارج عنها بجملة من الاخبار ومنها الاخبار التي ذكرناها من التفصيل فلا باس
بذكر قوله مع طوله لتوضيح المدعى قال ده يدل عليه ما رواه ثقة الاسلام الكليني ره في الكافي في
الكافي في التهذيب في الحسن بابراهيم بن هاشم ورواه الصدوق بسند لا يخلو من قوة في الموثق عن
ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان
شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وما رواه الكليني والصدوق في
عن موسى بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع
على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فللمرأة ما اصدقها الا
ان يكون اعتدى فاصدقها صداقا كثيرا فان اجاز نكاحهما فهما على نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر ع
فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى
سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه وما رواه في
الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم ومحمد بن اسمعيل عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في مملوك
تزوج بغير اذن مولاه أعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له ان لا يفعل
الا باذن مولاه وجه الاستدلال بهذه الروايات انها دلت على ان عصيان الله في النكاح الذي هو
من قبيل المعاملات يقتضي فساده وان نكاح العبد بغير اذن مولاه انما لم يفسد لانه لم يعص الله وانما عصى
سيده وهذا يحتمل وجهين الاول ان معصية الله في نكاح المملوك بغير اذن مولاه من غير معصية
لم يقع اجازته كالمعروض لا يكون عاصيا له فلا يكون عاصيا لله ايضا وقد يستظهر ان معصية
المملوك قد يكون باعتبار مخالفته امر الله فيكون قد عصى سيده كالوصل شيئا من المحرمات بان الملك فانه
يعصي الله بفعل ذلك ولم يعص سيده وانما يتحقق المعصية من الله دون سيده واذن السيد في هذا القسم
لا جازة له لا اثر لها في جوازه والرخصة فيه من قبل الله وذلك واضح وقد يكون بمخالفة امر الله ومعه
سيده معا كالوفعل محرما لم ياذن فيه سيده فانه عاص لهما بذلك مستحق للعقوبة منهما على وجه
بواسطة معصية السيد كما لو فعل مباحا لم ياذن له فيه سيده فان عصيان العبد فيه سوكول الى سيده
فان لم يجوز له الفعل ولم يرض به فهو عاص لسيده وعاص لله ايضا بواسطة معصية سيده فان الفعل
وان كان مباحا بالاصل الا انه قد صار بنهي المولى عنه محرما فاذا رضي به اجازه ورضي به لم يعص سيده



ولم يعص الله ايضا لانه انما فعل شيئا مباحا بالاصل وبالعارض فلا يعصى به قطعا ونكاح العبد من دون
اذن سيده من هذا القبيل فانه في الاصل مباح وانما كان معصية لكونه عصيانا للمولى ظاهرا فاذا
تعقبه الاجازة منه تبين انه لم يكن عاصيا له فلا يكون عاصيا لله ايضا وعلى هذا الوجه يكون قوله
عصى سيده مبنيا على الظاهر دون الحقيقة بخلاف قوله لم يعص الله فانه يريد به نفي معصيته لله في الواقع
وتكون الاخبار المذكورة ظاهرة في اقتضاء النهي فساد المعاملات مطلقا محتاج في اخراج النهي عن
الجزء الى مخصص وفيه نظر لان هذا الوجه مع ما قررنا لتعسف والخروج عن الظاهر بعيد وحمل
عصى سيده على عصيانه في الظاهر سيما مع ارادة الحقيقة من قوله لم يعص الله غير مستقيم اما اولا
فلان العبد بمجرد نكاحه عن الظاهر بدون اذن مولاه يصير عاصيا ما لم يجز المولى له بعد ذلك عنه
ويجاوز عنه كمسامحته وعفوه في حق العصاة ومن المعلوم ان معصية السيد يستلزم عصيان الله
لغرض هو عنده عليه فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله واما ثانيا فلان الظاهر من قوله لم
يعص الله وانما عصى سيده ان المراد ان لم يتعلق بعقد نكاحه حتى يكون نكاحه باطلا وانما عصى غير سيده
وعصيانه لسيده لا يوجب بطلان النكاح وهذا انما يستقيم على ارادة الحقيقة من النفي والاثبات
معا فاما مع ارادة النفي خاصة فانه يلزم ان يكون قد عصى سيده مثل ما في البين لان عصيان
السيد بهذا المعنى لا يقتضي فسادا ولا عقدا فلا وجه لايراده في البيان نعم لو قيل عصى الله ولم
يعص الله استظهر الكلام وكان من قبيل رميت اذ رميت وكذا لو قيل عصى سيده ولم يعص سيده
واما ثالثا فلان اجازة المولى على هذا التقدير علة عدم المعصية وسببه والمستفاد من قوله
فاذا اجازه فهو له جائز بعد نفي المعصية انه غير متوقف على الاجازة بل هو ثابت بدونها الثاني
ان المعصية المنفية في قوله ع لم يعص الله ليست مطلق المعصية بل المراد منها ان معصية مخصوصة
تقتضي فساد النكاح والمعنى انه لم يعص الله عصيانا يوجب الفساد كما في نكاح المحرمات والنكاح
في العدة وغيرها مما يحرم بعينه او وصفه اللازم كما يدل عليه قوله انما اتى شيئا حلالا وقوله ان ذلك
ليس كاتيانه ما حرم الله من نكاح في عدة واشباهه ولا عصيان السيد يستلزم عصيان الله لان
الله تعالى اوجب على العبد طاعة سيده فاذا عصى سيده فقد عصى الله فلا يصح نفي المعصية عنه مطلقا
وانما يصح نفي المعصية الناشئة من اصل النكاح فان معصية الله في نكاح العبد بدون اذن سيده
انما نشأت من عصيان سيده وهو امر خارج عن النكاح مفارق له وحاصل الوجه المذكور ان
المعصية الموجبة لفساد النكاح هي مخالفة امر الله في نفس النكاح وعصيان المملوك في نكاحه
بدون اذن سيده ليس كذلك فانه قد حصل منه في نكاحه ذلك معصيتان معصية لسيده في اصل النكاح
ومعصية لله باعتبار مخالفته لسيده ومن المعلوم ان شيئا منهما ليس عصيانا في اصل النكاح فلا يكون
عصيانا موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله ع لم يعص الله ولكن عصى سيده انه لم يعص الله عصيانا
راجعا الى اصل النكاح حتى يفسد نكاحه وانما عصى سيده معصية موجبة لعصيان الله فيما هو
خارج عن النكاح وذلك لا يوجب فساده وهذا نظير ما ذكرناه من التفصيل وحجة على كل
من اطلق القول بالفساد وعدمه فان قلت لو كان التحريم في نكاح العبد غير موجب للفساد لكونه مستندا

الى الشارع لزم صحته مطلقا وان سبقت اجازة المولى والثاني يعم بالنص والاجماع قلت علم الصحة
مع سبق الاجازة من المولى ليس التحريم بل لاشتراط رضاء المولى في صحة نكاح العبد والمستفاد من هذه
الاجابة عن هذا ان الشرط مطلق الرضاء وان كان بعد العقد وقد وجد في نكاح العبد مع الاجازة ولم
يبق الا عصيانه في فعله ذلك ومتى ثبت انه لا يقتضي الفساد صح العقد لوجود المقتضي وانتفاء المانع
فقوله لم يعص الله وانما عصى سيده اشارة الى الثاني وقوله فاذا اجازه فهو له جائز اشارة الى الاول
واعترض عليه بوجهين الاول ان العصيان في الرواية ان حمل على خلاف ما يصح الحكم بعدم معصية العبد
لان عصيان السيد عصيان الله وان حمل على نوع خاص فلا دلالة فيها على المطلوب لاشتراط الخصوصية عدم
معلوميتها فالجواب ان الخصوصية المشترطة كما عرفت ان لا يكون المعصية مستندة الى امر خارج عن المنهي عنه
كما في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان معصية المملوك لسيده في نكاحه بدون اذنه لما كان مستلزما
لمعصيته لله باعتبار فرض تاخر شرطها فلا ريب كون هذه الجهة خارجة عن النكاح مخالفة لاصل
النكاح فنفي المعصية عنه في قوله انه لم يعص الله ليس الا نفيا لمعصية لا يكون من هذا القبيل وهي المعصية
الراجعة الى اصل النكاح او صفاته اللازمة ويشهد بذلك قوله فانما اتى شيئا حلالا وليس بعاص
وقوله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه فانه لا شبهة في دلالة
الاخبار على بطلان اطلاق القول بالفساد وعدمه وذلك يستلزم صحة التفصيل المختار اذ ليس في المسألة
تفصيل آخر يمكن الحمل عليه الثاني ان العصيان معناه مخالفة الامر والسؤال في الرواية لم يقع الا عن
تزويج العبد بغير اذن السيد المحرم عند جميع الفقهاء ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من العصيان هو
الوقوع بغير الاذن ولا شك ان العمومات يقتضي صحة هذا العقد كالفضولي مع ان المسألة مفروضة
فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة فالمراد من قوله لم يعص الله ان فعل العبد موافق لقول الله تعالى
الذي يقتضي الصحة غايته انه في البداية وقع بغير اذن السيد فلو كان السيد هو المعقود عليه وانفق العقد
بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان امضى وان شاء فسخ فكذا العقد على عبده لاتحاد دليل الصحة ومقتضاها
فالرواية تدل على عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما عليه المعظم ولو اريد من العصيان ظاهره لم يصح
الحكم بانه لم يعص الله وانما عصى سيده بل كان الامر بالعكس فانه لم يعص سيده اذ المفروض انه لم يعلم
نهي وانما عصى الله في عقده بدون اذن سيده لنهيه عن تصرف المملوك بغير اذن مولاه والجواب ان
العصيان انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما في ترك الواجب وفعل الحرام واطلاقه على مخالفة الحكم الوضعي كعدم
مستقبل الصحة غير معهود وانما المعهود فيه اطلاق الفساد والبطلان مع ان الحمل عليه لا يستقيم في قوله وانما
عصى سيده اذ ليس للسيد قول يقتضي الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفا له وحمل العصيان ههنا على حقيقته
تفكيك ركيك لا يلائم الجمع مع ارادة المعنى المذكور في قوله لم يعص الله فانه انما هو بالقياس الى نفي قوله لم
يعص سيده فيكون اثباتا للنفي المتوهم هناك فلا يصح التفكيك على ان الحمل على الحقيقة في قوله عصى سيده بناء على ما
ذكره من ان العصيان مخالفة الامر وان السؤال انما وقع عن تزويج العبد بدون اذن سيده فينبغي حمله على
ما يوجب العقوبة في الجملة ان لم يكن لمخالفة الامر فيلزم الخروج عن ظاهر اللفظ في الموضعين مع التفكيك
بحمله ثانيا على معنيين مختلفين مع ان امثال الحقيقة في قوله عصى سيده انما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله

بالرواية

لم يعص الله للزوم التفكيك بدونه على ما يفهم من كلامه والا فالحمل على الظاهر فيه يمكن بارادة نفي العصيان على
بعض الوجوه فالعدول عنه ليس الا للفرار عن لزوم التفكيك والحمل على المعنى المذكور كما ترى كرجا وقع الفرار
عنه والصواب ان يقال ان العصيان في قوله لم يعص الله جار على اصله بمعنى مخالفة الامر والمعنى انه لم يخالف الله
في النكاح لانه مما يقتضيه النكاح ولم يحرم عليه وفي قوله عصى سيده مبني على تنزيل العادة منزلة النهي فانها
مقتضية لمنع استقلال العبد بالنكاح واشباهه مما يحتاج فيه الى امر المولى ورأيه او محمول على فعل ما يوجب
العقوبة وان لم يكن مخالفة الامر مجازا ولا يلزم التفكيك القبيح المنافي للظاهر بين المعنيين وصحة الحصر
ما يقابل لما المعنى المتوهم خلاف الحمل على مخالفة مقتضى الصحة على ما عرفت ويكون حمله في الموضعين على ما يوجب العقوبة
معكما فان عصيان السيد لمنع الحقيقة الموجبة للحمل على المجاز واما في عصيان الله فلئلا يختلف المعنى في الموضعين
ويح فلا يلزم التفكيك غاية الامر حصول المعنى في احدهما بمخالفة الامر وفي الاخر بامر آخر غير ذلك وهذا لا يوجب
التفكيك في المعنى المراد من لفظ العصيان ثم لا يخفى عليك ان حمل قوله لم يعص الله على موافقة فعل العبد
لقول الله المقتضي للصحة انما يصح لو كان القول المقتضي للصحة عاما شاملا للمحرم ايضا وقد صرح المعترض فيما
حكينا عنه سابقا ان الفقهاء انما استدلوا بالنهي على الفساد في ابواب البيوع والانكحة نظرا الى كشفه عن فقد
دليل الصحة باختصاصه بالمعاملات المحللة مضافا الى ما ترى من تناقض الحكم ههنا بموافقة فعل العبد لدليل الصحة
مع ان نكاح العبد بدون اذن سيده محرم قطعا كما اعترف به وان لم يصدق عليه اسم العصيان حقيقة فينبغي ان
يكون مراده من دليل الصحة المفروض اختصاصه بالمعاملات المحللة الا ان يفرق في ذلك بين ما يحرم لذاته وما يحرم لامر
مفارق ويعم تناول الادلة للقسم الثاني وفيه ما عرفت انتهى كلامه حجة القائلين بالقول الاول امور
احدها ان النهي باتفاق الكل حقيقة في التحريم والفساد ليس معنى للنهي ولا جزءا لمعناه فلا دلالة له عليه بالمطابقة والتضمن
ولا بالالتزام ايضا من اقسام الدلالة اللفظية [...] اللزوم [...] كون تصور الملزوم
مستلزما لتصور اللازم ولكنه معلوم الثبوت في العبادات مع ان المراد انما هو مجرد الاقتضاء ولا يستلزم باي
هو كان وباي اسم سمي بل وان كان خارجا من اقسام الدلالة اللفظية [...] الاقسام لا يمكن في نفي الاقتضاء
كما لا يخفى وثانيها انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة والتالي باطل اذ يصح ان يقال نهيتك عن
البيع الفلاني ولكنك لو فعلت لتثبت وحصل به الملك وفيه ان الظهور لا يمنع من التصريح بخلافه فاذا صرح
بالنقيض صرفه عن الظاهر على انه قد يمنع بطلان اللازم بالنسبة الى العبادات على قول بان لزوم المناقضة على
تقديره ظاهر جلي وفيه ان عدم لزوم المناقضة على تقديره ظاهر جلي فالمعتمد في الجواب الاول ان عدم الدلالة في
اللغة لا يمنع من قيام الدليل الشرعي كما لا يخفى حجة القائلين بالقول الثاني على ما نقل انهم ان الامر
ان الامر يقتضي الصحة والاجزاء كما حقق في محله والنهي نقيضه فيقتضي الفساد للزوم التناقض بين مقتضى النقيضين
واجيب عنه اولا ان الامر والنهي ليسا من المتناقضين بل هما متضادان لجواز ارتفاعهما في شيء واحد كالمباح وثانيا
بمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين لجواز اشتراكهما في معنى واحد كالسواد المشارك للبياض في العرضية
واللونية والوجود وغير ذلك وثالثا لو سلمنا ذلك لكنا نقول ان نقيض الاقتضاء انما هو عدم الاقتضاء لا اقتضاء
العدم واجيب عن الاخير بانه نوع تعسف وعبارة ووضح ان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة
ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد ومما بينا اتضح ذلك بانه لا يمكن نفي الاقتضاء الا باثبات المناقض المقتضى كما هو

مقتضى تسليم الحجة وعبارات النهي اذا لم يقتض الصحة فهذا اقتضى عدم الاقتضاء فحصل التناقض في المقتضى
وليس يلزم منه تعدد الاقتضاء وجانب الامر ايضا بالقول بان الامر حيثما اقتضى الصحة فقد اقتضى الاقتضاء
حتى يرد عليك ان اقتضاء المقتضى المقتضي ليس باقتضاء مغاير لها لا تسلسل فلا انقياد الى الاضداد ما مر
تسلسل في الامور الاعتبارية فلا يمنع حتى يقال انا نمنع ذلك والتفصيل فيه خارج عن مقاصد الفن
ومن ابعاضها ذلك ولكنا نقول غاية ما ثبت من هذا الدليل انما هو الاقتضاء العقلي وهو خلاف المطلوب
فان المطلوب انما هو اثبات الاقتضاء اللفظي وهو لم يثبت بعد واللغات لا تثبت بالدليل هذا الثاني ان علماء
الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب العقود وذلك اجماع منهم على دلالته على
الفساد وهذا اولا عدم كونه دليلا مثبتا الا للاكثر المتواتر وثانيا ان الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة
الى النهي المتعلق بالمعاملات لان امر الخلاف غير معروف وظاهر والتزامهم بالفساد في مواضع لا يوجب ان يكون
مستفادا من مجرد النهي لجواز ان يكون لهم مستند آخر من ضرورة او اجماع او غيرهما قال بعض الافاضل ولا
بنا في تصريحهم في بعض المواضع المنهية بدلالته على الفساد او لعله لافادة النهي الخاص وكشفه عن عدم صلوح
متعلقه للبيع او زعمهم حصر مقتضى صحة نحو البيع في احل الله البيع واوفوا بالعقود وتجارة عن تراض المختص
عن النهي عن اكل المال بالباطل المقتضي لسلب الحرمة المنافي للنهي الدال على حرمة البيع المخصوص والعقد
كان ضرورة تحقق المنافاة بين حرمة خصوص بيع وعقد وحله ووجوب الوفاء فان المحرم لا يعقل وجوب الوفاء
به لكنك خبير بعدم حصر مقتضى الصحة في ذلك بعد ملاحظة الاخبار كخبر البيعان بالخيار ما لم يفترقا واذا التقى
الختانان وجب المهر فالنهي يخصص عموم حل البيع ويبقى اللزوم بعد الافتراق المستفاد من نحو خبر البيعان
فلا تعارض انتهى وللمتوك الثالث ايضا ان احدها ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون بالنهي على الفساد وفيه اولا انه ممنوع بما مر من الخلاف المعروف وثانيا ان ذلك لا يستلزم كونه
من جهة الشرع فلا وجه لحصر الحقيقة الشرعية في خصوص الفساد كما من ظاهر البعض في معرض
المنع وثانيهما انه لو لم يفسد لكان في تركه حكمة موجبة للنهي عنه وفي فعله حكمة موجبة للصحة والتالي باطل
لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واجيب عنه اولا بان ذلك
انما يتم في العبادات لان صحتها يستلزم تعلق الامر بها وحكمة الامر بها تعارض حكمة النهي فيرجع الى احد الوجوه
المذكورة واما في المعاملات فالحكمة الموجبة لترتب آثارها عليها لا ينافي حكمة النهي عنها لجواز ان يترتب على محرم
اثر شرعي هذا ان اريد بالحكمة الجهة الموجبة لثبوت الحكم واما ان اريد بها الجهة الموجبة لرجحان الفعل لعبادها
بينهما ثم ما استظهر بل لا يتم في العبادات ايضا بناء على القول بكون متعلق الاوامر والنواهي هو الطبيعة
من حيث هي هي دون الافراد اذ على فرض الطبيعة تختلف المتعلقات ولا تعارض حكمة احدهما حكمة الآخر فلا مغير لرجحان
الاحد الوجوه المذكورة وثانيا ان ما ذكر لو تم لكان مثبتا للدلالة العقلية وهو غير المدعى وثالثا انه كون
مصلحة اصل النهي راجحة لا تقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة اليه فترك الفعل اولا راجح على فعله اما لو



فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة اصلا اذ رجحان النهي انما هو الفعل
ورجحان الترك انما هو عدم الترك وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات
لا انه يعرض بمصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرواني دليل القائلين بالقول
الرابع قد اتضح مما تبين ضعفه واما القائل بالقول الخامس والسادس فمن بعض الاصحاب انه
قال اني لم اقف على حجة لهما ولكن يمكن استنباط دليلهما والجواب عنه مما تقدم وللقول السابع
الاجماع وجملة من الاخبار وعبارات الاول تم والثاني ظاهر فيما ادعياه حجة القائل بدلالة النهي
على صحة المنهي عنه ان المنهي عنه في نحو لا تصم يوم النحر ولا تصل ايام اقرائك انما اللفظ الشرعي لامتناع
لا سبيل الى الثاني للزوم حمل كلام الشارع على غير الموضوع له الشرعي مضافا الى انا نقطع بان المراد
من الثاني ليس النهي عن مجرد الامساك والدعاء الجاري الخاص اجماعا فتعين الشرعي وهو اما ان يكون
متحققا ام لا لا سبيل الى الثاني لكونه خطابا لا يقدر الاعمى فيها فتعين الاول وحيث امكن تحقق الصوم
الشرعي في يوم النحر ثبت المطلوب اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشارع فالنهي عن صوم يوم النحر
يدل على انعقاده ما ذكروا استحال انعقاده لما نهي عنه فان المحال كما لا يؤمر به كذا لا ينهى عنه وفيه اولا
منع كونها اسامي للصحيحة والمراد من الشرعي المسمى بذلك الاسم وهو ذو الصورة المخترعة سواء
كان يقول صلوة صحيحة وفاسدة وقد بسطنا الكلام في ذلك في رسالة مفردة وقد تقدم بعض منه سابقا
وثانيا سلمنا انها اسامي للصحيحة لكن الحائض مثلا نقول تمكنها من الصلوة الصحيحة الشرعية والحاصل اذ
الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنسبة الى ساير المكلفين والى الحائض ايضا قبل
ايام الحيض وهي متمكنة منها وان لم يكن صحيحة بالنسبة اليها في هذه الايام خاصة وعدم تمكنها من الصلوة
الصحيحة بالنسبة الى نفسها في هذه الايام وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع بهذا
المنع لا مانع عنه مضافا الى النقض بما مر من صلوة الحائض المنهية في النبوي دعي الصلوة ايام اقرائك
وبيع الملاقيح المنهي عنه وقوله لا تنكحوا ما نكح اباؤكم وليس شيء من ذلك صحيحا اجماعا فالدليل العقلي الا ان
وحملها على اللغوي مع مخالفته الظاهر وجدانا فاجماعا لا يعدو بعجز ثان وليلزم الثاني منه وهو ان النهي عنه
لو كان فاسدا لكان ممتنعا عنه فلا يمنع منه لاستحالة تحصيل الحاصل وهل هو الا كخطاب لا يقدر للاعمى
تما اشرنا اليه ظهر ضعفه كما نبه عليه السيد الكاظمي ايضا والوجه في الجواب منع كون المسمى بهذه الالفاظ
هو الصحيح المعتبر شرعا بل الاركان لا الشرط كما عرفت اذ نقول ان المحذور منع الممتنع بغير هذا المنع واما به فلا
مثلا اذا قال لا تصل في الدار المغصوبة فانما علم كون الصلوة في المكان شرعا الصحيح الصلوة بهذا الخطاب وبهذا المنع
علم امتناع ايقاع الصلوة فيها فكان ذلك منعا لما يصير بهذا المنع ممتنعا ولا يلزم منه محذور انما المحذور ان
يمنع مما علم امتناعه بطريق عقلا او شرعا وهذا كما قالوا في الشبهة الوجود ايجاد الشيء ان كان حال وجوده
لزم تحصيل الحاصل وان كان حال عدمه لزم الجمع بين المتناقضين وكلاهما محال والجواب انه حال وجوده الذي
هذا الايجاد والمحال انما هو ايجاد ما وجد سابقا بغير هذا الايجاد انتهى وتقدم ان اشار الى ما يرده هذا الايجاد
بان امتنع ولحاق عنه بوجوه فاتلا بعد ما حكم باقتضاء المنهي عنه لصحته الفساد ولقائل ان يقول ان ما
ذكرتم انما كان على مذهب من يقول بان الفاظ العبادات المنقولة موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة

مسلما الا ان الصحيحي القائل بانها موضوعة للاعم من الصحيحة للهيات المستجمعة لجميع الشرائط
المعتبرة فيها يخرجها الافعال المخصوصة التي اذا اتى بها المكلف خرج عن عهدة التكليف الواقعي فلا يكن
الاشكال بناء على مذهبه في دلالة النهي على الفساد اذ لا شك ولا شبهة في ان قوله لا تصلي الحائض مثلا
لا يحمد الهيئة وجهة المادة وقد عرفت حال من الجهة الثانية من ان ما وضع له المادة عند الصحيحي ليس الا
الصحيحة واما من جهة الاولى فواضح ايضا لان هيئة النهي المتبادر منها عند العرف والعادة ليس الا كون المادة
التي يرد عليها ثالث الهيئة مقدورا للمنهي محرما له لا استبعاد ان يقال للاعمى لا تبصر والزمن لا تطر فح
نقول الذي يمكن ان يراد من جانب الهيئة لا يخرج عن احد من الامور الثلثة اما ان يراد منها ما يكون النهي
حقيقة فيه من كون متعلقه مقدورا محرما للمنهي او يراد منه ذلك مع الفساد ايضا او يراد منه معناه
المجازي اعني كون متعلق النهي غير مقدور للمنهي وعلى كل واحد من هذه التقادير اما ان يراد من جانب المادة
الدعاء او الصلوة الصحيحة المطلقة اعني المقيدة ان قلنا بعدم كون عدم الحيض من جملة شرائط الصحيحة او
المقيدة ان قلنا بعدم كون الحيض من جملتها فان اريد من جانب الهيئة معناها الاول ومن جانب المادة
ايضا معناها الاول او الثاني فيلزم ارتكاب التجوز المخالف للاصل في المادة من غير دلالة مضافا
الى لزوم الكذب في جانب الهيئة لو اريد من جانب المادة معناها الاول لان الدعاء غير محرم للحائض
ضرورة وان اريد من جانب الهيئة معناها الثاني ومن جانب المادة معناها الاول او الثالث فيلزم
ح ما يلزم على تقدير الاول من لزوم التجوز المخالف للاصل في جانب المادة من غير دلالة وان اريد من جانب
المادة معناها الثالث وان اريد من جانب المادة معناها الاول فيلزم محذورات ثلثة الاول لزوم
التجوز في جانب المادة والثاني لزومه في جانب الهيئة ايضا والثالث لزوم الكذب في جانبها ايضا
لان الاتيان بالدعاء مقدور للحائض بلا شبهة وان اريد من جانب المادة معناها الثالث فيلزم التجوز
في جانبها وفي جانب الهيئة ايضا وان اريد من جانب الهيئة معناها الثالث وان اريد من جانب المادة
معناها الثاني فيلزم ارتكاب خلاف الظ من جانب الهيئة مضافا الى لزوم الكذب في جانبها ايضا لان
الاتيان بالصلوة التي لم يكن عدم الحيض شرطا لصحتها مقدور للحائض قطعا اذا عرفت ان كل واحد
هذه التقديرات الثمانية ملزوم لخلاف الظ اما في جانب المادة او الهيئة او كليهما فتعين الشق التاسع
وهو ارادة المعنى الاول للهيئة في جانبها وارادة المعنى الثاني للمادة في جانبها وح يكون قوله لا تصل
في حالة كذا مثلا في قوة ان يقال لا تأت بالصلوة الصحيحة في حالة كذا فان اتيت بها لعاقبتك من
غير ان يصير عملك فاسدا فثبت المدعى وهو دلالة النهي على الصحة في العبادات ويمكن الجواب
عنه بوجوه اما اولا فقد عرفت في المقدمة الاولى ان العبادة قد تطلق ويراد منها الماهية المخترعة
من الشارع وقد تطلق ويراد منها الافعال التي يتوقف صحتها على النية القربة ومن الظاهر ان العبادة
بمعناها الثاني اعم منها بمعناها الاول لجواز ان يصير شيء مطلوبا للشارع مع عدم كونه من جملة الماهيات
المخترعة منه كقولك اكرم العلماء مثلا فيطلق عليه ماهية الاكرام وعدم كونها من مجعولات الشارع مما
لا يخفى وقد عرفت ايضا ان نزاع العلماء في دلالة النهي على الفساد في العبادات ليس الا في تفسيرها
الثاني فعلى هذا نقول لو سلمنا دلالة النهي على الصحة في العبادات بتفسيرها الاخص فلا تم ذلك بتفسيرها

الاعم الذي يكون

الاعم الذي يكون هو محل النزاع لانك قد عرفت ايضا ان المولى اذا كان هو الشارع او غيره اذا قال
لعبده لا تشتري اللحم في يوم الجمعة مثلا فلا يستقل منه عند العرف والعادة الا ان شراء العبد اللحم
في ذلك اليوم ليس محصلا لما هو مطلوب عند مولاه وليس معنى الفساد في العبادات الا عدم كون فعل
المكلف موافقا للمطلوب للشارع واما ثانيا فلانهم وفقا دليل الخصم على مدعاه لان النزاع في المقام
في ان النهي من حيث هو نهي مع قطع النظر عن غيره هل يكون مقتضاه ذلك او ذلك او ذاك بحيث يكون مستقلا
فيما اقتضاه ودليل الخصم على فرض تماميته لا يدل الا على كون النهي جزءا للمقتضي ويكون جزئه الاخر المادة
لانك قد عرفت ان كلامه مبني على كون المادة محمولة على الصحيح من العبادات وانه لا يدل النهي على صحة
المنهي عنه فلا يقول من قال باقتضاء النهي على الفساد فانه يقول بانه مستقل في افادته واقتضائه الفساد
فلا يكون دليله منتجا لمدعاه فتدبر واما ثالثا فلانه قد علل مدعاه بتعليل عليل وهو كون الفاظ
العبادات موضوعة للصحيحة وقد قرر فساده في محله واما رابعا فلانه مما لا شك فيه ان صيغة النهي
المتبادر منها عند اهل العرف والعادة كون متعلقه مقدورا للمنهي ومحرما عليه مع الفساد بمعنى ان
السيد اذا قال لعبده لا تكلم في هذا اليوم يفهم منه اهل العرف والعادة امورا ثلثة الاول كون الكلام
مقدورا للعبد الثاني كونها بحيث لو اتى بها العبد صار مستحقا للعقاب للمولى الثالث عدم كونها
موافقا للامر وعدم كونها محصلا لمطلوب مولاه فح نقول لو بنى الامر على كون الصلوة وغيرها
محمولة على الصحيحة يتحقق التعارض بين مفهومي المادة والهيئة في قوله لا تصل الحائض مثلا فلا بد
فارتفاعه من احد الامرين اما ارتكاب خلاف الظ في جانب الهيئة وابقاء المادة على ظاهرها بمعنى ان
يحمل الهيئة على معناها المجازي اي كون متعلقها مقدورا محرما من غير فساده فيه واما ارتكابه في جانب
المادة بان يحملها على الاعم من الصحيح والفاسد وابقاء الهيئة على ظاهرها لكن ارتكابه في جانب المادة
اولى وارجح منه في جانب الهيئة لان استعمال الهيئة في المقدور المحرم من غير فساده في غاية الندرة
واستعمال المادة في الاعم من الصحيح والفاسد في غاية الكثرة فيدور الامر بين ان يحمل اللفظ على ما يستعمل
فيه الا نادرا وبين حمله على ما يستعمل فيه غالبا ولا ريب ان الثاني ارجح واولى عند العرف فتقدم الهيئة
على المادة فح يثبت نقيض ما يدعيه الخصم وهو المطلوب

## الباب الثاني في المنطوق والمفهوم

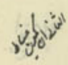
ولنقدم مقدمتين **المقدمة الاولى** في تعريفهما اعلم ان المستفاد من بعض انا المنطوق عبارة
عن حكم او وصف لموضوع المذكور في الكلام والمفهوم عبارة عن حكم او وصف لموضوع الغير المذكور
فيه مثلا منطوق قولنا اكرم العالم وجوب الاكرام المتعلق بالموضوع المذكور في الكلام وهو العالم والمفهوم
منه عدم وجوب اكرام المتعلق بالموضوع الغير المذكور فيه وهو الجاهل والمراد في الفرق بينهما ذكر
الموضوع في جانب المنطوق وعدم ذكره في جانب المفهوم والظ من تعريفهما انهما صفتان للمدلول
كما عليه المحقق دون الدلالة كما عليه ظاهر بعض كشارح المختصر ويدلنا على ذلك امران احدهما
المتبادر بالنسبة الى المدلول مضافا بالنسبة الى الدلالة من لفظي المفهوم والمنطوق والاخر عدم صحة سلب
المنطوق والمفهوم عن المدلول وصحته عن الدلالة فمن قال بانهما صفتان لها ان اراد به بيان اصطلاح
العلماء فالاظهر خلافه وان اراد به بيان اصطلاحه فلا مشاحة في الاصطلاح والى جميع ما ذكرنا ينظر كلام

في المفهوم والمنطوق

لبعض الفحول في كتابه الاصول فان دلالة المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شئ مذكور او حالا من احواله والمفهوم هو مدلول يكون حكما من احكام شئ غير مذكور او حالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف انتهى ولكن لا يخفى ان ما اختاره البعض من الفرق بين المنطوق والمفهوم منتقض عكسا وطردا اما انتقاض تعريف المنطوق عكسا فلخروج دلالة الاشارة مثل دلالة الاية على اقل الحمل ووجوب المقدمة بناء على مذهب من قال بالدلالة للفظية على المنطوق فان الموضوع فيهما غير مذكور واما انتقاض تعريفه طردا فلدخول مفهوم الحصر اذا كان حصر الموصوف على الصفة مثل انما زيد شاعر ومفهوم الشرط مثل اكرم زيدا ان جاءك ان جعلنا الموضوع عبارة عن زيد واما لو جعلناه عبارة عن مجموع المقدم فلا وكالاستثناء ان جعلناه من المفاهيم مثل اكرم العلماء الا زيدا لان الموضوع اعني زيدا مذكور في الامثلة مع ان الجميع مفاهيم لا منطوق واما انتقاض تعريف المفهوم عكسا فلخروج الامثلة المذكورة عنه واما انتقاضه طردا فلدخول دلالة الاشارة وعرفها الاكثرون بان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وفي عبارة منهم يحتمل فيها احتمالات خمسة لان المراد بالموصول اما الموضوع او المدلول وعلى الاول فالضمير المجرور اما راجع الى عين ما يراد من الموصول وهو الموضوع بدون ارتكاب استخدام بان يراد من الموصول الموضوع ومن الضمير الراجع اليه المدلول او راجع الى الموصول مع ارتكاب الاستخدام وعلى الاخير على ارتكاب الاستخدام فقوله في محل النطق اما حال للموصول او للضمير العائد اليه وعلى الثاني فهو حال اما حال للمدلول لا حال للموضوع استخداما فالاحتمالات خمسة اما على الاول اعني كون المراد من الموصول الموضوع ومن الضمير ايضا ذلك فيستلزم خلاف اصطلاح الاصوليين فان المنطوق والمفهوم انما صفتان للمدلول كما عليه الفحول وهو الحق او صفتان للدلالة كما عليه بعض والامر في المقام ليس كذلك بل يكون على هذا التقدير صفتان للموضوع وليس كذلك بالاتفاق مع ان اصل هذا الاحتمال مبني على قول بعض حيث جعل مناط الفرق بينهما ذكر الموضوع وعدمه وقد عرفت فيه من الضعف واما على الثاني اعني كون المراد من الموصول الموضوع ومن الضمير الراجع اليه المدلول لو لكون الحال حالا للموصول فيستلزم زيادة على ما يرد على الاول الاستخدام المجاز وهو خلاف الظاهر من الضمير وخلاف الظاهر من الحال لان الظاهر منه ان يكون حالا للمراد من الضمير واما على الثالث اعني كون المراد من الموصول الموضوع ومن الضمير المدلول لو كون الحال حالا للمراد من الضمير فيستلزم ايضا خلاف الاصطلاح وعدم الفرق بين المنطوق والمفهوم على جميع الاقوال اذ مناط الفرق ليس ذكر المدلول وعدمه مع كونه مستلزما للتجوز الخلاف الظاهر واما على الرابع اعني كون المراد من الموصول المدلول ومن الضمير هو ايضا مع كون الحال حالا للموصول فيستلزم عدم الفرق بينهما وان لم يستلزم خلاف الاصطلاح واما على الخامس اعني كون المراد من الموصول المدلول ومن الضمير هو ايضا مع كون الحال حالا للموضوع فيستلزم ارتكاب التجوز في الحال لان الظاهر كونه حالا للمراد من الضمير بان حصل الفرق بينهما على ما جعلوا مناط الفرق بينهما فعند ان ظهر لك هذا ظهر لك ان الفرق بين المنطوق والمفهوم مشكل اذ ما يمكن ان يكون مناطا للفرق بينهما ومناطا للاحد امور خمسة الاول كون مناط الفرق هو ذكر الموضوع وعدم ذكره وقد عرفت فساده

والحال ان قوله في محل النطق حال له ٣٢

والمراد من المدلول هو الحكم او الوصف الثابت للموضوع ١٢



الثاني ان يكون مناط الفرق ذكر المدلول وعدم ذكره وقد عرفت انه لم يجعله احد مناطا للفرق منفردا الثالث ان يكون مناط الفرق ذكر الموضوع والمدلول معا مع ما يرد عليه من النقض طردا وعكسا الرابع كون مناط الفرق ذكر الموضوع والمدلول في بطلانه مفهوم السلب بان يكون المنطوق ما كان الموضوع والمدلول مذكورين في الكلام والمفهوم ما لم يكن الموضوع والمدلول معا مذكورين فيه ويرد على هذا انتقاض تعريف المفهوم طردا وعكسا اما انتقاض تعريف المنطوق عكسا فلخروج دلالة الاشارة مع انه منطوق غير صريح واما انتقاضه عكسا فلخروج بعض مفهوم من المفهوم الموافقة مثل ولا تقل لهما اف ومفهوم حصر الموصوف على الصفة ومفهوم الشرط على وجه والاستثناء على وجه كان الموضوع في هذه الامور مذكورا واما انتقاض المنطوق عكسا فلخروج دلالة الاشارة الرابع ان يكون مناط الفرق ذكرها في المنطوق وعدم ذكرها في المفهوم بطريق السلب العموم فح فايرد عليه ليس الا انتقاض المنطوق عكسا لخروج دلالة الاشارة وانتقاض المفهوم طردا لدخول دلالة الاشارة الخامس ان يكون مناط الفرق هو عدم ذكرهما في المفهوم وذكرهما او ذكر احدهما في المنطوق وح فينتقض كل من التعريفين طردا وعكسا لخروج دلالة الاشارة عن المنطوق ودخولها في المفهوم وخروج بعض مفهوم الموافقة ومفهوم الحصر اذا كان حصر الموصوف على الصفة ومفهوم الشرط على وجه والاستثناء عن المفهوم ودخولها في المنطوق فظهر مما ذكرنا ان الفرق غير صحيح بناء على كون احد من هذه الاحتمالات المذكورة هو المناط في الفرق فالتحقيق في بيان الفرق يحتاج الى تحقيق شئ آخر وهو انا استعمال كل واحد من المنطوق والمفهوم في مثل ان جاءك زيد فاكرمه وصوموا الى الليل وانما زيد شاعر والخمر حرام لانه مسكر ولا تقل لهما اف وفي كل ما له منطوق ومفهوم على سبيل الحقيقة او على سبيل الحقيقة والمجاز وعلى الاول هل هي بطريق الاشتراك اللفظي او المعنوي فان كان بطريق الاشتراك اللفظي فلا شك في تحقق الفرق وان كان بطريق الاشتراك المعنوي فيشكل الامر لكن التحقيق ان استعمال المنطوق والمفهوم على هذه المذكورات ليس بطريق الحقيقة والمجاز لعدم صحة السلب عن كل واحد من المذكورات واذا ثبت الحقيقة في الجميع فمقتضى الاصل كونها بطريق الاشتراك المعنوي لما قررنا سابقا من ان الاصل فيما شك في استعمال اللفظ في القدر المشترك هو الاشتراك المعنوي لاصالة عدم تعدد الوضع سواء شك في وجود القدر المشترك او في وضع اللفظ بازائه وح فيكون الاستعمال في المذكورات بطريق الاشتراك المعنوي ايضا فالحق انا نقطع بالاشتراك المعنوي هنا فلا حاجة الى الاصل لان الاحتياج اليه انما هو في صورة الشك ونحن نقطع بان استعمال كل واحد من اللفظين المذكورين فيهما ما بطريق الحقيقة على الوجه لصحة السلب عن كل واحد من المذكورات بطريق الخصوصية فان قلت اذا كان القدر المشترك في المقام ما ذا قلت اولا ان الحكم بالاشتراك المعنوي لا يتوقف على العلم بوجود الجامع لجواز ان يوجد الجامع في البين ونحن لم نقدر على تعيينه ثم الحكم بعدمه يحتاج الى العلم بعدم وجوده وثانيا انا نعين الجامع ايضا فنقول ان الجامع في المنطوق هو المدلول الذي دل عليه عدم كون الموضوع والمدلول مذكورين في الكلام والجامع في المفهوم هو المدلول الذي دل

عليه علم كون الموضوع او المدلول وكلاهما مذكورين فيه واما ما اورد من خروج دلالة الاشارة
عن المنطوق ودخوله في المفهوم فضعيف جدا لانها خارجة عن كل واحد منهما لان المنطوق و
المفهوم من اقسام الدلالة اللفظية والمدلول عليه بالدلالة الاشارة من اقسام الدلالة العقلية
فلا يرد ح النقض على التعريفين لا طردا ولا عكسا فتم نعم بناء على مذهب من يجعل الاستثناء
منطوقا يرد عليه النقض لان المدلول حينئذ غير مذكور فان قيل النقض وارد على مذهب من جعل وجه الفرق
بينهما ذكر الموضوع وعدمه اذ الموضوع في الاستثناء مغاير للمستثنى منه قلنا نحن لم نرد بذكر الموضوع ذكر
الموضوع الذي هو في طرف المنطوق حتى يرد النقض بان الموضوع ايضا غير مذكور بل المراد بذكر الموضوع
هو ان يكون موضوع الحكم مذكورا او غير مذكور والموضوع في الاستثناء هنا مذكور وان كان مخالفا
منه نعم ما يرد علينا وعلى الجميع دخول دلالة الاشارة الالتزامية اللفظية في المنطوق وما يرد على غيرنا ممن جعل دلالة
الاشارة من اقسام المنطوق انتقاض تعريف المنطوق عكسا والمفهوم طردا **المقدمة الثانية** في انهم
قالوا ان كلا من المنطوق والمفهوم على قسمين اما المنطوق فلانه صريح وغير صريح والصريح هو المدلول المطابقي
او التضمني لكن في كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر في الاشارة في
مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب غير الصريح نعم يدخل في الصريح بعض الدلالات التضمنية كالعام بناء
على مذهب من يقول بانه موضوع له بطريق الجميع وكالجملة الشرطية بناء على مذهب من يقول بانها موضوعة
لجميع المفهوم والمنطوق واما غير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة
الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانها اما ان يكون الدلالة
مقصودة للمتكلم اولا اما القسم الاول اعني الدلالة المقصودة فهو ايضا ينقسم الى قسمين احدهما
ان يكون المدلول عليه مما يتوقف عليه صدق الكلام بحيث لو لم يكن تلك الدلالة مرادة لما كان الكلام صدقا
كقوله ص دفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان الخ فان المراد دفع المؤاخذة عنهما والا لكذب
فالكلام بظاهره يتوقف على اضمار المؤاخذة وكالجمل الخبرية الدالة على الجمل الانشائية كقوله ع ما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور والمؤمنون عند شروطهم والمؤمن اذا وعد وفى فان كل
هذه الاخبار على ظاهرها مستلزم للكذب ومن هنا يظهر ضعف قول من قال بانحصار دلالة الاقتضاء في
المجاز في الاعراب ومما يتوقف عليه صحته عقلا كما في قوله تع واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او
صحته شرعا كما في قول القائل اعتق عبدك عني على الف فان هذا الكلام بظاهره غير صحيح شرعا اذ لا عتق الا في
الملك فلا بد من اضماره وهو مملكا لي على الف حتى صار الكلام صحيحا شرعا وهذا القسم هو المدلول الذي
يتوقف على احد من الامور الثلثة يسمى بالمنطوق الغير الصريح المدلول عليه بدلالة الاقتضاء نعم الذي يظهر
من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب بما يكون قرينته العقل
ولم يكن لفظيا فيلحق هذه الدلالة قولنا رأيت اسدا يرمي على الشجاع وغير ذلك يكون من باب المنطوق الصريح
او لا بد من ذكر قسم اخر يشمل سائر المجازات وثانيهما ان يكون مما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته
عليه بل كان الكلام مقترنا على شيء لو لم يكن ذلك الشيء لوقع الكلام بلا ربط كقوله ص كفر بعد قول
الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فانه لو لم يحمل قوله ص كفر على انه كفارة وقاعه



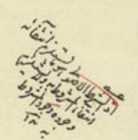
في بيان دلالة الاقتضاء

اهلك في نهار رمضان لوقع السؤال بلا جواب والجواب بلا ربط بالسؤال وهذا القسم من المدلول يسمى
بالمدلول عليه بالدلالة التنبيه والايماء وتسمية هذين القسمين بالمنطوق ظاهر لان المقدر كالمذكور
واما تسميتها بغير الصريح فظاهر واما القسم الثاني اعني غير المقصودة فهو ما يلزم من الكلام بلا
قصد المتكلم في ظاهرها وراى اهل العرف والعادة مثل دلالة قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا
مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه على ظاهر
المتعارف في المحاورات غير مقصود في الايتين فان المقصود في الاية الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال
وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم فلانه اما ان يكون الحكم
المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات مع الاولوية فهذا يسمى بمفهوم الموافقة
وبفحوى الخطاب ولحن الخطاب والاولوية القطعية بطريق اولى ومثال ذلك كثيرة منها قوله تع فلا
تقل لهما اف حيث يكون دلالته على حرمة التأفيف على حرمة الضرب والشتم من سائر الاذاء موافقة
من حيث الكيف مع الاولوية ومنها قوله تع ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك و
منهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك ومنها قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره وسيجيء تفصيل الكلام في المقام في بحث القياس انشاء الله واما ان لا يكون كذلك فهو
يسمى بمفهوم المخالفة وبدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الغاية والشرط والصفة والحصر واللقب
وغير ذلك وسيجيء تفصيلها انشاء الله ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما تامل في الفرق بين
المفهوم والمنطوق الغير الصريح باقسامها الثلثة فجعلها سوى الصريح مفهوما كما هو الظاهر من حصر المنطوق
بالصريح وعرفه بانه ما دل عليه اللفظ بصريحه دلالة اولية ولعل وجه جعلها سوى الصريح مفهوما
هو كون ما لم المدلول عليه غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا
غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين المذكورين
في الاية والموضوع للحكم هو الضرب وقد اجيب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات
فان جعل المفهوم حرمة الضرب فان التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو
غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل
واورد عليه اولا ان جميع امثلة الاقسام الثلثة للمنطوق الغير الصريح يمكن فيه اعتبار الحكم لغير المذكور
كما يمكن باعتبار ذلك المذكور وكل قسم من اقسام المفهوم المخالفة يتحقق فيه الاعتباران ايضا فلا وجه للفرق و
ثانيا ان دلالة ... على ... مفهوم بحواله حكم للمذكور **فائدتان**
الاولى في بيان الفرق بين الاولوية اللفظية والاعتبارية اعلم ان الاولوية اللفظية عبارة عما يكشف عن ان
مقصود المتكلم بيان الحكم في طرف المفهوم من اللفظ الذي تلفظ به ويسمى هذا ان المتكلم قصد بذلك الكلام
بيان الحكم في غير المذكور ايضا مع الاشدية والاكبرية وهذا مقصود على قسمين احدهما ان يكون اللفظ
بحسب العرف والعادة موضوعا لما اعم من المفهوم كقوله تع ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية وقوله ومن اهل
الكتاب ... وثانيهما ان لا يكون اللفظ كذلك بل يفهم ذلك بمعونة القرائن الخارجية كقول القائل العلماء
يزورون بعد قوله من قال لا اترك والاولوية الاعتبارية عبارة عما لا يكشف عن ان مقصود المتكلم بالكلام بيان ذلك الحكم

بذلك الكلام بل يكون الحكم باثباته هل الحكم هو القتل كما في قطع الاصابع وهذه الاولوية لو كانت قطعية فلا اشكال في اعتبارها واما لو كانت ظنية فالحق الحكم بعدم الاعتبار لعدم الدليل على الاعتبار بل الدليل على العدم كما ستقف عليه في بحث القياس انشاء الله تعالى انه لو علم من الخارج ان المنطوق في المفهوم الموافق غير مراد فهل الحكم الذي استفيد من المفهوم يرتفع بارتفاعه او يبقى بحاله مثلا لو ثبت من الخارج ان حرمة التأفيف ليس براد فهل الحكم بحرمة سائر الاذى بالنسبة الى الوالدين يبقى بحاله لدلالة الآية عليه او لا الحق انا ان قلنا ان الدلالة المستفادة من قبيل هذه التراكيب على مجموع المنطوق والمفهوم من باب النقل ويكون مدلولها جميع المنطوق والمفهوم كما هو مذهب المحقق ره حيث جعل مفاهيم الموافقة كلها منطوقا فلا اشكال في بقاء حكم غير المخرج لانه حينئذ يكون كالعمومات الاستغراقية فكما ان خروج زيد عن قولنا اكرم العلماء لا يضر بالباقي فكذا هنا واما لو قلنا ان دلالة هذه التراكيب على حكم الموضوع الغير المذكور من باب المفهوم فلا بمعنى انا نفهم من التركيب المنطوق اولا ثم نلتفت المفهوم ثانيا وننتقل اليه فلا يمكن ابقاء ما استفيد من اللفظ بعد خروج منطوقه عن اللفظ اذ دلالة اللفظ على المفهوم وارادته منه انما كانت ناشئة من دلالته على المنطوق وبعد خروجه عن الارادة لا يمكن ابقاء المفهوم بحاله بالنسبة للفظ المذكور نعم يمكن ابقاء الحكم الثابت بالاستقلال اذا كان خروج المنطوق من باب النسخ لا من باب التخصيص كما لا يخفى منهج اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط اعني به مفهوم الجملة الشرطية سواء كانت مصدرة بادوات الشرط نحو ان واذا او بلفظ الشرط نحو اكرم زيدا ان شرط مجيئه بل المدار على التعليق صريحا او ضمنا فلا سيما المتضمنة لمعنى الشرط كبعض الشرط مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم فما اختلفوا في حجية مفهوم الجملة التعليقية وتحقيق هذه المسألة يتوقف على ذكر مقدمات الاولى في بيان اطلاقات لفظ الشرط اعلم ان لفظ الشرط يستعمل في معان ففي اللغة يستعمل بمعنى العهد والالزام قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا وشرط واشترط عليه ويفهم منه ان المراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه ويستعمل فيما يلي حروف الشروط مطلقا او فيما علق عليه جملة وجود اي حكم بحصول مضمونها عند حصوله وفي العرف تارة ايضا كالنحو يستعمل بمعنى التعليق اي توقيف امر على اخر والمعلق عليه ومنه حروف الشرط اي الحروف الدالة على التعليق وبالجملة الشرطية اي المتضمنة للتعليق وهل المفهوم منه عرفا واصطلاحا ما يستلزم عدمه العدم سواء استلزم وجوده الوجود ام لا كما يقال وجود الخشب شرط للسرير اي يستلزم عدمه العدم ولا يستلزم وجوده الوجود واخرى بمعنى السبب كما يقال القعود شرط للكون على السطح وفي مصطلح الاصوليين يستعمل بمعنى ما يستلزم عدمه عدم المشروط ولا يستلزم وجوده وجوده ولا عدمه كما يقال الوضوء شرط الصلوة والعقل في المجلس شرط صحة التصرف وحول الحول شرط لوجوب الزكوة واما من جعل من جملة استعمالات الشرط واطلاقاته العلامة كالمحدثين فقد اختلط عليه الامر ولم يفرق بينه وبين شرط بالتحريك فانه يطلق على العلامة وعلى شق الجلد بالمبضع كما يقال شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم وقد صرح بذلك بعض الاصحاب قال واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته وذلك اختلاف ما صرح

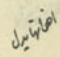


شرط مما حمل الاستعمالات الاخر اهل اللغة ان اشتراط الساعة هو حصول شرطها بالتحريك وهو العلامة وكذا بعض الاستعمالات الاخر الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم انما هو ذا من المحرك ايضا ثم ان الاطلاقات للشرط في المذكورات الاستعمالات الشرطية اما بالمعنى او الحقيقة والمجاز هو الظاهر ويحصل في البعض الاخر في الكتاب الحقيقة الخاصة الثانية ان الجملة الشرطية اما المتضمنة للتعليق ايضا تستعمل في معان حقيقة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه متعلقا على عدمه وان استلزم في بعض الاحيان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط نحو قوله لو انقسم هذا العدد الى المتساويين لكان زوجا وان كان عدم الانقسام مستلزما للعدم الزوجية ايضا ولكنه غير مقصود بل المقصود هو تعليق الجزاء على الشرط في الوجود فقط ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال المذكور مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون ثبوت المقدم دليلا على ثبوت التالي في مثل هذا التركيب ويجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهة ومن انتفاء الزوجية انتفاء انقسام العدد الى المتساويين وثانيها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط وتعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا وبعبارة اخرى ما يفيد سببية الشرط لثبوت الجزاء وجودا وعدما مثل قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا الاستعمال المذكور هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان اهل العرف فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر واطلاق الشرط عليه في العرف والعربية لا ينافي سببيته في اصطلاح الاصوليين لان الشرط والسبب المتنافيين هما الاصوليان وان الشرط النحوي وهو ما يتوقف عليه الامر في اللفظ لا في الواقع وجودا وعدما فلا ينافي في الاصولي بل يجتمعان والمراد بالشرط في الجملة الشرطية هو ذلك المعنى اي ما يسمى شرطا في النحو والعرف سواء كان ذلك شرطا اصوليا ايضا ام لا وثالثها ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالثة ان الجملة الشرطية قد يستفاد من لفظ الشرط نحو اكرم زيدا بشرط مجيئه وقد يستفاد شرطيتها من ادوات الشرط كان واخواته وان احتمل اختصاص اصطلاح النحاة بها وما في معناه ويطلق عليها الجملة الشرطية في العرف والعادة فالاولى ان يعتبر في تحرير محل النزاع اعلم ان محل النزاع في حجية مفهوم الشرط انما هو في حجية مفهوم الجملة الشرطية التي وقعت عقيب ادوات الشرط كان ونحوها اي ما يقول له النحاة شرطا والمراد بالشرط في المقام هو الشرط النحوي اي تعليق امر على اخر والجملة الشرطية هو الجملة التعليقية سواء كان الشرط الواقع فيها شرطا اصوليا ام لا والظاهر انه لا فرق هنا بين الجملة الشرطية الواقعة بعد ادوات الشرط وبين لفظ الشرط صريحا وبعد ما دل على التعليق تضمنا كالاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كحروف الشرط مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم فان الكلام في كل ذلك على نسق واحد والحاصل ان الظاهر ان قولهم مفهوم الشرط حجة معناه هنا مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة



وه‍ ونحو فان الواقع بعدها ... لا اذا كان ذلك الواقع ... اصوليا ... اعني

شرط وهو الواقع بعدان ونحوها معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعدها كما هو محل نزاع الاصوليين
كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعدان
واخواتها شرطا اصوليا ايضا وهو ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود
المشروط فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا اصوليا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان
قبضت في المجلس صح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول فقد طهر مع انه لو كان ذلك الواقع
شرطا اصوليا فلا يصح لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه وبالجملة فما
ذكرنا مفهوم الشرط حجة ان حدوث تلك الهيئة يمنع الشرط عن معناه ويصيره سببا على الكل لا يجامع الواقع
سواء كان الشرط شرطا اصوليا او سببا فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي
يسميها النحاة شرطا في محل الكون حجة الى هنا اتفقوا ثم في حجية مفهوم الشرط هنا انما الكلام
فيما يكون الجملة الشرطية حقيقة عرفا ثم انهم اختلفوا فيه على قولين من المرتضى وجماعة ايضا
حقيقة فيما علق عليه ... وعجاز فيما علق النحاة فالجملة الشرطية حقيقة فيما علق عليه ... وجه
على اخرس ... على عدم ... اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء الا ... كان هذا
كان هو انما على قاعدة اصل الميزان وعن غيرهم العكس وتظهر ثمرة الخلاف في موارد كثيرة منها المسألة
المتداولة بينهم من ان الماء القليل الملاقي للنجس ينجس بمجرد الملاقاة فالنجاسة لا نذهب الاكثرون
الى الاول والمحدث الكاشاني تبعا لابن ابي عقيل الى الثاني ولا ريب انا قد بينا الامر على ان الجملة
الشرطية حقيقة فيما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط لجاز لنا القول بالنجاسة تمسكا بمفهوم
قولهم اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء اذ المفهوم على الفرض ان الماء اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شيء
فعليه نقول بنجاسة الماء بمجرد ملاقاته للنجاسة اي نجس كان اما من باب عموم الحكم واما بضميمة
الاجماع المركب اذ من المتبين ان كل من قال بنجاسته قال بها مطلقا وكل من لم يقل بها لم يقل بها ايضا كذلك
واما ما يقال من ان النكرة في المفهوم واقعة في سياق الاثبات وقد تقرر في محله ان النكرة الواقعة
في سياق الاثبات لا تفيد العموم فعلى هذا يكون المفهوم عبارة عن ان الماء اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه
شيء بطريق الايجاب الجزئي والقدر المتيقن من النجاسة انما هو صورة التغير دون الملاقاة فلا يتم المطلوب
فضعيف جدا اذ كون النكرة واقعة في سياق الاثبات مم وكذا عدم افادتها العموم مم ايضا وقوله ان القدر
المتيقن انما هو نجاسته في صورة التغير انما يصح لو كان المنطوق اعم من صورتي التغير والملاقاة و
ليس كذلك لانعقاد الاجماع على ان الماء المتغير ينجس بمجرد التغير وان كان كرا فاذن يكون المنطوق ان لا
على ان الماء اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء بمجرد الملاقاة فالمفهوم انه اذا لم يكن كذلك ينجسه شيء بمجرد
الملاقاة ومقتضى ما ذكره المورد ليس الا عدم المفهوم رأسا كما لا يخفى وكيف كان الحق هو القول
الثاني في حجية مفهوم الشرط كما سيظهر معنا في الادلة الا انه ليس هنا محل ذكرها الاستدلال في ان مقتضى
الاصل الاولي في المقام انما هو التوقف عند الشك وعدم وجود دليل اجتهادي على شيء من الحجية
والعدم لا مرة في نظر المسألة سابقا فتذكر اذا عرفت المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في المسألة على
قولين فذهب الاكثرون من اصحابنا ومن العامة الى الحجية اي الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان و


اخواتها يدل

واصل المسألة

اخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة منهم السيدان المرتضى وابن زهرة الى العدم وعن
الشيخ انه توقف في الحقة بل توقف في جميع المفاهيم والاظهر لدي الاحق ما ذهب اليه الاكثر و
لنا على ذلك التبادر العرفي فانه من الامور البديهية ان السامع اذا سمع قول القائل ان لم يلاق
زيدا فاكرمه او اكرمه ان جاءك يتبادر الى ذهنه ان لا فاهم هو يجيئ وكذلك المبادر من قوله ان جاءك
زيد فاكرمه او اكرمه بشرط مجيئه انه اذا لم يجيئك لا يجب عليك اكرامه لا انك اكرمه لا توجه وهو علامة الحقيقة فيجب
حمل اللفظ على المتبادر واذا ثبت التبادر في العرف يثبت في الشرع بضميمة اصالة عدم النقل بضميمة اصالة
النقل في الهيئة التركيبية ثم المطلوب فيها بل يستفاد من الاخبار المستفيضة وجود التبادر في زمان الشارع ايضا
بل هي بعينها ايضا دالة على الحق كما صح بذلك بعض الاجلة من علمائنا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية
فقولات سائر الاستعمالات التي ذكرها مجازات لتبادر غيرها ولان المجاز خير من الاشتراك ثم ما يقال من ان
الهيئة مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك
وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل على المطلوب وقد استدلوا على حجية مفهوم الشرط ايضا
بوجوه آخر ضعيفة منها سؤال السائل منهم عن تفسير قوله حكاية عن ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون وتوهم صدور الكذب من النبي مجابرته وما شد ما كذب ابراهيم ... كبيرهم فعله ان كانوا ينطقون
ولكنهم لا ينطقون فما فعله هو وجه الدلالة ان فهم المعصوم المفهوم من الاية مع سكوت السائل عنه جوابه بما اجاب
كاشف عن كون بناء العرف على استفادة المفهوم من الكلام ونظائره من الجمل الشرطية وكشفا ظنيا وقد قرر
في محله ان الظن حجة في الموضوعات المستنبطة وفيه انه لو لم يحصل من القرائن الظن بذلك نظرا الى انه
فهم العرف فان اهل العرف لا يفهمون من الاية الا تعليق القول على النطق لا تعليق الفعل عليه كما لا يخفى و
منها ان وجود الشرط غير مستلزم لوجود المشروط بالاتفاق فلو لم يكن عدمه مستلزما لعدمه الزم اما خروج
الشرط عن الشرطية واما كون كل شيء شرطا لكل شيء وكلاهما باطل وينظر الى هذا الدليل كلام العلامة
في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده والا ما
لم يلزم من عدم العدم خرج عن كونه شرطا انتهى وفيه اولا ان هذا الكلام مبني على الخلط بين
اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وعدم التامل فيه فان الكلام في الجملة الشرطية لا في
الشرط الاصولي وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخولان بالذات شرطا مع قطع
النظر عن دخول ان فهذا الاستدلال ناظر الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط في الاصول معناه
ذلك المذكور لا مطلقا وثانيا ان اللازم على المستدل على الفرض حيث قال بعدم كون الوجود مستلزما
للوجود ليس الا عدم المنطوق وهذا متفق عليه بين الفريقين فتدبر ومنها ان الشيء المقترن بحرف الشرط
شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك فاللازم انتفاؤه عند انتفاء المعلق عليه اما الاول فللاتفاق النحاة على
كون ان للشرط ويعرفون بالمعرف بان والاصل في الاستعمال الحقيقة واما الثاني فللاتفاق الفقهاء على
انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط وفيه اولا ان الاتفاق من النحاة مم وثانيا ان اعتباره على التسليم
مم اذ اعتباره اما ان يكون من باب الوصف او من باب التعبد لا سبيل الى الاول فان الدال على التعبدية ليس
الا الاجماع وهو في المقام منتف ولا الى الثاني فايضا اذ يمكن لنا منع حصول الظن منه فتدبر ومنها ا

ان الحكم المعلق على شرط مذكور اما ان يكون بصريح الشرط او بواسطة ادواته ولا شك في كون الاول
شرطا لغويا فلابد من انتفاء المشروط بانتفائه لانه معناه وكذا الثاني لمساواته صريح الشرط للفظه
عرفا فان قولنا ان دخل زيد في الدار فاكرمه مساو في المعنى مع قولنا اكرمه بشرط دخوله بمعنى ان اهل العرف
يفهمون منهما معنى واحدا ويحكمون باتحادهما معنى ولا ريب ان المفهوم في الثاني انتفاء المشروط بانتفائه
فكذا الاول وهما انه ممنوع لتقل يثبت المساواة لعدم تمام الملك وفيه انه ان كان مبنى الدليل على ان المتبادر
من الجملة الشرطية مطلقا سواء كانت متضمنة للفظ الشرط او لاداته انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فهو رجوع
الى الدليل الذي ذكرناه وان كان مبناه على ان الجملة الشرطية مطلقا لكونها شرطية والشرط معناه ما ينتفي
المشروط بانتفائه فيلزم ذلك فهو خلط بين اصطلاح الاصوليين والنحاة في الشرط واثبات معنى
الشرط على الاول في الجملة الشرطية على الثاني فهو غير صحيح فان الشرط في الجملة الشرطية في اصطلاح
النحاة يستعمل لما تلي حرف الشرط اي ما علق عليه جملة وجودها بلفظ الشرط او باداته او بغيرها وفي اصطلاح
الاصوليين الشرط هو ما ينتفي المشروط بانتفائه ولا يلزم وجوده وجود المشروط والكلام في اصطلاح
النحاة ويكون مبنى الدليل ح على اصطلاح الاصوليين ممنوع ح كون الشرط بمعنى المتضمن لاداته بهذا
المعنى وان كان الثاني فما يتحقق ادوات الشرط على الاول وبما يتضمنه بعضه على الثاني فالاول يرجع
الى الدليل المختار والثاني وان لم يكن فيه خلط ح الا ان في كون معنى الشرط ذلك مطلقا حتى في عرف
الشرع كلام ومنها انه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه
كلام الحكيم عنه وبعبارة اوضح لو لم يدل الشرط على مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لم يكن لتخصيصه
بالذكر فائدة وكان بمثابة قولنا الانسان اذا كان ابيض لا يعلم الغيب واذا كان اسود لا يبصر اذا نام لان
المفروض انتفاء غيره فائدة تخصيص الحكم بالمذكور فيجب الحكم بدلالته عليه صونا للكلام البليغ عن اللغو وفي
هذا الدليل اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة المذكورة بل يكفي مطلقها وهذا الدليل
لا يثبت المطلوب الا في موضع لم يحتمل فائدة اخرى غير هذه الفائدة بدليل عقلي او نقلي او بقرينة حالية
او مقالية فلا يثبت به حجة كلية هي حجية مفهوم الشرط مطلقا والحاصل ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر طريقه
في اعتبار هذه الفائدة المذكورة بل يكفي مطلقها مع ان الفوائد ليست محصورة حتى يمكن نفيها باجمعها
فان منها ما لا يخطر ببال السامع فلو لم تنحصر الفوائد حتى يحكم بانتفاء الجميع غير ما ذكر في الغرض فان
قلت هذه الفوائد ينفى بالاصل فان الاصل عدم الفائدة الاخرى غير الفائدة المذكورة قلت مضافا
الى ان الاصل عدم ملاحظة هذه الفائدة ايضا الاصل عدمها مع ان الفوائد الاخر ليست كلها مما لهذا الاصل
بل يحتمل ان يكون بعضها امورا عدمية كعدم الاحتياج الى حكم المسكوت عنه او عدم الالتفات اليه وامثاله
فلان اصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا الدليل
لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام فان المثبتين
بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة لكون قاعدة
في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا بما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر
وفهم اهل اللسان كالاستشهاد من اشعار الهم لسبقي الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية

اللفظية

اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى
سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك ففيه ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم حتى هي
مفهوم الشرط بخصوصه ولا يقتضي تأسيس اصل عليه للحكم بمفهوم الشرط او مطلق المفاهيم بل هو يجري
في جميع المواضع وانما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو ممنوع ثم
يرد عليه انه لو كان النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغوية في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا
الغرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع يحتمل
فائدة اخرى على ان ذلك اثبات اللغة بالعقل وقد صرح بما ذكرناه جماعة من الاصحاب مع الزيادة
ومنها ان كل متكلم عاقل يكتفي بتأدية مراده بلفظ مطلق اذا عبر عنه بمقيد يعلم انه اراد التقييد لنكتة
فائدة لا يحصل بالمطلق لافادتها وح نقول لا يخ اما ان يكون الجملة الشرطية بحيث لا فائدة له سوى الفائدة
التي كلامنا فيه بدليل خلافه في حصول القطع بارادتها او يكون هناك فوائد ولم يفهم من تخصيص بتخصيص
احدها بالارادة فنقول انا وجدنا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة الافراد بدخولها اداة الشرط في بعضها
ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفاءه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له يلزم
من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي فيعنى ارادة عدم اللازم
عند فقده بعدم الملزوم ولكن التتبع والاستقراء دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الثاني اكثر منه في الاول
لا بحيث جعلت الكثرة سبب التبادر المساوي ولا دليل عليه من القرينة في غلبة افراده التركيب الشرطي
هي الاستقراء والغلبة فاذا سمعنا بعد ذلك جملة شرطية ولا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد
منها يحصل الظن بتوسط عدم جواز خلوها من الفائدة اصلا وندرة انه من القسم الغالب وتبادر
هذا الدليل على فرض تماميته لا يفيد لكلام الشارع لان حصول هذا الشيوع في عرف غير معلوم والاصل
تأخره مع ان هذا الدليل لا يثبت الدلالة اللفظية اذ غاية الامر استفادة كون المعنى المفهومي مرادا من اللفظ
واما كونه مدلولا له لانه للفظية فلا واما العقلية الحاصلة بحسب القرائن الخارجية فكان المنكر ايضا
يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق
ان بعد الظن اثبات اظهريتها من بين الفوائد مطلقا الا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة
في ذلك الموضع كما لا يخفى واحتج النافون بوجوه منها قوله سبحانه ولا تكرهوا فتياتكم على
البغاء ان اردن تحصنا وجه الاستدلال ان المفهوم لو كان حجة لدلت الاية بمفهومها على عدم تحريم الاكراه
عند عدم ارادة التحصن مع ان حرمته مطلقا ظاهرة بديهية وفيه انه لا ملازمة بين الوضع والاستعمال
والا لما كان لفظ موضوع مجازا قط مع انه ما من لفظ الا وله مجاز بل مجازات كثيرة فنقول الاستعمال
لا يدل على الحقيقة لانه اعم وعليه نقول ان بعد ثبوت الحقيقة بما عرفته بالتبادر المتقدم ذكره اما
يقال يكون هذا الاستعمال مجازا لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ في الاية حقيقة
بمقتضى ما يستفاد من المفهوم ولكن القرينة الخارجية مانعة عنه ولولا القرينة على عدم ارادة
المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك وقد اجيب
ايضا بوجوه اخر بعضها ضعيف جدا احدها ان النساء لم يرد هنا بانتفاء الموضوع وبعبارة اوضح

ان انتفاء التحريم مع ارادة البقاء اللازم لعدم ارادة التحصن سبق لانتفاء الاكراه حج فان قيل
مع عدم ارادة التحصن لا يجب تحقق ارادة البغاء لجواز انتفاء الارادتين فالواسطة ممكن اذ لا
يلزم من نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما قلنا ان
الواسطة تنتفي عند التنبيه بعض انه اذا امر المولى يحصل الالتفات فيتحقق احدهما لا محالة
وقد يرد عليه ان التالية بانتفاء الموضوع مع انه خلاف الظاهر من الاية ولعل فخصوص المقام عين
واقع في كلام الله سبحانه بل نظم فالاولى في الجواب ان الخروج عن مقتضى الحقيقة ليس بامر جديد ومطلق
الاستعمال لا يدل على الحقيقة وثانيها ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم تظهر له فائدة سواه
وهي متحققة هنا مثل تنبيه المولى على انهن ان اردن التحصن مع ما هن من القصور والضعف
العقل فانتم اولى بذلك ومثل المبالغة في النهي على الاكراه عند ارادة التحصن فانهن اذا اردنه مع
قصورهن فالمولى احق به ويرد عليه ان هذا يتم على القول بكون حجية المفهوم من باب دليل العقل صونا
لكلام الحكيم من اللغوية وقد عرفت ان النزاع في الدلالة اللفظية دون العقلية وسيظهر لك في ذلك
زيادة توضيح انتهى وثالثها ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه انما هو
مع ارادة التحصن فلا حجية فيه كما سياتي ويؤيده ان الاية نزلت فيمن يدعو ويكره هن الموالي على
الزنا ومنها ما تمسك به المرتضى في المحكي عنه وهو انا تتبعنا في الشرعيات وجدنا ان الجملة الشرطية
اطلاقات احدها ما يفيد تعلق عدم الجزاء على عدم الشرط ووجوده على وجوده والاخر ما يفيد تعلق
وجوده على وجوده فقط من غير افادة تعليق عدمه على عدمه لقيام شرط اخر مقامه في ترتب الحكم ولا
ريب ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فعليه لا يمكن تعيين احد المعنيين من غير معين لكون الجملة
الشرطية حينئذ سبيلها سبيل المشتركات اذ انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يقم مقامه
بدل اخر وقد يكون للشرط بدل وليس يمتنع ان ينوب منابه شرط اخر ولا يخرج عن كونه شرطا ايضا
كما في تعاقب انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امراتين
او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ان ينوب بدل له وفيه مضافا الى
ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لما مر انه على ان الظاهر من هذا الاستدلال تسليم السببية كما
ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النائب وانت خبير بان الاحتمال لا يضر كما سيكون
بالظواهر لانه لو لم يثبت شرط اخر ولم يعلم به فالاصل عدمه وهذا الاصل حجة في دفع الاحتمال ويحتج الا
بالظواهر فالا انسد باب الاستدلال بالايات والاخبار لاحتمال اثبات المفهوم من الجملة الشرطية مع
انضمامها باصالة عدم البدل بناء على ما ذكره من ان معنى حجية مفهوم الشرط هو كون ذلك المعنى المفهوم
مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اولا يتم الا بانضمام اصالة عدم تعدد
السبب لانا نقول ليس هذا من باب اثبات المفهوم بانضمام اصالة عدم الشرط حتى يخرج من باب دلالة
اللفظ بل من باب حمل اللفظ على حقيقته بانضمام اصالة عدم التجوز اذ نحن نقول ان المتبادر منه يقتضي
انحصار المدلول في السببية في الظاهر وذلك الاحتمال انما هو احتمال التجوز الذي يجري في جميع الالفاظ
المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف

الاجماع ثم ان ثبت من دليل آخر وجود شرط آخر كالمثال المذكور فيكون الشرط احدهما كما ان الظاهر
الامر الوجوب العيني لان الاحقيقة فيه فاذا ورد امران متضادان في محل واحد يحملها على التخيير وذلك لا
يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني ومنها ان قول القائل ان جاءك زيد فاكرمه لا
يدل على نفي الاكرام على تقدير عدم المجيء بوجه من وجوه الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر و
اما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الاكرام في صورة المجيء وعدمه على تقدير عدمه وقد اثبت بدلك
عليه بالالتزام ان قال لا ملازمة بين وجوب الاكرام انه ان اريد عدم الملازمة بينهما في الخارج فمسلم
وان اريد عدمها حين كون وجوب الاكرام في صورة المجيء مدلولا للجملة الشرطية فممنوع ودليله ما
ذكرنا من التبادر عرفا وينبغي التنبيه على امور الاول قد عرفت الاشارة الى ان النزاع في
استفادة المفهوم من الجملة الشرطية ليس في الدلالة العقلية بل النزاع انما هو في ان التعليق في
المنطوق كما يدل على المفهوم بالدلالة العقلية فهل يدل عليه بالدلالة اللفظية ايضا ام لا اختلفوا فيه
على قولين من الكلام فيهما فان الحق الاخير لانا لو خلينا وانفسنا وقطعنا النظر عن ان المفهوم لو لم
يكن مرادا للزم ان يكون كلام الحكيم لغوا نفهم من قولك ان جاءك زيد فاكرمه تعليق انتفاء
الاكرام على انتفاء الشرط وان احتمل فوائد آخر غير هذه الفائدة الخاصة عقلا في صورة تعدد
الفوائد كما انه ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ونظهر الفرق بين القولين فيما لو
تعددت الفائدة ولم يكن الاظهر في البين او يكون ولكن كان الاظهر عند العقل غير هذه الفائدة الخاصة
المنازع فيها فان القائل بالدلالة العقلية بلزمه القول بالاجمال في الاول والمصير الى الاظهر في
الثاني بخلاف القائل بالدلالة اللفظية فانه يلزمه القول بالاخذ بالمفهوم وان تعددت الفوائد عقلا
وكان الاظهر منها عند العقل غير هذه الفائدة الخاصة اي السببية في التعليق في الحكم وجودا
وعدما ثم ان بعد ما قلنا بصحة الجملة الشرطية لما ذكرنا في العرف والعادة فهل يكون كذلك في اللغة
ايضا ام لا الحق الاول لاصالة عدم النقل وتوهم التعارض بينها وبين اصالة تاخر الحادث في غاية
الضعف لانا نقطع بان الجملة الشرطية يكون مدلولا في اللغة ايضا ولكنا لا نعلم ان المدلول العرفي
عين المدلول اللغوي ام لا فاذن يرجع الشك الى ان الحادث واحد او متعدد ولا ريب ان الاصل
مقتضاه الاتحاد الثاني ان الاشكال في انه بعد ما قلنا بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم
بالدلالة اللفظية فهل هذه الدلالة او الالتزامية او التضمنية اذ يحتمل ان تكون الجملة المذكورة موضوعة
للدلالة على المنطوق والمفهوم معا حتى يكون دلالتها على كل واحد منهما بالتضمن ويحتمل ان
تكون موضوعة لكل منهما مقيدا بانضمامه مع الاخر اي المنطوق فقط مقيدا بانضمامه مع المفهوم حتى
يكون دلالتها عليه التزامية ولكن الاظهر هو الثاني فان ذهب بعض العلماء كبحر العلوم في المحكي عنه
الى الاول والظاهر التضمن ولنا على المختار انا لو خلينا وانفسنا لا نفهم من قول القائل ان جاءك
زيد فاكرمه الا وجوب الاكرام عند المجيء اولا وبالذات وعدمه عند عدمه ثانيا وبالعرض وهذا
هو المعيار في الدلالة الالتزامية اذ لو كانت الدلالة تضمنية لوجب انسباق كليهما الى الذهن دفعة وحقيقة
كانسباق الحيوان والناطق معا من لفظ الانسان الى الذهن دفعة واحدة وليس فليس ويؤيد ذلك

انه لو كانت الدلالة التزامية لما صح استعمال الجملة الشرطية في خصوص المنطوق فقط ولو بنحو المجاز لكن
التالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان علاقة الكل والجزء وان كانت من العلائق ولكن
صحة الاستعمال معها مشروط بشرطين كون التركيب تركيبا حقيقيا خارجيا وكونه مما ينتفي الكل بانتفاء
الجزء والشرط الاول منتف في المقام قطعا من عدم صحة الاستعمال مع انتفاء هذا الشرط يحصل الكشف
عن عدم كون الجملة الشرطية في خصوص المفهوم فقط ولو مجازا كما يصح استعمالها في خصوص المنطوق
كذلك لكن التالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلاتحاد العلاقة بين المنطوق والمفهوم اذ
كما هو علاقة المنطوق فهو علاقة للمفهوم بلا فرق والقول بان عدم الصحة لعله يكون لمانع فاسد
لما بينا في مبحث العلائق بما لا مزيد عليه هذا الكلام كله بالنظر الى الدلالة التضمنية والالتزامية
واما احتمال الدلالة المطابقية بمعنى ان تكون الجملة الشرطية دالة على المفهوم بالمطابقة فهو منفي
بالاتفاق ولان الدلالة المطابقية والتوضيح انها لو كانت الجملة المذكورة دالة على ذلك بالمطابقة فلا يخلو
اما ان تكون موضوعة لكل من المنطوق والمفهوم بشرط الانفراد وعدم الانضمام او تكون موضوعة لكل
منها بطريق الاشتراك لا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه فاسد من وجوه احدها ان اللازم
كون الجملة الشرطية لا تدل على المفهوم ولا تدل مطابقة ولم يقل به احد بل الظاهر الاتفاق
على خلافه وثانيها انه لو كان الامر كما ذكر لما صح اطلاق الجملة الشرطية وارادة كليهما معا لكن التالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وليس هذا الاستعمال
استعمالا حقيقيا لانا المفروض وضعها لكل منهما بشرط الانفراد مع الانضمام ينتفي الشرط فينتفي
المشروط وكذلك ليس استعمالا مجازيا لانا وان لم نقل باشتراط نقل الاحاد في المجازات ولكنا لا نقول
بكفاية النوع ايضا بل الامر لا بد وان يكون دائرا مدار الرخصة بالاستقراء والرخصة في امثال هذه
العلائق اي علاقة الكلية والجزئية لم يثبت بعدها ما جلدنا التالي فلانا لم نجد الاستعمال في الكل
الا مع الانضمام وثالثها انه لو كان الامر كذلك لصح استعمالها في خصوص المفهوم فقط لكن التالي
باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة اذ فائدة الوضع ليست الا صحة الاستعمال فيما وضع له
واما الثاني فلانه ايضا فاسد بالوجوه المذكورة من الاتفاق وعدم صحة الاستعمال وغيرها الثالث
ان بعد ما قلنا باستفادة المفهوم من الجمل الشرطية بالدلالة الالتزامية فهل هذه الاستفادة مخصوصة
بما اذا كان حكم المفهوم موافقا للاصل او لا بل اعم منه ومن غيره وعلى الاول هل يترتب على النزاع الواقع
بينهم في حجية المفهوم ثمرة ام لا الحق ان الاستفادة ليست مخصوصة بذلك بل اعم من الموافق له ومن
غيره لانا نرى استفادة المفهوم من قولك ان جاءك زيد فلا تكرمه من ما لا تحرم اكرامه ومن قولك
ان جاءك زيد فلا يجوز لك اكرامه من مالي حرمها مع ان الاصل المستفاد من قوله الناس مسلطون
على اموالهم في الاول مقتضاه الجواز وفي الثاني الاصل عدم الجواز بناء على عدم جواز التصرف في مال
الغير بغير اذنه ثم ان الثمرة تظهر في صورة التعارض ان قلنا باختصاص الاستفادة بما اذا كان
حكم المفهوم موافقا للاصل اذ بناء على مذهب من يقول بعدم حجية المفهوم لو دل دليل على الحكم
المخالف للاصل ولو كان ذلك الدليل اصلا من الاصول الفقاهية فهو المتبع واما بناء على مذهب

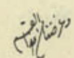


من يقول بالحجية فلا يلتفت الى ذلك الدليل المعارض للمفهوم ان كان من الاصول الفقاهية ولو
كان اشتغالا واستصحابا واما ان كان المعارض له من الادلة الاجتهادية فلا بد حينئذ ان يرجع الى المرجحات
الداخلية او الخارجية ان وجدت والا فلا بد من التوقف في تمام الاجتهاد فالظاهر من كلمات بعض العلماء من ان
استفادة المفهوم من الجملة الشرطية انما هي فيما اذا كان المفهوم موافقا للاصل وعلى الفرض لا ثمرة للنزاع بعض
وجيه حقا انه بعد ما عرفت ما هو الحق انه لا شبهة ولا اشكال في ان الدال على الحكم في المنطوق لو كان من المواد
كلفظة يجب ويحرم ونحوهما يكون النفي في المفهوم واردا عليه مثلا يكون المفهوم في قولنا يجب عليك اكرام زيد
ان كان عالما لا يجب اكرام زيد ان لم يكن عالما كان المفهوم في قولنا يحرم عليك اكرام زيد ان كان فاسقا لا
يحرم علينا اكرامه ان لم يكن فاسقا وهذا في الظاهر وفاق ولا اشكال فيه عند القائلين بحجية الشرط انما الاشكال
والخلاف فيما لو كان الدال على الحكم في المنطوق هو الصيغ كالامر والنهي والجمل الخبرية المأولة بالانشاء فانهم
اختلفوا في ان المفهوم المستفاد من نحو قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يجب بحسب العرف والعادة يكون ان لم يجئك
فلا تكرمه او ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه كما يكون كذلك فيما لو كانت المادة مذكورة في الكلام وكذا المفهوم
المستفاد من نحو قولنا لا تفعل كذا ان كان كذا بحسب فهم العرف يكون افعل كذا ان لم يكن كذا او لا يحرم عليك
الفعل ان لم يكن كذا على قولين ذهب الاكثر الى الثاني ومن بعض المخالفين الاول والاظهر ما ذهب اليه الاكثر لان
المتبادر عرفا هو ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ليس الا عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء دون تحريمه
كما يظهر مما ذكرنا ان الموضوع والمحمول في المفهوم متحدان معهما في المنطوق وان المخالفة المفهوم مع المنطوق
انما هي بحسب القيد والحكم نفيا واثباتا لا غيرهما ففي مفهوم الشرط يختلف وجود الشرط وعدمه وثبوت الحكم ونفيه
ولا يتبدل غيرهما ففي قولك ان جاء زيد فاكرمه يجب ابقاء المجيء وزيد واكرامه في مفهومه ويختلف حينئذ شرط
المجيء بشرط عدم المجيء ووجوب الاكرام بحكم بعدمه وعلى هذا فقوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي
في نبئه يكون مفهومه الشرط ان لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين في نبأ الفاسق لا انه لا يجب التبين في خبر
العادل كما توهم فان قيل ان الموضوع في منطوق ان جاءك عالم فاكرمه وفي مفهومه الذي هو ان جاءك غير
العالم فلا يجب علينا اكرامه متغايران لانه في الاول العالم وفي الاخير العالم قلنا العالم معناه ذات مقترن
بالعلم والموضوع هو الذات وهي باقية في المفهوم وان تبدل وصفها ثم لا يخفى ان كل ما ذكرنا على القول المختار كان
انما كان بحسب فهم اهل العرف من تلك الجملة الشرطية واما لو منع كون فهمهم على ما ذكر من القول المختار كما
لبعض المخالفين فهل الاصل مقتضاه هو القول الاول او القول الاكثر او لا اصل في البين الاظهر هو الاخير
لما مر في اوائل الكتاب من انه في دلالة الالفاظ لا بد من التوقف حتى يدل دليل عليها واما ما ربما يتوهم من ان
الاصل مقتضاه عدم الوجوب وعدم التحريم كما قال به الاكثرون دون التحريم والوجوب كما قال به البعض نظرا
الى كون كل منهما القدر المتيقن اذ على الاول لا يخلو اما ان يكون المفهوم عدم الوجوب او التحريم الملزوم لعدم
الوجوب فعلى التقديرين عدم الوجوب متيقن وكذلك عدم التحريم ايضا على الثاني متيقن فهو ضعيف جدا
لكون الشك في الحادث وعدم وجود القدر المتيقن في البين نعم لو دار الامر بين كون المفهوم دالا على عدم
الوجوب فقط او عليه وعلى التحريم معا مثلا لكان لما ذكر وجه والا فلا انه يمكن ان نقول فيما اذا حصلت اليقين
بعد ما شككت في البيت وشككت في انه جسم نامي او حيوان ان الاصل مقتضاه ان يكون جسما ناميا نظرا



٣٩

الى انه الظهر المتيقن لان الحادث لا يخ اما ان يكون جسمانا مباينا او جسمانيا ملزوما للجسم الثاني وعلى التقدير
كون الحادث جسمانا ثابتا متيقن والاصل عدم الزيادة واما ما توهم من ان الاصل مقتضاه ما ذهب اليه الاكثر
من عدم الوجوب وعدم التحريم نظرا الى ان الفعل الذي تعلق به الحكم كوجوب الاكرام مثلا المستفاد من المنطوق
قد كان في السابق جائزا منعه وبعد انتفاء الشرط يقع الشك في انتفاء وجوبه وبقاء جوازه وفي
صيرورته حراما ولا ريب انه لو كان حراما لارتفع الجواز بخلاف انه لو لم يكن حراما لبقي فلذلك يرجع الشك الى
الانتفاء والارتفاع ولا ريب ان الاصل مقتضاه البقاء فيقتضي اصالة البقاء جواز السابق ان يكون المفهوم والاحكام
عدم الوجوب فقط لان الحكم المستفاد من المنطوق وجوبا ولا يقتضي الاصل ولا الشرط عدم التحريم دون الوجوب
فقولهما ضعيف حقا اما اولا فلان الكلام هنا انما هو في الاصل اللفظي دون [illegible] فان الامر المفهوم بمقتضى القواعد
اللفظية انما ذكر في الاصل العملي حتى يقال بما يقال واما ثانيا فبالمعارضة بما اذا كان الفعل في
السابق محرما فما هو الجواب هو الجواب وكيف كان فالظاهر من التعليق في الجملة الشرطية بل المتبادر منه عرفا
انما هو ما ذهب اليه الاكثر وتوهم ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك بحكم لما
ظهر من ان رفع الايجاب هو عدم الوجوب فهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم
الموافق هو الجواز بمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله ع كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب كان
مفهومه ان كلما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه
ملزوم الحرمة الخامس انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط بل كل المفاهيم من الشرط والوصف وغيرهما انما
هو اذا لم يكن على طبق الغالب ونحن سنذكر وجهه الذي ذكره الفاضل القمي مع ما يرد عليه وما هو الوجه
عندنا في اواخر مسئلة مفهوم الوصف انشاء الله السادس ان المفهوم اما موافق واما مخالف اما البحث عن
مفهوم الموافقة فقد مر [illegible] واما المفهوم المخالف فقد مر اقسام ذكروها في هذا الباب وقالوا
ان شرط تحققه بجميع اقسامه [illegible] ولزومه للمنطوق [illegible] ان لا يظهر للتنبيه فائدة غير التخصيص
كالغلبة او توهم خروجه او صدوره لسؤال او حادثة او نقل [illegible] او جهالة او [illegible] او مساواة
في المسكوت عنه او تقدم حكمه لطالبه وتحقيق المقام يتوقف على بيان وجه اشتراط ذلك وان الشرط هل هو
العلم بانتفاء فائدة اخرى او يكفي عدم العلم بها واذا تحققت فائدة اخرى واحتمل ان يكون الفائدة التخصيص
فهل يعتبر المفهوم [illegible] صرح بعضهم في المحكي عنه بان احتمال فائدة اخرى يسقط المفهوم ولازمه عدم حجية المفاهيم
كلها سيما في كلام الشارع اذ الاحاطة بجميع الفوائد ثم العلم بانتفائها عنه واحد متعذر غالبا وعن صريح بعض آخر
انه يكفي عدم العلم وعن ظاهر بعض انه اذا كانت هناك فائدة اخرى واحتمل كونها موجبة للتخصيص يسقط المفهوم
ولبيان ذلك نقدم مقدمة هي ان كل شيء يفهم من لفظ يكون هذا اللفظ دالا عليه ويكون دلالته لفظية ثم الدلالة
اللفظية اما عقلية او وضعية والعقلية ما حصلت عند سماع اللفظ بمعونة دليل عقلي وهو على قسمين
احدهما ما يدل عليه اللفظ لا باعتبار معناه بل من حيث هو كدلالة اللفظ على اللافظ وثانيهما ما يدل
عليه باعتبار معناه كدلالة لفظ دخان النار على [illegible] ودلالة وجوب ذي المقدمة على
وجوب المقدمة على بعض الاقوال والوضعية على اقسام لانها اما يكون بوضع اللفظ لشيء او لشيئين او لما
بينهما احدهما بواسطة وضع اللفظ لها او لشيء مقيدا بكونه مع شيء آخر بان لا يكون لغيره اطلاق في الموضع



وعرضنا من هذا القسم ما لا يكون المثبت لان ما نفس الامر في المقيد ولا لا يدخل في القسم الثاني من
الاول بل يكون المفهوم في مجرد الدلالة بان يقبلها لو اصنع شيئا لاخر [illegible] لو وضع اللفظ للمقيد بشرط
المقيد او كثر الاستعمال في المقيد بشرط المبتدا الى ان يحصل التبادر اذا عرفت ذلك فنقول ان المقام
المبحوث عنها بمفهومه من الالفاظ عند من يقول بحجيتها او دلالتها عليها والا لزم اللفظية كما مر [illegible] الاشارة
مرة بعد اخرى وظاهر انها ليست من القسم الاول وكلاس الاول من الثاني فهو اما من الثاني من الاول كما ذهب
اليه بعضهم بان يكون اللفظ موضوعا للمنطوق ويحكم بواسطة الدليل العقلي بلزوم المفهوم له فيكون الدلالة في
احد القسمين الاخيرين من الدلالة الوضعية كما هو صريح بعض آخر بان يكون الهيئة التركيبية موضوعة للمنطوق
والمفهوم او المنطوق بشرط المفهوم فعلى الاول يجب اعتبار المفهوم العلم بعدم فائدة اخرى للتخصيص وعدم احتمال
وجودها ولذا نرى جماعة يردون المفاهيم في الاشياء التي [illegible] فائدة اخرى ووجود تلك الفائدة الدليل القطعي
الذي يستدلون به على اعتبار المفهوم هو ان تخصيص المذكور بالذكر لا بد وان يكون لمخصص لبطلان التخصيص بلا مخصص
والترجيح بلا مرجح والمفروض انتفاء مخصص آخر سوى تخصيص الحكم بالمذكور فيكون مخصصا به ولا شك ان هذا
انما يتم على فرض العلم بعدم سبب آخر للتخصيص لابطال الاحتمال الاستدلال فان قلت يمكن نفي احتمال فائدة اخرى
عند احتمالها او نفي كونها مخصصة عند وجودها بالاصل قلنا الاصل عدم اعتبار المفهوم ونفي المتكلم الحكم
عن المسكوت ايضا وعلى الثاني يكفي عدم العلم بفائدة اخرى بل [illegible] التخصيص على نقلها [illegible]
على هذا يكون اللفظ موضوعا للمنطوق مع المفهوم او بشرطه فيكون حقيقة في ذلك [illegible] اللفظ يحمل على الحقيقة الا مع
القرينة الصارفة والتخصيص لاجل فائدة اخرى وان كان قرينة لكن تحقق هذه القرينة يتوقف على العلم بفائدة
اخرى ويكون التخصيص لاجلها ثم الدلالة هل هي عقلية حتى يضر الاحتمال او وضعية حتى لا يضر الحق ما ظهر من
ظهور كونها وضعية اذ لو كانت عقلية لما دل لفظ على مفهوم اصلا اذ ليس موضوع الا ويحتمل ان يكون التخصيص لامر
لا نعلمه [illegible] المتكلم مع انه قد ثبت المفاهيم وتبادرها عند اهل العرف والعادة وتبادره اخرى
لا شك انه اذا سئل سائل من [illegible] هل هو طاهر ام لا فاجاب ما بلغ [illegible] لم ينجسه شيء [illegible]
[illegible] ومتبادره للذهن قطعا وحقيقة ولا شك ان الدليل الخطي [illegible] الاحتمال
المخصص [illegible] فلا يكون عقلية بل يكون وضعية [illegible]
[illegible] المفهوم وعدمها في كل المفاهيم [illegible] التابع حقيقة [illegible]
[illegible] الكلام في حجيته وذلك [illegible] اذا كان نحكم ايجابا وسلبا [illegible] من كلام [illegible]
[illegible] التابع في [illegible] الحكم عن المسكوت [illegible]
يكون نزاع في حجيته النزاع في كونه مفهوما منه كما صرح به بعض الاصحاب [illegible] مفهوم الشرط
مثلا حجة ام لا انه هل يفهم من الجملة الشرطية ذلك ام لا [illegible] من [illegible] الاشكال بل لا [illegible] في المفهوم
المخالف المخالفة بين المنطوق والمفهوم في الكيف اي في الايجاب والسلب بان يكون مفهوم السالبة هو
الموجبة والموجبة هو السالبة [illegible] لم يكن مفهوم المخالفة [illegible] الاشكال في انه هل يشترط بينهما الموافقة
في الكم اي في الكلية والجزئية بان يكون مفهوم الموجبة الكلية السالبة الكلية والموجبة الجزئية السالبة
الجزئية وبالعكس او المخالفة في الكم ايضا كالكيف ولا يشترط شيء منهما بل الشرط هو المخالفة في الكم

فقط بان يكون المفهوم نقيضا للمنطوق في الحكم فيصح كون مفهوم الموجبة الكلية السالبة الجزئية لا
بشرط والموجبة الجزئية السالبة الكلية لا بشرط والسالبة الكلية الموجبة الجزئية لا بشرط والسالبة
الجزئية الموجبة الكلية لا بشرط اختلفوا في ذلك على قولين احدهما الاول وثانيهما الثالث واما
الاحتمال الثاني فلم يذهب اليه احد وتحقيق الكلام في المقام لابد من تحرير محل النزاع اولا ثم الحق
في اصل المطلب فنقول هل النزاع هنا مختص باداة الشرط التي تفيد العموم كمن وما ونحوهما
باداة الشرط التي تكون في قوة الجزئية كاذا وان ولو ونحوها مما يفيد الجزئية بمعنى كون النزاع
في ان اداة الشرط لو كان مفادها الكلية او الجزئية فهل المفهوم منها لابد ان يكون كذلك ايضا او لا بل
يجوز ان يكون المفهوم مخالفا للمنطوق في الكلية والجزئية او النزاع هنا في صورة كان المقدم
مشتملا على لفظ البعض او الكل او ما في معناهما بمعنى ان النزاع في ان مثل قولنا ان جاءك بعض العلماء
او ان جاءك انسان فاكرم زيدا هل يكون مفهومه الجزئية ايضا او يجوز ان يكون الكلية ايضا وفي ان
مثل قولنا ان جاءك العلماء فاكرم زيدا هل يكون مفهومه الكلية ايضا او يجوز ان يكون الجزئية ايضا
او النزاع هنا مختص بما اذا كان التالي مشتملا على ما يفيد الكلية او الجزئية بمعنى ان في نحو ان جاءك
زيد فاكرم العلماء هل يكون المفهوم منه ايضا الكلية او يجوز ان يكون جزئية وفي نحو ان جاءك زيد
فاكرم بعض العلماء او انسانا هل يكون المفهوم منه ايضا الجزئية او يجوز ان يكون كلية او النزاع هنا
يعم كل واحد من الاحتمالات الثلاثة او يختص بالاول والثالث او يختص بالاول والثاني او يختص بالثاني
والثالث فهذه احتمالات سبعة ولكن نحن لم نر مصرحا بتعيين محل النزاع نعم ذكر هذا البحث والحكم فيه ولكنه
اجمل محل النزاع فلابد لنا من التحقيق في الكل ولكن تحقيق الكل لما يظهر بعد تحقيق كل واحد من الاحتمالات الثلاثة
المتفرقة المذكورة في الاول اذ ينكشف به الحال في صورة الاجتماع فنقتصر على ذكر ذلك ونقول ان كان النزاع
فيما اذا كانت الكلية والجزئية من جهة اداة الشرط فالحق انه يشترط الموافقة في الكم ايضا بحكم فهم اهل العرف
فلو قيل من جاءك فاكرمه يكون مفهومه عرفا من لم يجئك لا يجب عليك اكرامه وكذا لو قيل من لم يجئك
فاهنه يكون مفهومه عرفا من جاءك لا يجب عليك اهانته وكذا لو قيل اذا جاءك زيد فاكرمه يكون مفهومه
عرفا اذا لم يجئك لا يجب عليك اكرامه وكذا اذا قيل اذا لم يجئك زيد فاهنه يكون مفهومه عرفا اذا
جاءك لا يجب عليك اهانته وان كان محل النزاع فيما اذا كانت الكلية والجزئية مستفادتان من جهة
اشتمال المقدم عليهما فالحق التفصيل اذ لو كان المقدم مشتملا على الكلية وكان الجزاء مشتملا على ضمير
راجع الى العام الذي يكون المقدم مشتملا عليه يكون المفهوم موافقا للمنطوق في الكم اذ مثل قولنا
ان جاءك العلماء فاكرمهم يكون مفهومه عرفا ان لم يجئك العلماء فلا يجب عليك اكرامهم بعين ما
من المنطوق وكذا لو كان المقدم مشتملا على البعض وكان في الجزاء ضمير راجع اليه كقولنا ان جاءك
بعض العلماء فاكرمه واما اذا لم يكن الجزاء مشتملا على ضمير راجع الى المقدم وكان المقدم مشتملا على كلية فمفهومه
المخالف جزئي عرفا اذ يفهم من نحو قولنا ان جاءك العلماء فاكرم زيدا انه لو لم يجئك العلماء سواء جاء بعضهم
او لم يجئك كلهم لم يجب عليك اكرام زيد وكذا لو كان المقدم مشتملا على لفظ البعض مثل ان جاءك بعض العلماء
فاكرم زيدا فالمتبادر منه عدم وجوب اكرام زيد عند عدم مجيء جميع العلماء وان كان محل النزاع فيما

اذا كان التالي مشتملا على الكلية او الجزئية عكس الثاني فالحق انه لو كان الجزاء مشتملا على عام غير
النكرة في سياق النفي يكون المفهوم موافقا للمنطوق في الكم اذ يكون مفهوم قولنا ان جاءك زيد فاكرم
العلماء انه ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرامهم واما لو كان مشتملا على العام وكان العموم من جهة
النكرة في سياق النفي مثل ان جاءك زيد فلا تكرم شيئا يكون المفهوم مخالفا للمنطوق في الكم لان
المفهوم حينئذ يكون ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرام شيء لا اكرام كل شيء واما لو كان مشتملا على جزئية غير
النكرة مع كونها في سياق الاثبات فيكون مخالفا للمنطوق اذ يكون المفهوم من مثل قولنا
ان جاءك زيد فاكرم بعض العلماء انه لو لم يجئك زيد لا يجب عليك اكرام العلماء واما لو كانت
الجزئية من جهة المطلق الذي يرجع الى العموم فيكون المفهوم موافقا للمنطوق هنا وبعد ما عرفت
التحقيق في هذه الاحتمالات الثلاثة تعلم ما هو الحق فيما اذا كان محل النزاع في الثلاثة جميعا او في
الاول والثاني او في الاول والثالث او في الثاني والثالث وقد عرفت ان كل ما ذكرنا من الموافقة
والمخالفة انما كان لفهم العرف مع ان الشرع بعض المقامات والموجب هنا لو لم يكن المفهوم مخالفا لم يكن
اصلا مثل قولنا ان جاءك زيد فاكرم بعض العلماء فانه لو لم يكن المفهوم مخالفا لم يكن عدم وجوب
اكرام جميع العلماء عند عدم مجيء زيد بل كان عدم وجوب اكرام بعضهم لم يكن لهذا الكلام مفهوم هنا
الكلام كله راجع بالنسبة الى مفهوم الشرط واما مفهوم الوصف فحكمه حكم الاحتمال الثالث في محل النزاع في
الشرط فيكون حكمه مثل حكم ما كان الجزاء مشتملا على الكلية والجزئية فان مفهوم قولنا اكرم
العلماء العدول عدم وجوب اكرام بعض العلماء واكرم بعض العلماء العدول عدم وجوب اكرام جميع غير العدول من العلماء
التنبيه قد يتوهم التنافي بين جعل القوم المفهوم من باب الدلالة الالتزامية وبين تمسكهم في
اثباته بالتبادر الدال على الحقيقة التي هي المطابقة وهو ضعيف فقط لان التبادر المحقق في كل
المدلولات الثلاثة فانه قد يتبادر معنى من لفظ من غير تبادر غيره معا وقد يتبادر جزء لازما للتبادر
الحاصل ان تبادر معنى من لفظ قد يكون تبادر كونه مدلول اللفظ فقط وهذا التبادر علامة
الحقيقة ويكون المعنى مطابقيا وقد يكون محصولا في الذهن بواسطة حصول جزء الذي هو جزء
لدى تبادر مع غيره الذي يتضمنه وقد يكون محصولا في الذهن بواسطة حصول ملزومه الخارجي
او العقلي او الوضعي فلا تلازم بين مطلق التبادر والمطابقة وقد عرفت ان المعنى المفهوم المتبادر من
اللفظ ليس معنى مطابقيا للفظ ولا تضمنيا له فلابد ان يكون التزامية لفظية وضعية وما قيل من ان دلالة
المفهوم دلالة التزامية عقلية اي [illegible] يستلزم التخصيص بالمفهوم بالدليل العقلي يضعفه ضعف
الدليل والطاقة الالتزامية وضعية وتسمى الالتزامية لغوية ومدلولية وخطابية اذ بعد انتفاء
اللزوم العقلي والخارجي الذهني بين المسببين لابد من فهمه من اللفظ وكونه متبادرا منه من حيث
ليس الا الوضع وليس الوضع المطابقي وهو ظاهر ولا التضمني لان المتبادر من المعنى التضمني
الالتزامي [illegible] بالانتقال الى الامرين معا من غير توسط الانتقال الى احدهما للانتقال الى الاخر
وتوسط [illegible] الاول تضمني والثاني التزامي على الامرين من قبيل الثاني فان الذهن ينتقل اولا الى
المنطوق وبتوسطه الى المفهوم منهج اختلفوا في حجية مفهوم الوصف وعدمها بمعنى ان تعليق

الحكم على الوصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل في الغنم السائمة
زكوة ومثل اكرم كل رجل عالم ومثل لي الواجد يحل عقوبته او مقدرا مثل قوله لان يمتلى
بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا فانه يدل على ان البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه
لا يضر الشعر القليل فذهب السيد والمحقق والعلامة وصاحب المعالم بل اكثر اصحابنا في المحكى عنهم الى
عدم الحجية وهو مختار المعتزلة والمعتزلة الحنفى وابن شريح والغزالى وامام الحرمين والقاضى من العامة
كما حكى عنهم ومذهب الشافعى والحنبلى والبيضاوى والعبرى الى انه حجة ونسب ذلك الى الشهيد في
الذكرى وعن صريح الشيخ في العدة التوقف كشيخنا البهائى ره والفاضل القمى فانه قال في القوانين بعد
المحكى ولى في المسئلة توقف وان كان الظ في النظر انه لا يخرج عن اشعار كما هو المسلم ان التعليق بالوصف
مشعر بالعلية ولكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة فضيل
المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم انتهى وعن البرهان ان كان الكلام في التعليم
والبيان فمفهوم الوصف حجة والا فلا ونقل تفاصيل اخر لا يهمنا ذكرها وقبل الشروع في اصل
المسئلة لا باس بذكر كلام اورده الشيخ البهائى ره في المقام وهو ان بناء معظم العلماء واكثرهم
على عدم اعتبار مفهوم الصفة وانهم اتفقوا في بحث المطلق والمقيد على وجوب حمل المطلق على المقيد وليس
الحمل الا من جهة اعتبار المفهوم فانه لو لم يكن المفهوم معتبرا في قولنا اعتق رقبة مؤمنة لما كان للزوم
حمل المطلق في اعتق رقبة عليه اذ لا تعارض بين المطلق والمقيد ح واجابوا عن هذا الاشكال بوجوه
احدها ما ذكره الشيخ ره من ان النزاع في هذه المسئلة المتنازع فيها انما في المقيد الذى لم يكن
واردا بعد المطلق مثل قولنا اكرم العالم او اكرم رجلا عالما ووجوب حمل المطلق على المقيد في البحث
انما يكون في المقيد الذى كان واردا بعد المطلق فان هذا المقيد يكون له المفهوم ح بالاتفاق من الكل وثانيها
ما ذكره العلامة ره من ان النزاع لا بد وان يكون جاريا في المطلق والمقيد ايضا لكن الاجماع قائم على لزوم
حمل المطلق على المقيد وثالثها ان حمل المطلق على المقيد من باب التيقن في المراد اذ المراد بالمقيد
ان كان هو المطلق فيحصل في ضمن المقيد وان كان المقيد فلا بد من الاتيان به موجبا لخروج الذمة عن عهدة
التكليف وعلى التقديرين يكون الاتيان بالمقيد موجبا للخروج عن عهدة التكليف ورابعها ان حمل المطلق
على المقيد انما هو من باب العلم باتحاد التكليف فانه بعد ثبوت ان التكليف بالمطلق والمقيد ليس تكليفا متعددا
بل التكليف بهما ليس الا واحدا لا بد من حمل المطلق على المقيد واستنظر بعض في هذه الاجوبة كلها اما في الجواب
عن الاول فلانا ننقض بمفهوم اللقب فانه صحيح انهم اتفقوا في الظاهر على عدم حجية مفهوم اللقب مع انهم حكموا
بلزوم حمل المطلق على المقيد لو كان المقيد لقبا مثل قولنا اكرم انسانا واكرم زيدا فان بناء على هذا الجواب لابد
ان يكون النزاع الواقع في حجية مفهوم اللقب مختصا بما اذا لم يكن مسبوقا بالمطلق والا فيكون مفهومه معتبرا
مع انهم لم يقل احد بهذه المقالة وثانيا ان حمل المطلق على المقيد اذا كان من جهة افادته المفهوم لكان
الواجب حمل المطلق على المقيد هنا اذا لم يكن من الاحكام التكليفية ايضا كقوله الماء الملاقى للنجس نجس والماء
القليل الملاقى للنجس نجس بان الملاقى للماء الموصوف بالقلة وورد بعد المطلق وبطلانه
ايضا واضح فان العرف في مثل هذا المقام لا يحمل المطلق على المقيد وقد ذكر استادنا الشريف ره هنا ايرادا

ثالثا يطول

ثالثا يطول ذكره فمن اراده فليرجع الى كتابنا الشريفات واما في الجواب عن الثاني فلان اولا ان
النزاع في بحث المطلق والمقيد ليس مختصا في الشرعيات ولا مختصا بها لان النزاع فيه اعم من
المطلق والمقيد الذى كانا من الكتاب والسنة ومن غيرهما من المكالمات العرفية وثانيا ان
هذا الاجماع اما بثبوت الحقيقة الشرعية في الحمل بمعنى ان منا المثبت ان الكلام المشتمل على المطلق و
المقيد صار حقيقة شرعية في حمل المطلق على المقيد بحيث لو صدر لحمل المطلق على المقيد واما ورود
نص دال على ان كلما ورد مطلق ومقيد منهم ع لا بد وان يحمل المطلق على المقيد وكلاهما ممنوعان اما
الاول فلان ثبوت الحقيقة الشرعية ممنوع بثبوت الحقيقة المتشرعة لا ترد في مقام ولم يثبت واما الثاني فلانه لو ورد
منهم ع نص عليه لنقل الينا لتوفر الدواعى اليه كما لا يخفى وثالثا ان الظ من الكلام على الجوابات المدرك في
حمل المطلق على المقيد منحصر في احد الوجهين اما اعتبار المفهوم او الاجماع وهو بط كما سيظهر لك في بحث المطلق
والمقيد في مقام بيان وجه الحمل واما في الجواب عن الثالث فبانه لو كان من باب التيقن في المراد فلا بد ان
يقال لمن اتى بالمطلق انه لم يعلم بانه امتثل ام لا مع ان الكل قالوا بعدم الامتثال على انه لو كان من باب التيقن فلا بد
ان يتحقق بالمطلق عند فقد المقيد بعد ثبوت التكليف والحال ان بناء الكل على سقوط التكليف ح مثلا لو قال
لو قال المولى اشترلنا حقة من اللحم ثم قال اشترلنا حقة من لحم الغنم وكان عند المخاطب كل من المطلق والمقيد
موجودا ثم انتفى المقيد فان كان الحمل من باب التيقن فلا بد ح من الاتيان بالمطلق لاصالة الاشتغال مع
ان بناء الكل على عدم الاتيان وسقوط التكليف ح مع ان الظ من طريقة العلماء وسجيتهم ان حمل المطلق
على المقيد انما يكون من باب الاجتهاد وهذا الجواب يدل على ان الحمل من باب الفقاهة فهو على خلاف طريقتهم و
اما الجواب عن الرابع فلان الامر لو كان كذلك فلا بد من توقفهم في الحمل عند الشك في اتحاد التكليف مع ان
بناء الكل على الحمل اللهم الا ان يق بان الاتحاد معلوم في كل الموارد اذا ظهر ضعف هذه الاجوبة فالحق في الجواب
ان حمل المطلق على المقيد ليس الا من جهة ان العرف يفهم المناقضة بين منطوق المطلق ومنطوق المقيد
لا انه يفهم اتحاد التكليف من الكلامين وسيجئ زيادة توضيح في بيان الحمل في بحث المطلق والمقيد ان شاء الله



اذا ظهر لك هذا مع اختلافهم في الحجية والعدم على اقوال مر ذكرها فاعلم ان الحق ما ذهب اليه بعض علماء
عصرنا من القول بالتفصيل ان الحق ما ذهب اليه بعض علماء عصرنا من القول بالتفصيل وهو عدم الحجية
الا اذا كان التوصيف بلفظ الجزء وكان ذكر لفظ الا في مقام الجزء الاحترازى بيانا لنا اما على الثانى فالمتبادر فانه
اذا قال القائل الثوب الجزء الملاقى للبول طاهر يتبادر منه نجاسة الثوب الملاقى لغيرها كما اذا قال عالج
الجزء المستسقى بالشونيز يتبادر منه ايضا انه لا يعالج المستسقى بذلك وكذا اذا قال اكرم
الجاهل العزيز النحوى واما على الاول فانه لو دل التوصيف على انتفاء الحكم من غير محل الوصف
اى دل تعليق الحكم على الوصف على انتفائه عند انتفاء الوصف لدل باحدى الثلث وهي باجمعها
منتفية اما انتفاء المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم وجود الملازمة بين ثبوت
الحكم عند صفة وانتفائه عند اخرى لا في الخارج ولا في الذهن لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولا دلالة اما انتفائه
الاخيرة فظ واما هو فلانه موقوف على ثبوت الوضع للمنطوق والمفهوم اولا بشرط وهو ممنوع
والتبادر الذى كان يثبت في الشرطية فهاهنا غير متحقق وان كان الظ في النظر ان نفس التعليق لا يخرج عن اشعار

العلية او الملازمة كما هو الممكن ان التعليق بالوصف يشعر بالعلية ولكن لا بحيث يعتمد عليه ولا حاجة الان بضم
اليه قرينة كما في القيود الاحترازية في الحدود والرسوم والحاصل ان التبادر الذي كان يجب للمفهوم في الشرط
هاهنا محقق لانا نعلم انه اذا قال عالج المريض المستسقى بالسقى بانه لا يفهم عرفا عدم معالجة غير المستسقي
بر ولذا ليس ادعاء ما فرق اذا قال انه اذا قال ان جاءك زيد فاكرمه ثم قال بعد ساعة ان لم يجئك زيد فاكرمه بعد
الكلامان متناقضان ويظن كون الاخير ناسخا للاول بخلاف ما اذا قال اكرم الرجل البصري ثم قال بعد زمان
اكرم الكوفي فانه يحمل الامر من غير خطور تناقض بين الكلامين واما عدم التناقض بين قول القائل
جاءك ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك فاكرمه فانما هو لاجل كون العطف قرينة المنع ولم يتحقق فصل
حتى يستقر الحقيقة في الذهن وبنا فيه المعنى المجازي فتدبر واما اذا حصل الفصل واستقر الحقيقة في الذهن
فالتصريح بعد التناقض ويعد ناسخا فان قلت فعلى ما اخترت من عدم الحجية يلزم عدم دلالة اعتق
رقبة مؤمنة على عدم كفاية الكافرة ولا يجب حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة
اذ لا مفهوم للمقيد على قولك فلا تعارض بينهما مع ان حمله عليه واجب باتفاق الكل قلت عدم كفاية
عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما عن العلامة في النهاية
بل لما سيأتي من ان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف ثابتا واحدا يوجب الحمل على المقيد لا الحمل
على المطلق بترك المقيد بخلاف العكس وبالجملة المقيد مطلوب للامر فمع تركه لا يحصل الامتثال فضم
بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع كون المطلق والمقيد واحدا في حكم
بالمطلق والمقيد واحتج القائل بعدم الحجية مطلقا بوجوه منها ما ذكرنا لاثبات الحجية في الاول
وهنا ان الملازمة في الموصوف بالعين ثابتة بما ذكرنا ومنها انه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر مع
انه لو قال في بلد يره جال علماء لا يدل على عدم الجهال فيه واجيب بالتزام ثبوته فيه والتخلف في
بعض الموارد لقرينة من خارج ومنها انه لو صح وثبت المفهوم لما جاز التصريح بخلافه كما
في مفهوم الموافقة حيث لا يصح ان يقال لا تقل له اف واضربه فانه بعد مستهجنا وقبيحا وانما قلنا بل ما جاز لانه
التناقض فان مفهوم كل منها ناقض منطوق الاخر ولانه يكون التقييد بالوصفين خاليا عن الفائدة فيه اذ
بانه بعض الظواهر من معانيها بالدليل والتصريح بالخلاف دليل فلا يلزم تناقض ثم مفهوم الموافقة لما كان
من القواطع حقا اللزوم فيه علم انه لا يجوز التخلف لم يجز التصريح بخلافه ولو فرض الدليل هكذا لو ثبت المفهوم
لتبادر التناقض من التصريح بالخلاف بعد فاصلة ولا شك انه اذا كانت القرينة منفصلة لا يبدو من خطور
التناقض بينها وبين ما سبق من الكلام حتى يصرف عن ظاهره وحقيقته ويصار الى المجاز ولكن يخطر
تناقض بالبال ثم كما اشرنا اليه ولكن المسلم منه انما هو في غير الموصوف بالغير ومنها انه لو ثبت
المفهوم لزم التعارض عند ثبوت خلاف المفهوم من دليل خارجي بين المفهوم وذلك الدليل كما في قوله تعالى لا
تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة والتعارض خلاف الاصل وحينئذ انه عين ما يرد مع قيام الدليل عليه احتج
القائل بحجيته مطلقا ايضا بوجوه منها التبادر واجيبوه بانه لا تبادر لاختصاص الحكم مثل
الانسان المسلم ياكل والميت اليهودي لا يبصر والانسان الابيض او الاسود لا يعلم الغيب مع انه يعد عند العرف
والعقلاء مستهجنا قبيحا وما ذكروا واجيب بمنع التبادر واما القبح والاستهجان والتم لعرف في ... نسلم

الدلالة دا

المذكورة وسرها الذي من جهة ثبوت المفهوم من الوصف لاجل انه من باب تصحيح الواضحات ولذا يكون في
الامثلة بعضها بدون ذكر الوصف ايضا مستهجنا والاولى في الجواب عن الامثلة ان يقال بانه ان اريد
ان التصريح على نفي الحكم عن غير محل الوصف مفهوم فانه لا يتم لم نفيت الاكل من غير المسلم وعدم الابصار
من غير اليهودي ولو قيل ذلك لجاز له ان يقول ما نفيت الحكم عنه وان اريد التصريح على ذكر الموصوف مفهوم او
ولكنه اعم من ان يكون لاجل نفي الحكم من غير المذكور او يكون لغوا بلا فائدة ومن هذا يندفع الاستشهاد
بذم القائل الاصلح الذي دونه غيره مثلا انه يشابه لنفي الواضحات ومنها اشعار التعليق
على الوصف بالعلية كما يأتي في بحث القياس وهو المشهور بينهم وفيه ما مر من انه يحتمل الاشعار غير معتد
حصول العلم به ومنها قول ابي عبيدة الكوفي في مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل عقوبته وقوله مثل
حجة في المقام واجيب بانه انما ذكر ذلك اجتهادا وهو يمكن ان يحصل خلاف الظاهر لا وجه لذلك ولا وجه للظهور كونه
اجتهادا مع انه معارض بما يأتي من قول الاخفش والقول بانه هنا غير ثابت مشترك فان القولين منقولان
عنهما بخبر واحد من العامة قيل الاثبات مقدم على النفي قلنا قول الاخفش ايضا اثبات لكن بلازمه
النفي واما ما قيل من ان ابي عبيدة فهم من قوله النبي لي الواجد يحل عرضه ان لي غير الواجد لا
يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان فيظهر جوابه مما ذكر من المنع وضعفه مع ان
لعله كان نحو اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين ومنها ما مر في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام
الحكيم اذ لو لم يفد التعليق على الوصف انتفاء الحكم عند انتفائه لخلا الوصف عن الفائدة وان
بما مر نظيره في مفهوم الشرط من ان احتمال فائدة اخرى هنا قائم اذ الفوائد المحتملة هنا كثيرة مثل الاهتمام
بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او
لبيان ان السامع الجاهل على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او التوضيح او غير ذلك من الفوائد
التي ذكروها نعم لو فرض في مقام عدم فائدة سوى المفهوم كان ثبت في موضع دليلها دون قرينة حالية
او مقالية او دليل آخر انتفاء جميع الفوائد الا هو سوى المفهوم فنحن لا ننكر اعتبار المفهوم فيه و
لكن ليس في ذلك من مسئلة الحجية مفهوم الوصف والقول بانا نقول بالمفهوم اذا كان ذلك اظهر الفوائد
لا اذا لم توجد فائدة اخرى ضعيف لان دليل اللغوية لا يثبت تعين ذلك على انه لا يثبت الدلالة
اللفظية اذ اثبات المفهوم صونا لكلام الحكيم عن اللغوية من باب حكم العقل وقد عرفت ان النزاع
القوم في باب المفاهيم في الدلالة اللفظية لا العقلية واثباته من القرينة ليس محلا للنزاع ايضا
والحاصل ان الذي وعانا كانت حجية مفهوم الوصف في كل مكان لم يثبت فيه فائدة اخرى
فمنعها فلا نسلمها وان كانت حجية في كل موضع ثبت فيه عدم فائدة اخرى فالحجية
مسلمة والخصم لا ينكره ولا ينافي نفيه ولكنه ليس باعتبار مفهوم الوصيف بل لا بد فانه امر
مع انه لا يكاد يوجد موضع ثبت فيه ذلك الا بقرينة فيخرج عن محل النزاع ويكون واحدا هذا الكلام
مع ان التوضيح اقوى فائدة لذكر الوصف ولا يمكن نفيها انتفاء ترى منه من العين بل قال الاخفش و
جماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط سلمنا انها موضوعة للاحتراز ولكنها
موضوعة للتوضيح ايضا فلا يحمل على احدهما بخصوصه الا بدليل ومنها انه لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك

٣٢١

ولم يفد الاختصاص واجيب عنه بان الواسطة ثابتة ويمنع التنبيه على امور الاول ان
جميع ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج والدليل والايراد والسؤال والجواب جار في التقييد بالتمييز و
الحال ايضا لكونهما وصفين ايضا الثاني قد مر انه توهم بعض ان فائدة الخلاف المفهوم مقصورة
انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت
معلوفة واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا تظهر ثمرة فان نفي الزكوة
هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما تثمر من العقلاء عند ثلاثة لكون المفهوم مركوزا في العقول
من حجية الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في اسئلة الاولين من هذا القبيل وانت تعرف
بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا فان المدعي للحجية يقول بانه ههنا اصل
هكذا من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كان المنكر يحتاج اليه وكونه موافقا للا
لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي في محله ان شاء الله من ان العمل
بالاصل قبل الفحص لا يجوز وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان وان كان احدهما
المفهوم ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون
تأمل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية ويحصل الحاجة الى
الترجيح ويرجح بعد ذلك الى التوقف والتخيير وربما يرجح المفهوم على ما يطابق اذا كان اقوى فضلا
من منطوق واحد وما جعله المتوهم منشأ للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلها تهم مشهورة بالحكم
في المخالف للاصل والموافق له والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالث
قال جماعة ان مفهوم كل غنم سائمة فيه الزكوة ان كل غنم معلوفة ليس فيه الزكوة فيصدق المفهوم على
تقدير وجوبها في بعض المعلوفة وعلى تقدير عدم وجوبها في شيء منها وان مفهوم بعض السائمة فيه
الزكوة ان بعض المعلوفة ليس كذلك ويلزمه ان يصدق على انه لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة وان مفهوم
لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة ان شيئا من السائمة فيه الزكوة وقال صاحب المعالم ان مفهوم كل [illegible]
ما كول اللحم يتوضأ من سؤره انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب منه ونقل مثله عن
الشيخ ايضا واورد بعض على صاحب المعالم والعلامة على الشيخ بان هذه دعوى لا شاهد عليها من
العقل والعرف وبعض آخر على الجماعة بان ذلك القول منهم كانه نشأ من جعلهم المفهوم نقيضا منطقيا
للمنطوق وان كان يصدر مثل ذلك بعيد من مثلهم لاختلاف الموضوع ههنا فالضد والنقيض المنطقي
شرطه اتحاد الموضوع والظاهر ان مرادهم من اطلاق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم
رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والمذكور ثم استدل
لتصحيح قول الشيخ وصاحب المعالم بان الباعث للشيخ اختلاف حكم المذكور وغير المذكور هو القيد لئلا يعري القيد
عن الفائدة قائلا والحق هو ما ذهب اليه الشيخ وصاحب المعالم لان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة
القيد في المنطوق فكل ما دخل عليه القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك
الفرد والا لبقي التعليق بالمستلزم بلا فائدة وما يقال ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في
الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التقييد متعلقا بالجميع بلا فائدة اقول الحكم في كل غنم سائمة فيه

ارى صورة عدم التصريح بتعلق الحكم بالجميع

ليثبت الحكم في المنطوق
شرعا ونفيه للمفهوم ح
بالاصل

الزكوة ليس الخ

الزكوة ليس هو وجوب زكوة الغنم بل وجوبها في الكل وذلك الحكم مختص بالقيد وينتفي في جميع ما
علاه مع ان مبنى ما ذكره المستدل لهذا الاختصاص دليل المفهوم بفائدة القيد وقد عرفت منحصر بل ههنا
كلام آخر وهو انه لا يتعرض المفهوم سوى الحكم مع الوصف والشرط في مفهوم الشرط وهكذا كما هو مقتضى
ادلة الحجية ولا دخل ان يكون مفهوم كل غنم سائمة فيه الزكوة كل غنم غير سائمة ليس فيه الزكوة واما
تغيير الموضوع والتغير بلا شيء من غير السائمة فيه الزكوة خروج عن المفهوم قطعا ومما ذكرنا
ظهر ان ما ذكروه لم ينشأ من جعل المفهوم نقيضا منطقيا ثم ان هذا المستدل اورد على قولهم بمفهوم بعض
السائمة فيه الزكوة انه ان اريد بكونها السائمة صفة لبعض الغنم لا الغنم فقط فمفهومه ان ليس
في البعض الآخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكروه وان اريد البعض المعين من الغنم السائمة بان يكون السائمة
صفة الغنم لا للبعض فالحكم متوجه نفيا واثباتا الى البعض من القيد الاخير لا الى السوم فالنفي والاثبات انما
يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الآخر من السائمة ليس فيه الزكوة وهذا يقل
وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول الا ما ورد عليه اولا بان المذكور في قولهم هو بعض السائمة لا
بعض الغنم وهذا منها على ان يراد به المعنى الاول وثانيا انه ان جعل السائمة وصفا للغنم وقلنا ان
مفهوم ان البعض الآخر من السائمة ليس فيه الزكوة فهذا مفهوم لفظ البعض الذي هو نوع من مفهوم
العدد او اللقب وليس بعرض لمفهوم الوصف فنظر القائل الى مفهوم الوصف وكذا في الشرط والحاصل
ان ههنا مفهومين احدهما مفهوم لفظ البعض لو قلنا به والآخر مفهوم الوصف او الشرط وتخصيص المفهوم
بالاول ونفي مفهوم الشرط والوصف ونحوهما يخرج عن محل النزاع الرابع انهم ذكروا ان حجية مفهوم
الشرط والوصف والغاية ونحوها مما يكون له المفهوم انما هو اذا لم يكن للتعليق والتوصيف والتقييد فائدة
ومخرج للتعليق على الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الى ذكر الله وتحقيق الكلام في المقام على وجه يكشف الحجاب عن المرام ويتضح صحة هذا القول منهم وعدم
صحته يقتضي ذكر مقامات اما المقام الاول فاعلم انهم اختلفوا في دخول الفرد النادر في العام وعدمه
والتحقيق ههنا ان ندرة فرد وشيوع غيره اما بحسب الاستعمال او الوجود والاول على ثلاثة اقسام لان
ندور الاستعمال في فرد اما بلغ حد هجر المعنى الاصلي الشامل للنادر بان استعمال اللفظ في غيره حقيقة ام لا
والثاني اما بلغ حدا يظن ارادة غيره في المحاورات ولا يظن ارادة النادر او يظن ارادة غيره او يظن
ارادتهما كان الاول يقتضي الدخول حاصة وان كان الثاني فالحق ايضا عدم الدخول وان توقف بعض
وحمل بالاصل ووجه نظرا مما ذكرنا في نحو حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وان كان الثالث فالحق الدخول
ووجهه ايضا يظهر مما ذكرنا وبهذا الثاني يكون السر في عدم دخول فرد النادر في العام عند
من يقول به انما هو كون ندرته وجوا فيه بنية على عدم ارادته وعلى هذا فاللازم هو الرجوع الى حال
فرد ان وصلت حدا يدل الحال على عدم ارادته فلا يدخل وان ظن ذلك فكذا ايضا على الحقا
لكن يتوقف على قول البعض وان لم يوجد شيء مما ذكر فيدخل ثم اعلم انه يلزم على كل من قال بانصراف
المطلق الى الشايع القول به في العام ايضا لانه لا يتناول الا ما يصدق عليه المطلق بدلا اذ لا وجه
للفرق بينه وبين غيره اذا قلنا بان عموم المطلق لتعلق الحكم بالطبيعة كما هو الحق لان دلالة المطلق

على الطبيعة دلالة وضعية وتعلق الحكم بوجب وجوده كلما وجدت ولا مدخلية للاستعمال فيه وقيل
فى هذا المقام ما توضيحه ان الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل الا على العموم
بخلاف العام فان عموم المطلق اما مستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة او من حكمة حكيم فى معرض البيان
او من لزوم اخراج كلام الحكيم عن اللغوية وليس من ذكر اللفظ بمعنى ان الوضع بل هو مستفاد
من الخارج ولذا يحمل المطلقات على افرادها الشايعة لانها هى مورد الاستعمال فى الاطلاقات
ولحمل كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه بعنوان الوضع فانه يشمل الافراد
النادرة الى ان قال والاولى التعبير عن الوضع للنادرة فيتم فى المطلقات على الشايع بعيد
ويستبعد فى العمومات الى الغير الشايعة ايضا ان لم يكن فى غاية الندرة وان كانت توقف فيه
واورد عليه بما مر من انه لا وجه للفرق مدار بين حجية الحكم مار ثم اعلم ان المراد بالفرد النادر
وجودا فى العلم او فى المطلق ليس ما كان وجوده نادرا بل الان كل فرد نادر بل وجود كل فرد مختص
بل المراد منه ندرة صنفا كما هو الظاهر من كلام بعض مصرحين فى بعض العبائر واما المقام الثانى
فاعلم ان الفاضل المعاصر بعد ذكره انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا
لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم قال ولا يحضرنى منهم كلام فى بيان ذلك عنه
ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى البينة والافراد الشايعة يحضر فى الاذهان عند اطلاق
اللفظ المعرى فلو حصل احتياج فى الانفهام من اللفظ فانما يحصل فى النادر فالنكتة فى الذكر لابد ان
تكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالاولاد ونحوها المسرف عدم
اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب عن باب المفاهيم ايضا الى ان قال وبالجملة المعتبر فى دلالة اللفظ
على المعنى الحقيقى هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره نحملها عليه
لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو
مقتضى الدلالة اللفظية انتهى اقول حاصل كلامه فى عدم استفادة المفهوم فيما ذكر ان التخصيص حاصل قبل
التعليق فلو كان التعليق دالا على التخصيص لزم تحصيل الحاصل فيكون التعليق لغوا بلا فائدة فلا بد ان يكون
النكتة غير التخصيص وفيه اولا ان حصول التخصيص قبل التعليق مم ودعوى حصول الاختصاص بالغالب قبل
التعليق ضعيفة لان حصول الاختصاص انما يكون بالنسبة الى الفرد النادر واما بالنسبة الى الفرد الغير الغالب
كما نحن فيه فلا يتيقن حاصلا التخصيص ولا الاختصاص فالتعليق حينئذ على التخصيص فافادة فى الخلق
هى الاولى عليه فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا اللغوية فى التعليق وثانيا ان ما ذكر لو تم فانما يتم لو كان
دلالة اللفظ على المفهوم من باب الدلالة العقلية واما لو كان من باب الدلالة اللفظية كما هو محل النزاع
فلا يتم اذ لزوم اللغوية لا يكون موجبا لعدم دلالة اللفظ كما لا يخفى وثالثا ان هذا المذكور لو تم فانما
يتم فى المطلقات واما فى العمومات فكذلك وربائبكم اللاتى الاية فلا يقال الا تراضا من المطلقات والفرق
انما يكون بالنسبة الى الحالات لا الافراد حتى يكون من باب العموم لفائدة العموم بالنسبة الى الافراد لا ينافى
الاطلاق بالنسبة الى الحالات لانا نقول اولا ان العموم بالنسبة الى الافراد هنا مستلزم للعموم بالنسبة الى
الحالات وثانيا انه لا فرق بين العمومات والمطلقات من حيث الانصراف الى الغالب وعدمه كما مر فتدبر

في بيان المراد بالفرد النادر

اي ذكر الافراد النادرة

فان

وثالثا ان المثال لا يختص بالاية اذ يكفى التمثيل بما كان مفيدا للعموم بحسب الحالات ايضا واما المقام الثالث
فاعلم انهم وان حكموا بان الحكم لو ورد على طبق الغالب فلا مفهوم للتعليق بالشرط ولا الوصف ولا نحوهما
مما يكون له المفهوم حق ولكن لنا فى حكمهم بذلك تامل اذ لا فرق فى الشرط ونحوه بين ان يكون واردا على طبق
الغالب وبين غيره فى افادة المفهوم عرفا فالمفهوم معتبر لو لم يدل على خلافه دليل اقوى فان دل فيلزم المجاز فى
المنطوق بالنسبة الى عدم ارادة المفهوم منه وباب المجاز واسع وما ذكره من ان معرف صدق ما اخترناه
افادة المفهوم فارجع الى الامثلة العرفية الا ترى انا لو فرضنا ان زيدا يكون فى اغلب الاوقات فى بيته
وقال المولى لعبده اكرم زيدا ان كان فى بيته يفهم اهل العرف من هذا التعليق عدم وجوب الاكرام ان لم يكن
فى بيته ودعوى ان ذلك انما يكون من باب ان المفهوم موافق للاصل والعمل بالاصل حيث لا اصل المتقول لا
من باب المفهوم ضعيفة بما مر من الايراد الوارد على من قال باختصاص النزاع فى باب المفاهيم بصورة كونها
مخالفة للاصل والحاصل لا فرق فى افادة المفهوم الحكم الذى على خلاف حكم المنطوق لو علق الحكم على الشرط
او الغاية ونحوها نعم لو علق على الوصف وكان الوصف لبيا فلا يفيد التعليق حجية المفهوم اصلا وان قلنا
بحجية مفهوم الوصف الا اذا دل من الخارج قرينة على ارادة المفهوم وكل ما ذكرنا من جهة فهم اهل العرف
واما المقام الرابع ففى بيان انه على فرض عدم افادة المفهوم فيما اذا كان واردا مورد الغالب كما فى قوله
فهل يكفى الغلبة النفس الامرية وان لم يعلم المتكلم والمخاطب بها ام يشترط علم المتكلم بها وان لم يكن
المخاطب عالما بها او يشترط علم المخاطب بان لم يكن المتكلم عالما بها او يشترط علمهما بها معا سواء كانت
الغلبة ظاهرة عند اهل العرف ام لا او يشترط علمهما بها مع كونها ظاهرة عند العرف ايضا الاظهر والاقوى
هو الاخير لعل النزاع اذ مجرد الغلبة النفس الامرية لا يوجب صرف اللفظ عن ظاهره ولا علم المتكلم فقط لانه
ان المخاطب لا يكون عالما بالغلبة ولا علم المخاطب فقط كما لا يخفى ولكن لا يشترط ظهور الغلبة بالنسبة الى جميع
اهل العرف اذ يكفى معهوديتها عندهما واما المقام الخامس ففى بيان انه على فرض عدم افادة المفهوم كما
هو هل يكون النكتة فى اختصاص الغالب بالذكر شيء معين ام لا الحق الاخير فان النكتة تختلف
باختلاف المقامات يعرفها اهل اللسان عند الاستعمالات **منهج** اختلفوا فى حجية مفهوم الغاية
اى النهاية فذهب الاكثرون الى الحجية بمعنى ان تعليق الحكم على غاية سواء كان بالتصريح بها او بلا اتيان
بما يدل عليها يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها والمراد ان تكون الغاية غاية للحكم دون ما اذا
كانت غاية لبعض متعلقاته كبعض الامثلة الاتية وتنزيلها الى مفهوم الصفة وذهب السيد وبعض
متاخرى اصحابنا الى عدم حجيته وهو مذهب بعض العامة وهذا الخلاف منهم انما هو فى حكم ما
بعد النهاية واما حكم نفس الغاية اى النهاية ففيه خلاف اخر لانهم اختلفوا فى ان نفس النهاية هل هى داخلة
فى المغيا ام لا بل هى خارجة عنه وحكمها حكم ما بعدها ام لا بل لا بد من التفصيل بين الموارد على اقوال
ياتى ذكرها وقبل الخوض فى المقصود لا بد من تمهيد مقدمات الاولى ان الغاية قد تطلق ويراد بها
الفائدة فيقال غاية الشيء فائدته وغاية العلم ثمرته وهذا الاطلاق شايع عند العرف والعلماء وقد تطلق
ويراد بها المسافة زمانا او مكانا ومنه قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهائها اى لابتداء المسافة و
انتهائها وقد تطلق ويراد بها النهاية زمانا ومكانا فيقال غاية الشيء نهايته ويرادها بالغاية فى محل

في مفهوم الغاية

هذا النزاع هو الاجزاء على انها تردد المغيا هو ما قبل الغاية بالمعنى الاخير وما بعد الغاية ما كان بعدها
المغيا للشيئا انه ظهر مما ذكرنا ان النزاع في المسئلة في موضعين احدهما ان نفس
الغاية وهو ما يدخل الى بعضها هل هي داخلة في المنطوق بمعنى ان اللفظ يدل على دخولها في
المغيا ام خارجة عنه بمعنى ان اللفظ او اللفظ ساكت عنها او لا دلالة له على شيء منهما وصورة حكم
وثانيهما انه على فرض الدخول او السكوت او الخروج هل يكون ما بعد الغاية والنهاية خارجا عن
المغيا بالدلالة اللفظية او يكون اللفظ ساكتا عنه ولا دلالة له على شيء من الخروج والدخول واما
القول بالدخول بعضه موجود في محل النزاع هنا وانما قلنا انه على فرض الدخول او السكوت او الخروج
لانه على القول بخروج نفس الغاية عن المغيا لا معنى للنزاع في الدخول هنا لان اللفظ لو دل على خروج
الغاية عن المغيا فخروج ما بعدها بطريق اولى ثم ان الشيخ ان الاقوال في النزاع الاول تنتهي الى الستة قول
بدخول الغاية مطلقا وقول بعدمه كذلك نسب في التمهيد والنهاية الى الاكثر وقال نجم الائمة انه المذهب وجعله ابن هشام
التحقيق قول بالدخول ان كانت الغاية والمغيا من جنس واحد كقوله بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا
الطرف وعدمه الا كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وقول بالدخول ان لم يتميز الغاية حسا وعدمه ان تميز اختاره الرازي
في المحصول وقول بالاجمال والاشتراك وقول بالدخول معه ان يقترن بمن وهذا القول فيما بعد الى خامسة وقول
بالوقف وهذا القول يحتمل معنيين احدهما تسليم الدلالة في الجملة اما على الدخول او الخروج لكن
توقف في تعيين الدلالة كما صرح به بعض المتوقفين والاخر التوقف لشك في نفس الدلالة واما في
النزاع الثاني فمشهور ولان كالظاهر قول بالدلالة على عدم الدخول وقول بالسكوت والاكثر ان ثمرة النزاع
في الموضع الثاني تظهر في مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن اذ لو قلنا بدلالته على ما بعد الغاية
لما قبلها لاعمم المقاربة بعد حصول الطهر وقبل الغسل اذ لو كانت المقاربة حراما بعد حصوله ايضا لكان
الغاية غاية وهو خلاف المنطوق على الفرض وان قلنا بالسكوت حرمت بعد حصوله وقبل الغسل ايضا لاصالة
الحرمة وفي الموضع الاول تظهر في مثل قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لو قلنا بان المرافق
صحيح الخطين اذ على القول بالدلالة على الخروج كما قال به الاكثر لو قطع اليد وبقي المرفق لا يجب غسله و
يجب عليه الوضوء وانما على القول بالدلالة على دخول الغاية في المغيا فيرجع النزاع الى انه بعد قطع بعض
اعضاء الوضوء يلزم على المكلف غسل الباقي ام لا فان قلنا بالاول نظرا الى قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك
كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم مضافا الى استصحاب الامر بالصلوة
يجب غسل المرفق لانه على الفرض من اعضاء الوضوء لما قلنا من ان الغاية داخلة في المغيا وان قلنا بالثاني
فلا يجب اما على القول بالسكوت فيجب غسله ايضا نظرا الى الاستصحاب المذكور فهذان القولان ثمرتهما
واحدة على بعض الوجوه ولتوضيح الثمرة المذكورة لا باس بالاشارة الى شيء وهو انه وقع التشاجر بين العامة
والخاصة في كيفية غسل اليد في الوضوء فذهب معظم العامة الى تعيين الابتداء بالاصابع والانتهاء بالمرافق
وبعضهم على التخيير وافضلية الابتداء بالاصابع والانتهاء بالمرافق واما الخاصة فمعظمهم على تعيين الابتداء
بالمرافق والانتهاء بالاصابع وبعضهم على التخيير وافضلية الابتداء بالمرافق واعترض عليهم العامة بان ظاهر
الاية يدل على لزوم الانتهاء بالمرافق لمكان لفظ الى في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق و

اجيب عنه

اجيب عنه بوجوه كالتاسي بفعل النبي ص وان نظيره محجة فيصرف اللفظ عن ظاهره وكالاجماع المحكي
لخروج اللفظ عن ظاهره الى غير ذلك من الاجوبة واجودها ان محصل هذا الاعتراض تتوقف على التحقيق
فان الالفاظ الدالة على الغاية كالى وحتى هل هي لبيان غاية الشيء كما فقط او كما وكيفا معا وبعبارة
اخرى هل هي لبيان منتهى متعلق الفعل فقط او لبيان منتهى الفعل ايضا وبعبارة ثالثة المطلق الى
في الاية هل هي لبيان منتهى المغسول فقط او لمنتهى الغسل ايضا فيظهر الثمرة في مثل الاية بانا لو قلنا
بانها لبيان منتهى المغسول اعني متعلق الفعل فلا دلالة للاية على لزوم البدء من الاصابع ولا
الى المرافق كما قال به معظم العامة اذ الاية ح بالنسبة الى كيفية غسل اليد في الوضوء مطلقة ولو قلنا
بانها لبيان منتهى الفعل ايضا فمع الاية دالة ظاهرة على لزوم الانتهاء بالمرافق والتحقيق ان موارد استعمالها
الالفاظ الدالة على الغاية متفاوتة بحسب العرف اذ في بعض الموارد يفهم منها بيان الانتهاء كما وكيفا
معا كما لو قيل سر من البصرة الى الكوفة وفي بعضها يفهم منها بيان الانتهاء كما فقط كما لو قيل ونعت من
البصرة الى الكوفة او زرعت هنا الى هنا فانه لا يفهم منه للعرف ان ابتداء الزرع كان من هنا
بل يفهم منه ان مبدء الزرع ومنتهاه من هنا الى هنا سواء حصل الزرع من هذا الطرف او من ذاك
الطرف وكذا لو قيل بعتك هذا الثوب من هنا الى هنا بكذا وكذا ايضا لو قيل اغسل هذا المكان من هنا
الى الجدار او هذا الثوب من هنا الى هنا لا يفهم منه ان ابتداء الغسل لابد وان يكون من هنا بل يفهم منه
عرفا بيان مبلغ ما يجب غسله ومنتهاه كما ومن هذا القبيل قوله ع لا بد اغسل رجليك الى الساق الى
ركبتك ودعوى ثبوت القرينة في امثال المقام مستغفرة لان هذا الاحتمال قائم في كل الامثلة فان كل
واحد منها يحتمل فيه ثبوت القرينة الحالية والحاصل انا نرى ان الموارد الاستعمالات تختلف عرفا
فان في الاعمال يفهم العرف بيان الكمية فقط كما في بيع الاراضي والاقمشة وفي المشي والاكل و
الشرب ونحوها يفهم العرف بيان الكم والكيف معا فعليه نقول ان ظاهر الاية ح لا دلالة له على لزوم الابتداء
بالمرافق كما قال به اكثر العامة اذ يفهم منها لزوم الغسل في بعض اليد واما من حيث الكيفية فهي
الاطلاق فلم يرد الاشكال ح على القول بتعين البدء من المرافق الا ان يقال بان الاية وان كانت مطلقة
من حيث الكيف ... في مورد الغالب وحينئذ مثل هذا الحسنة ان الاصل في الانباع ...
الاول هو عدم الدلالة مطلقا لا على دخول الغاية في المغيا ولا على خروجها عنه لعدم الوضع
ايكون الالفاظ ... الاحكام الشرعية وقد مر تفصيل ذلك سابقا فتذكر ولاصالة
عدم الوضع وعدم ارادة المتكلم الدخول والخروج ان قلنا باعتبارهما ولاصالة عدم التكليف
وبانه لو دل على الدخول او الخروج يلزم على القول الاصل البراءة في بعض الاحيان على كلتا الكلام
وكلاهما خلاف الاصل ولاصالة عدم التقييد بالدخول والخروج وقد يتمسك الفاضل القمي ره
في هذا المقام لعدم الدلالة على الدخول بانه لا اصل فانه لا ... بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول
والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك فقد يكون الدخول موافقا للاصل لو قيل ان اراد من ذلك
ان الاصل عدم دلالة اللفظ معه لا على دخول الغاية ولا على خروجها والاصل عدم ارادة المتكلم
ايضا ... اللفظ ساكت عنهما كما ذكره ره وان اراد انه لا يدل على الدخول بمعنى انه على عدم

المتعلق بنفس الفعل ... المفعول

الدخول وعلى عدم ارادة المتكلم فيكون الخروج مجهولا عندنا كما هو ظاهر كلام [illegible] ان عدم الدلالة
على الدخول دليل على عدم ارادة المتكلم الدخول لا عم من الدلالة على عدم الدخول فلعل اللفظ ساكت ايضا
وثانيا ان هذا الاصل بهذا المعنى معارض بمثله اذ كما ان الاصل عدم الدلالة على الدخول وعدم
ارادة المتكلم ذلك كذا الاصل عدم ارادة الخروج وعدم ارادة المتكلم والواضع ذلك واما محل
في النزاع في الموضع الثاني فايضا عدم الدلالة على شيء من الدخول والخروج لان هذه الاصول
المذكورة مضافا الى اصالة عدم الارادة لاجل الطرفين ان قلنا باعتبارها كما تجري في النزاع في الموضع
الاول تجري في النزاع في الثاني ايضا فظهر من ذلك ان القول بالدخول بالدلالة على الدخول والخروج
بالدلالة على الخروج مخالف للاصل من جهة وان القول بالتفصيل مخالف الاصل من حيث دلالته على الدخول
والخروج وان القول بالتوقف على المعنى الاول كالقولين الاولين مخالف للاصل وانه على المعنى
الثاني موافق للاصل وهكذا الامر في النزاع في الموضع الثاني فان الاصل في الموضعين هو الوقف بمعنى
حتى يقوم الدليل على خلافه اذا عرفت المقدمات فاعلم ان الكلام في مفهوم الغاية يقع في مقامين احدهما في ان
نفس الغاية هل هي داخلة في المغيا او خارجة عنه او اللفظ ساكت عنهما ولا يدل على شيء منهما وثانيهما في ان
ما بعد الغاية [illegible] اما المقام الاول فاعلم ان الحق فيه هو التوقف بالمعنى الاعم اي الشك في الدلالة
لو لم نقل باعتبار الوجه الاعتباري المتقدم في المقام الدال على دلالة اللفظ على الغاية اما دخولا واما خروجا
وهو ان من المستبعد ان يدل اللفظ بوضع واحد على حكم ما قبل الغاية وما بعدها بالدلالة اللفظية كما هو المختار
في المقام الثاني ولا يدل على حكم الغاية المتوسطة بينهما واما لو قلنا باعتبار ذلك الوجه الاعتباري وقلنا
بالدلالة في الجملة وعدم سكوت اللفظ عن حكم الغاية فالحق التوقف بالمعنى الاخص اي الشك في كيفية الدلالة
لعدم تعيين المعنى فلا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج ولكن لا نقوى على الاعتبار بهذا الوجه الاعتباري فالحق
اذن هو التوقف بالمعنى الاعم بمعنى انا لا نعلم ان اللفظ ساكت عن حكم الغاية او دال عليها وعلى فرض الدلالة
لا نعلم انه هل يدل على الدخول او الخروج ووجه توقفنا انا بعد ما استقرينا وجدنا المقامات مختلفة فانا
اذا في مثل سرت من البصرة الى الكوفة يفهم منه دخول الكوفة في السير وفي مثل قولك من البصرة الى الكوفة [illegible]
فراسخ يفهم منه عدم دخول الغاية في المغيا وفي مثل وهبتك من البصرة الى البلد الفلاني يفهم منه دخول البلد
نظرا الى ان الغالب ذلك وفي مثل قولك بعتك هذا الثوب من هنا الى هنا يفهم منه دخول الغاية ايضا نظرا الى
[illegible] في ذلك القدر وبالجملة انا لما وجدنا المقامات بحسب القرائن متفاوتة ولم نجد موضعا
يفهم منه الدخول او الخروج او السكوت بلا قرينة من الغلبة والمسامحة وجريان العادة ونحوها فعند ذلك نفهم الدخول
[illegible] الى يوم الخميس [illegible] الخروج كبعتك من صف الارض من هنا الى البصرة بكذا او وهبت لك
من البصرة الى الكوفة [illegible] بل اللفظ ساكت عن الخروج والدخول [illegible] الى يوم الخميس فلابد لنا
من التوقف بالمعنى الاعم ثم ان القول بالتوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه بعض ثم ابطله بانه لا يمكن
القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة ولا [illegible]
من الاشتراك ولا يحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء
وما توهم المتوهم من انه [illegible] لخلو الكلام عن الفائدة حينئذ للتردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي و



الاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضا ضعيف جدا اذ قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل [illegible]
بقرء احتج القائلون بالدخول مطلقا بوجوه منها قوله تعالى وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين
ومنها ان غاية الشيء منتهاه ومنتهى الشيء داخل فيه والا لم يكن منتهى له ومنها ان الغاية المنتهى
طرفه وطرف الشيء داخل فيه والا لم يكن طرفه ويرد على الاول بان دخول المرفق في اية الوضوء انما هو
بدليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لا ينافي الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما هو [illegible]
الخارجي وحصول [illegible] الاستعمال هنا اعم من الحقيقة لتحقق الاستعمال الاخر ايضا كما في قوله تعالى
نظرة الى ميسرة واتموا الصيام الى الليل وعلى الثاني بان فرقا بين منتهى الشيء وما ينتهي اليه الشيء
والاول داخل قطعا للتركب كل شيء من مبدء ومنتهى ووسط والنزاع في الثاني لا الاول و
على الثالث بان الطرف خارج عن الشيء ومع تسليم دخوله في الشيء يمنع كون الغاية طرفا للمغيا
لان الغرض انها مما ينتهي اليه المغيا لا انها منتهى المغيا ويظهر من دليلك انها منتهاه وهو خارج
عن النزاع فيما ينتهي اليه المغيا كما مر واحتج القائلون بالخروج مطلقا ايضا بوجوه منها
التبادر فان المتبادر من اللفظ المعلق على الغاية عدم الدخول فيكون ذلك ايضا معنى من التعلق
بكلمة الى ومنها تصريح اللغويين بذلك ومنها اصالة عدم دلالة اللفظ على الدخول وعدم
ارادة المتكلم اياه ومنها الغلبة فان الخروج اكثر عند القرينة من الدخول فالمشكوك فيه يلحق
بالاغلب ويرد على الاول منع التبادر فانه لا يفهم من قول القائل كتبت في البصرة الى يوم [illegible]
انه منع قبل دخول [illegible] بل لا يبعد دعوى تبادر الدخول عرفا وعلى الثاني المنع ايضا
اذ يعارضه تصريح البعض وعدم الحجية ان اريد تصريح البعض المخالف بعض اخر وعلى الثالث
[illegible] مع انا لو قلنا باعتبار الوجه الاعتباري المذكور
الدال على دلالة اللفظ على الغاية [illegible] ان اللفظ دال على معنى واراد المتكلم ايضا
معنى وهو اما الدخول او الخروج [illegible] الاصل [illegible] على الشيء لكون الشك في [illegible]
وعلى الرابع منع الغلبة [illegible] واحتج القائل
بالدخول ان كان من جنس [illegible] الى اخره وللثاني
بالخروج في اتموا الصيام الى الليل [illegible] الاستعمال واحتج من قال بالدخول ان لم
يتميز حسا وعدمه ان تميز كالرازي في المحصول بانه لو لم يتميز حسا كالمرفق [illegible]
اولى فليس تقديرها [illegible] بقدر معين اولى من تقديره [illegible]
من دليله [illegible] في المجانبين لعدم التميز بين الغاية والمغيا [illegible] الخارج
من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الوضوء [illegible]
يجب الادخال [illegible] بل انما هو الحكم بالدخول
من خارج [illegible] ولا بناء للقول بعدم الدخول
[illegible] من باب المقدمة عند الاشتباه
وكذا من يتوقف فلا يختص هذا بين الاقوال ولا يصح عليه دليلا وثانيا انه لو كان الادخال

المتجانسين من باب المقدمة واجبا فلا يجب ذلك عند انتفاء دخل المقدمة كما يجب الامساك من اول طلوع
العضو وفيما لم يثبت ذلك لا يجب غسل المرفق ح على مذهب المفصل نظرا الى دليله هنا اذ بعد انتفاء
دخل المقدمة لما سبق للشك بالمقدمة مع ان فقوله لزوم دخول الغاية في المغيا في المتجانسين
معه وثالثا ان المقدمة كما تقتضي دخول الغاية في المغيا في المتجانسين كذا قد تقتضيه
في المتغايرين لاجل عدم التمايز كما في حق من اتموا الصيام الى الليل فيجب ادخال جزء من الليل
من باب المقدمة فلا معنى للتفصيل بين المتجانسين وغيرهما ورابعا انه يمكن ادخال شيء في
النهاية بحيث يحصل العلم بغسل اليد مثلا من غير غسل جميع المرفق من باب المقدمة وخامسا
القائل لا مجال للاشتراك باستعماله كونها فيلزم كونه حقيقة فيهما وجوابه قد سبق وهو ان
الاستعمال اعم وتم اتفقوا على القول بالفرق بين المقترن بمن وغيره على دليل ومما ذكرنا يظهر ضعف ادلة جميع الاقوال
وان الحق هو التوقف بالمعنى الاعم واما المقام الثاني فالحق ثبوت مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين
وللتكاثر اقوى من مفهوم الشرط ولذا قال بها كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل به بل ادعى بعض
عليه الاجماع لنا على المختار ان المتبادر فانه مما لا شك فيه ولا ريب يعتريه ان المتبادر من قول القائل كنت
مع زيد في هذا السفر الى المنزل الفلاني المفارقة عنه بعده وكذا لو قال احد كنا في سفرنا في الراحة الى موضع
كذا يفهم ان يقال ما حدث بعدها وحيث تعلم فان قلت لعل هذا التبادر ناش من القرينة الخارجية قلت
الاصل في التبادر ان يكون وضعيا لاصالة عدم القرينة ودعوى القطع بكون التبادر ناشيا عن القرينة
سخيفة جدا لكون التبادر وضعيا مثبتا للوضع مما لا اشكال فيه بل الاشكال الحق في ان المفيد لانتفاء الحكم عما
بعد الغاية والثبوت لما قبلها هل هو الاداة فقط ام الهيئة المركبة كما مر في بحث مفهوم الشرط او شيء ثالث الخارج
منهما او تتبعض بان يكون الدال على النفي هي الهيئة التركيبية وعلى الاثبات الاداة او بان يكون الدال على النفي
الاداة وعلى الاثبات الهيئة احتمالات لكن لا سبيل الى الاول لما عرفت كون الدال على النفي والاثبات في الجزئين الاداة
لانه منفي بالاجماع ولا الى الثاني ايضا للاجماع اهل اللغة بان الاداة لها وضع الاستقلال بنفس معانيها ولو انضما
الى الغير وبالجملة دعوى كون الدال على النفي والاثبات هو الهيئة التركيبية من غير مدخلية للاداة في
الدلالة لا استقلالا ولا جزءا اشد منها اجماع اهل اللغة على انها موضوعات تفيد معانيها ولا الى الثالث
ايضا لو صح منحصر ولا الى القسم الاول من التبعيض ايضا للاجماع والبداهة فانحصر في القسم الاخير من
التبعيض اعني كون الدال على الاثبات هو الهيئة وعلى النفي الاداة فالاثبات مستفاد من الهيئة التركيبية
والنفي من الاداة للتبادر عرفا وثانيا ان المتبادر من قول القائل صم الى الليل وقم الى النهار ان
اخر وجوب الصوم والقيام الليل والنهار ولا يجب بعدهما ولولا ما بعد الغاية مخالفا لما قبلها لما
كانا اخرا اذ معنى كون شيء اخر الشيء وانتهائه انه ينتهي عند الوصول اليه والا لم يكن اخرا وانتهاء له
فلو فرض ثبوت الحكم بعد الوصول الى الغاية لم يكن الغاية غاية وهو بين في المنطوق والفرق بين هذا
الدليل وما يعقبه ان بناء السابق على تبادر المفهوم من اللفظ من دون توسط امر اخر وبناء هذا
على دعوى تبادر كون الغاية اخرا وانتهاء الحكم من اللفظ واستلزام كونها اخرا مخالفة المفهوم فان
قلت لو كان المتبادر هو كون الغاية اخرا وكان معنى الاخر ما ينتهي اليه الشيء وينقطع عنه كان المراد

والمفهوم

ما ينتهي عنده الشيء م

والمفهوم من قولك آخر وجوب الصوم الليل انه ما ينقطع الصوم عنده فقد صار المفهوم من جملة المنطوق
ولو كان معنى الاخر ما ينتهي اليه الشيء سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم المفهوم اعني خلاف المنطوق
فيما بعد الغاية قلت هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا في خصوص
ملاحظة ان ما بعد الاخر يتغير مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنه ولا عموم ذلك بمعنى ان بلا ملاحظة ان
الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنه الصوم ام لا ثم ندعي استلزام
ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله والحاصل انا ندعي ان المتبادر ان الغاية هي الاخر والمنتهى
لا بشرط شيء ملحوظ لا خصوص ملاحظة ان ما بعد المنتهى مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنه ولا عموم ذلك
ولكن ندعي كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله لازما لذلك المطلق فان قلت لو كان عدم المخالفة خلاف
مقتضى المنطوق فيلزم ان يكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد قلت نعم
يكون مع التصريح به مجازا ولا محذور فيه سوى ما قيل من انه لم يقل به احد وهو غير ضائر اذ يرد عليه
ان اريد ان العلماء صرحوا بكونه حقيقة مع التصريح فيمنع وان اريد انهم لم يصرحوا بالمجوز فهو غير
ضائر مع كونه لازما لقولهم بحجية المفهوم فان قلت اذا قال احد سرت من هنا الى البصرة ومنها الى الكوفة
ومنها الى البغداد لا يعلم منفصلا من ان ما بعد الغاية هنا ليس مخالفا لما قبلها قلت ان امثال ذلك يقال
في عرف التحديد بالمنازل فكانه قال هو ليكن المنزل الاول الى البصرة والثاني الى الكوفة وهكذا فلكل منزل مبدء و
غاية بل الحظ ان بالنسبة الى المنازل ونعتبر انه خصوص كل واحد منها فلا يحصل منه نقض على القاعدة ولا يجوز الخطاب
في اللفظ بالنسبة الى ما بعد الغاية فان قلت لا نم كون آخر الصوم مثلا اول الليل لان الصوم الواجب بخطاب
انتفى انه اول الليل ومع ذلك لا يستلزم عدم وجوبه بعده بل يمكن ان يكون شيء عنده قلت المتبادر ان
آخر وجوب الصوم من غير تقييد اول الليل الا ترى ان قول القائل كنا في راحة الى المنزل الكذائي يتبادر
منه انتفاء الراحة بعده مطلقا لا الراحة التي يخبر عنها بهذا الكلام فان قلت لا نم ان معنى تعليق الحكم على
الغاية انها آخره بل معنى صم الى الليل انه اوجد منك الامساك الخاص في زمان اوله طلوع الفجر وآخره الليل
وظاهر ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيته فيما بعده قلت
هنا ليس تعليق الحكم على الغاية بل الغاية ح لبعض متعلقات الحكم الذي مرجعه الى التوصيف ويعين وجوب
الصوم في زمان معين اوله واخره وكلامنا في تعليق حكم على غاية واحتج السيد ومن تبعه من المنكرين
بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحدى الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وثانيا باستعمال
فيهما معا والجواب عن ذلك بما عرفت في الصفة ظاهر بل يظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرنا هنا ايضا وقد تستدل
بقوله سبحانه جل ذكره سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وبقول
الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجب عليه الافطار فيجاب بان القرينة على عدم ارادة الظاهر
قائمة ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج القطع عن كونه حقيقة في غيره
ولعل النكتة في العدول في الاية ان المعاند المخصوص في نظر الكفار هو ما كان الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثباته
عليهم بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره عن غيرهم وما وقع لهم في الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فلم
ما بعده الى انما هو المبتنى فيما هو المقصود من البيان لهم والمكي التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام

الساتر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم ولا فلا معنى للصوم الحقيقي
الى نصف النهار ونفي الحقيقة مفهوم الغاية ههنا جهة بعيدة ان الغاية فيهما لا مدخلية في عدم جواز الافطار هي
الامساك الى نصف النهار وفي امساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم
الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام في امثال هذه الموارد واما النقض بمثل قولهم
ان وصل فلان الى موضع كذا فقد امن من اللص مع انه ليس المراد انه ان تجاوز عنه ووصل
الى بعده ليس مأمونا بل لا امن يحصل بعده فمدفوع بانه ليس من تعلق الامر على الغاية بل جعل بعض متعلقات
الكلام مغيا فتدبر

وفي ذكر مفهوم الحصر

منهج لا ريب ان كلما افاد الحصر يفيد نفي الحكم عما عدا محل الحصر لانه جزء معنى
الحصر واسبابه على ما ذكرها علماء البيان كثيرة منها كلمة انما ومنها ما والا النافية مع الا ومنها تقديم
الخبر على المبتدأ ومنها ادخال اللام على الخبر ومنها ادخال اللام على المبتدأ الى غير ذلك لكن بينهم
الخلاف في بعض تلك الالفاظ في انه هل يفيد الحصر اي المنفي عنه ام لا وعلى فرض الافادة هل هي بالمنطوق
او بالمفهوم وفي بعض الالفاظ الاخر في ان افادته النفي هل هي بالمنطوق او بالمفهوم فمن تلك الالفاظ
الحصر بما والا ولا خلاف ظاهرا في كونهما يفيدان الحصر ولا ريب ان دلالتهما على الحصر بالمنطوق لكن
الحكم عن غير المحصور فيه هو بعينه ما قبل الا وهو في محل النطق لان المراد بالحصر بانه الاثبات بها الشيء بعد
النفي عن غير المحصور فيه نحو ما زيد الا قائم وما جاءني القوم الا زيد فالمراد بالحصر بما والا كل ما
يفيد معنى ما والا بالا فقط ودلالتها على الحصر بالمنطوق ولا وجه لجعله من باب المفهوم ومنها
الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور في الآخر كقولك انما زيد قائم في حصر الموصوف على الصفة وانما العالم
زيد في العكس والخلاف في الحصر بانما في موضعين فذهب الاكثرون الى افادته الحصر ومنهم الشيخ و
الفاضلان والطيبي وجمع الائمة والبيضاوي والسكاكي والفاضل القمي واستادنا الشريف ره
وذهب الآمدي وابو حيان في المحكي عنهما الى انه لا يفيد الحصر بل يفيد تاكيد الاثبات ثم اختلف
الاولون ايضا فقيل بان الحصر بالمنطوق وقيل بانه مفهوم والاظهر عدم افادته الحصر لا منطوقا
ولا مفهوما لعدم دليل عليه وقد استدل بعض ايضا على المختار بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما
زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم واجيب عنه بان كلمة انما متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر و
استعمال الفصحاء وفيه نظر يظهر آنفا واحتج الاكثرون لافادته الحصر بوجوه منها التبادر
العرفي فكذلك في اللغة ايضا لاصالة عدم النقل ومنها تصريح اللغويين فان ابا علي الفارسي حكى
ذلك في كتاب الشيرازيات عن النحاة وصوبهم ونقل ذلك انه الاشهر وذهب اليه الاكثر ومنها
الاستعمال كقول الاعشى مخاطبا لعلقمة مفضلا عامر بن الطفيل عليه ولست بالاكثر منهم حصى وانما
العزة للكاثر فانه لو لم يحمل على الحصر لما حصل المقصود ومنها ان انما مركبة من ان المثبتة وما النافية
فمعنى التركيب لابد ان يكون كذلك لاصالة الحقيقة ثم اما ان يكون ان لاثبات المذكور وما لنفي غير المذكور
او بالعكس والثاني باطل اتفاقا فتعين الاول وهو معنى الحصر وتبادر آخر هذه فانما للاثبات وما
للنفي ولا يجوز ان يكون الاثبات لما بعده والنفي بل يجب اما ان يكون الاثبات لما بعده والنفي لما سواه او على
العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول ومنها استدلال العلماء بمثل انما الاعمال بالنيات وانما



الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير ومنها صحة انفصال
الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجه المجوزة للفصل
مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا او مثلي والجواب
عن الاول منع التبادر ولم تكن قرينة حالية او مقالية على الحصر فانا نرى انه لا يسبق الى الذهن من قولك
انما زيد قائم الا تأكيد اثبات القيام لزيد ولذا لو قال احد انما يجب عليك ذلك ثم ظهر وجوب على غيره
ايضا او وجب غيره عليه لا نعد به تناقضا او تعارضا نعم قد يستفاد الحصر من شيء آخر ويكون الكلام
مشتملا على لفظة انما فيظن استناده اليها كقوله انما الاعمال بالنيات وانما وليكم الله وامثال ذلك فان
الحصر فيها لاجل تعريف المبتدأ فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة
الجزئية ولذا يستفاد الحصر من قوله الائمة من قريش وعن الثاني منع تصريح جميعهم ومنع حجية تصريح
البعض مع مخالفة بعض آخر وعن الثالث انه معارض بالاستعمال في غير الحصر ايضا كما في قوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين بالمذكور وفي قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وفي قوله تعالى انما انت
منذر من يخشيها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا لا يقال ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني
ان ارادة اذهاب الرجس متصور على اهل البيت فذاتهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك
مدفوع بان النفي يرجع الى المذكور في الآخر وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم المجاز خير
من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وفيه ان التبادر يكون حقيقة في الحصر لانا نقول
قد عرفت ان التبادر ثم فمن اين اثبت كونها حقيقة في الحصر مع ان في هذه الآيات المذكورة لا يدل
على كونها للحصر واما ما ذكرت من ان المراد فيها فانما يفهم من الخارج لا من نفس كلمة انما واما قولك
المجاز خير من الاشتراك فهو متفرع على ثبوت كونها حقيقة في الحصر والتحقيق كونها حقيقة في غيره ايضا
وقد عرفت انه بعيد بحث ذلك حتى ينتج القول بان المجاز خير من الاشتراك وعن الرابع منع كون
ان للاثبات بل هو لتأكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كما في قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ومنع
كون كلمة ما نافية لجواز كونها كافة كما صرح به ابن هشام ونقل اجماع النحاة عليه فالنافية لا تنفي الا ما دخلت
عليه باجماع النحاة وهو المذكور فصرفها الى غير المذكور ليس حقيقتها حتى كافة كما في ليتما ولعلما وعن
الخامس ما ظهر من استفادة الحصر من شيء آخر وعن السادس منع انحصار وجه الجواز في ذلك المذكور ومنها
الحصر بتقديم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له نحو صديقي زيد وبتعريف المبتدأ سواء كان صفة او اسم جنس
وجعل الخبر ما هو اخص منه سواء كان او عن علم نحو صديقي زيد حيث لا عهد خارجي والعالم بكر حيث لا عهد
ايضا والخلاف هنا في موضعين احدهما في افادته الحصر وعدمه والآخر في كون دلالته على الحصر من باب المنطوق
او المفهوم والحق انه لا ريب في افادته الحصر وفي كونه بالمفهوم لنا على الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم
زيد ان العالم لا يتجاوز عن زيد الى غيره من عمرو وبكر وعلى الثاني ان الحصر هنا عبارة عن نفي الحكم المذكور
من الخبر فلا ريب انه مفهوم على ما ترددت في تعريفه ثم لو قلنا ان الحصر معنى مركب من نفي واثبات وما له المدلول
مذكور واحدهما مستفاد المجموع من المجموع فالصواب انه منطوق فتامل وقد يستدل على افادته الحصر هنا

الى المتأمل المذكور بانه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار بلا حق عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس يستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ان ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم العهد الذهني يحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كلما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح لانا اذا احصر مصداقه في الفرد لا يستحيل اتحاد الكثيرين مع الواحد واتحاد مصداقه في الفرد اما حقيقة كالو فرض انحصار العلم في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف المعنى الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو اللائق بما ذكره الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا مبني على ان الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا العالم زيد والامير زيد واجيب عنه بانه لا يتم لصحة العكس ايضا بعين ما مر في مثل زيد العالم وعمرو الامير لجريان ما ذكر فيه ايضا وباحتمال المعهود الذهني على الكل ورده الفاضل العمدة الاول بمباشرة العرف مستلزمات والثاني بتكلفات تظهر من ملاحظة عبارته مضافا الى انه لا يجري في المعرف بالاضافة ويحل القول بعدم كونه مفيدا للجنس مجازا لان اللام اذا اخرجت عن حقيقتها التي هي الجنسية وارتكب التجوز فهو لا يختص بالعموم ومنها الحصر بتعريف الخبر مثل ما مر من تعريف المسند نحو زيد صديقي وزيد العالم وزيد الامير صرح بافادته الحصر صاحب المفتاح والشيخ المحكي عنهما واستدل عليه بما ذكرنا من الافادة تعريف المبتدأ الحصر لجريان ما ذكر في سابقه ثانيا هنا ايضا بعينه وقد عرفت ضعفه في السابق والتبادر هنا غير ثابت ومنها الحصر بتعريف المبتدأ او الخبر او كليهما بلام الجنس سواء كان الخبر اعم او اخص مطلقا او من وجه وصرح بافادته الحصر علماء البيان ونص عليه في التلخيص وشرحه وحاشيته بل ادعى بعضهم اجماعهم عليه والدليل على ذلك وجهان احدهما انه مقتضى اتحاد الجنسين او جنس وشيء او شيء وجنس كما هو مقتضى حقيقة القضية الحملية بل هو كما قيل يعين على حمل الحصر وثانيهما التبادر الذي يظهر من ملاحظة قولهم الكرم التقوى والامير الشجاع والامير زيد وعالم زيد الامير وزيد العالم وزيد الانسان والتوكل على الله وزيد الى غير ذلك من الموارد فاتضح مما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يفيد الحصر من وجهين تعريف المبتدأ وجعل الجزء اخص وتعريفه باللام وقولنا صديقي زيد يفيد الحصر من الجهة الاولى خاصة وقولنا زيد المنطلق يفيد الحصر من الجهة الثانية ومنها الحصر بتقديم ما حقه التأخير لان الترتيب الطبيعي يقتضي خلافه فالعدول عن الترتيب الطبيعي انما هو للحصر والحق عدم افادته كلية حقيقة ووضعا وان افادته في بعض الموارد كتقديم الوصف على الموصوف المذكور لعدم الدليل على هذه الكلية ودعوى التبادر ممنوعة ولذا لم يذكره الاكثر وان اعتبر مفهومه في مقام بعينه وكذا كل ما افاد الحصر اي حصر الحكم على واحد حقيقة او مجازا ثم ان كان مدلوله اثبات الحكم للمحصور فيه ونفيه عن غيره من حيثية التركيب كما في الامير زيد يكون نفي الحكم عن غيره مفهوما وان كان النفي ايضا مذكورا كما في لفظة ما والا يكون الحكمان منطوقين ولذا لم يعده اكثر الاصوليين الحصر بالا وما من المفهوم واما ما توهم ان الاول ايضا كذلك لان مفاد المنطوق الحصر وهو معنى مركب من النفي والاثبات غير صحيح لان مفاد المنطوق ليس الحصر بل معناه اثبات الحكم المذكور ويلزم من فهم اختصاصه به من

الهيئة

في مفهوم اللقب

الهيئة تفيد عن غيره بواسطة اللزوم كما في الشرط ويسمى مجموع الحكمين حصرا فهم مثلا ومنها الحصر بتقديم المسند اليه بعين الفصل نحو زيد هو القائم او هو القائم فقط منهج الحق انه لا حجية في مفهوم اللقب والمراد به هنا انما هو نفس المعروض من دون اعتبار انضمام وصف كزيد في جاءني زيد او نفس العارض كالضرب في قولنا يجب عليك الضرب لا اللقب المصطلح عليه عند النحاة لنا على عدم الحجية او لا عدم دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات الثلاث وثانيا انه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي وجود غيره حتى الصانع ونفي رسالة باقي الرسل حتى نبينا واحتج بعض القائلين بالدلالة بان الحجية كمفهوم الصفة والدقاق بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وبان قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب او اخته زانيان ولهذا وجب الحد عليه واجيب عن الاول بان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض منهج مفهوم القيد مخواضه زمانا او مع غيره او في المكان كلا او في الوقت الفلاني او غيره من القيود ليس بحجة اذا اللفظ عن غير المقيد ساكت وان لم يتعلق الحكم بان فيه اشعار ونفي ما سواه ولكن لم يبلغ حد الحجية كما مر في مفهوم الوصف ثم لا يبعد ارادة المفهوم في بعض المقامات مجازا ثم ان الفرق بين مفهوم القيد والوصف ان الوصف ما كان قيدا للموضوع والقيد ما كان قيدا للحكم منهج اختلفوا في حجية مفهوم العدد كقوله اعط عشرة دراهم وصم من رجب ثلثة ايام على اقوال فذهب الاكثرون الى عدم الحجية وبعض الى الحجية مطلقا وبعض الى ان العدد ان كان علة الحكم افاد المخالفة في الاقل والموافقة في الزائد وان لم يفد نفيا عما عداه ولا اثباتا وبعض الى ان الحكم ان كان حظرا او كراهة افاد الاثبات في الزائد دون الناقص وان كان غيرهما فبالعكس والحق انه ليس بحجة وفاقا للاكثرين لنا عدم المقتضي من دليل او شيء من الدلالات الثلاث اذ لو قال الشارع من صام ثلثة ايام من رجب كان له كذا من الاجر فلا دليل على عدم الثواب اذا صام خمسة ثم يحتاج جواز الى الرخصة من الشارع لان العبادات توقيفية يحتاج الى التوظيف لان قوله الاول نافله واذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضير اصلا وكذا الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع من التعدي والظاهر ان جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمور به في الاجر لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالاقل لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا تعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارج ضم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او والماء اذا كان تتحد به فانما هو لجهة الايذاء من دون الاذن فيقتضي على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقد الشرط وهو الشاهدان وهو مقتضى المنطوق وكون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولهذا نرى ان الاكثر ايضا لا ينجس لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتفق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتفاوت

في مفهوم القيد

في مفهوم العدد

فاستعمال العام بالعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد
من مفهوم العدد في قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز من العشرة ولا الاقتصار
بالاقل من الثلثة وهو غير ظاهر فانه ظاهر ان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو
الاقل وبعدم كون الاربعة اقل والا لما يتحقق الاقل بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه
حال الاكثر احتج القائلون بالقول الثاني بما تقدم من لزوم اللغوية لولا الحجية وبقوله ص لازيدن
على السبعين بعد نزول قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ولو لم يدل تعليق على عدد
على مخالفة غيره له في حكمه لزم ان لا يحصل الحكم به لاستلزام تحصيل الحاصل نفي نحو قوله طهور اناء احدكم اذا
ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا يلزم ان لا يكون السبع مطهرا لان الطهارة ان حصلت بدون السبع لا
يحصل به لانه تحصيل الحاصل ولا يحصل بالزائد ايضا لذلك ومن قال بان هذا الدليل يختص بالناقص
فقد سهى والجواب اما عن الاول فقد مر واما عن الثاني فبانه يمكن ان يكون مراده ص لازيدن
على السبعين قبل نزول الاية لعل الله يغفر لهم حيث ان السكوت عن الزائد لا ينفي الامكان والرجاء ولا كان
سن السبعين قبل نزول الاية لا انه لا يغفر الله لهم والمفيد للمستدل هو الثاني على انه لو تم لم يجر في
الناقص واما عن الثالث فبانا لا ننكر انه يمكن ان يدل دليل خارجي وليس هنا من باب مفهوم العدد
واحتج القائل بالقول الثالث على الاول بزوال المعلول بزوال العلة وعلى الثاني باشتمال الاكثر
على العلة والزائد لا ينافيه وعلى الثالث بعدم المقتضي وبحران كل شيء اتصف بحكم ودل دليل
على علته ثبت مخالفته لما لا يشتمل على العلة المذكورة في الحكم وموافقة ما يشتمل عليه لمرتبة وان كان من
الالقاب فلا يختص بالعدد مع ان مطلق الاتصاف لا يدل على العلية ولذا يضعف به الاقل المتصف بالاكثر
فلا مجال لان يكون العلة معلومة من الخارج فلا شك ان الدال على المخالفة والموافقة المذكورتين هو العلية
لا انه مفهوم العدد على ان ما حكم به من دلالة على موافقة الاكثر فيه انه ان اريد ان الحكم تعلق بالاكثر ايضا
فهو تحصيل الحاصل وان اريد ان الحكم يحصل بالعدد المذكور والزيادة لا تنافيه فهذا ليس من موافقة الاكثر
مع الاقل واحتج القائل بالقول الاخير على ثبوت الحكم في الزائد ان كان حظرا او كراهة دون الناقص
بوجود المحرم في الزائد وعدم المقتضي في الناقص وعلى الثبوت في الناقص ان كان غيرهما دون الزائد
الناقص في ضمن العدد وعدم المقتضي في الزائد وفيه مضافا الى انه استنباط مع الفارق دون العلة
ان ما ذكره ليس كليا فانه قد يتعلق الايجاب او الاستحباب بعدد ولا يتعلق بالناقص بل يكون حراما
كوجوب اربع ركعات في الظهر وحرمة ركعة فان قلت ان الركعة المتحققة في ضمن الاربع واجبة قلنا
كذا فيما يتعلق به الحظر فان الدرهم الواحد المتحقق في ضمن عشرة دراهم المنهي عن اعطائها منهي عنه
ايضا وقد يتعلق الحرمة بشيء ويتعلق الوجوب بالزائد كالركعات **منهج** الحق عدم حجية
مفهوم الزمان والمكان نحو صم يوم الخميس وصل في مسجد المدينة وفاقا للاكثر لانتفاء الدلالات الثلث
وذهب الى حجيتهما جماعة منهم صاحب الانيس لبعض ما مر من الشافعي وحكى السيد عن الفائدة ولاه و
قيد ان الشافعي يرتهم والفائدة غير منحصرة في ذلك كما مر فان قيل اذا قيل بعه في يوم كذا او مكان كذا و
خالف الوكيل فالعقد غير صحيح قلنا لان التوكيل تابع للفظ مخصوص بما قيده حيث يحتاج الى الاذن

في مفهوم الزمان والمكان



في ذلك والحاصل عدم حجية العقد فالغرض انما هو لان التعبيد فالوكالة تابع للفظ ومختص
بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في
اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها كما صرح به
الشهيد في التمهيد **الباب الثالث** علم ان اللفظ الدال ينقسم الى المحكم والمتشابه و
النص والظاهر والماول قال في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع
عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان اي المحكم وان كان
متساويا فهو المجمل والمرجوح الماول والمشترك بينه وبين المجمل هو نفي الرجحان المتشابه
وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا آخر وهو ان الاحتمال وعدم
الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب وقال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد
يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة
اخرى وظاهر كلام الشارح تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات و
كلام غيره اعم وهو اقرب لما سيظهر من ان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد
تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا وقال الشيخ في الزبدة اللفظ ان لم يحتمل
غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين
محكم وبين الاخيرين متشابه وقال في التجريد اللفظ ان احتمل غير ما يفهم منه مرجوحا فظ وساويا
فمجمل والا فنص والمشترك بين الاول والثالث محكم والمتشابه والماول يقابلان الرابع والاول
اقول القدر المشترك بين الظاهر والنص ما كان احتمال ارادة غير ما يفهم منه مرجوحا سواء بلغت
المرجوحية حد المنع ام لا ومقابل المحكم الذي هو المتشابه ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه غير
راجح واحتمال ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح اعم من ان يكون مساويا اولا ومقابل الظ الذي هو
الماول هو ما احتمل ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح اعم من ان يكون مساويا اولا ومقابل الظ الذي هو
الماول هو ما احتمل ارادة غير ما يفهم منه احتمالا راجحا سواء بلغ حد المنع من ارادة غيره ام لا و
ظهر من ذلك ان المتشابه هو القدر المشترك بين السادس والثاني فانه ما كان احتمال ارادة غير ما يفهم
منه غير مرجوح سواء كان راجحا او مساويا كما صرح به في التهذيب والزبدة والمراد بما يفهم منه لغة
معنى اللفظ ولذا عبر في التهذيب بقوله معناه ومعنى احتمال اللفظ لغير معناه وعدمه هنا احتمال كون ذلك
الغير مرادا للمتكلم اذ مناط هذا التقسيم انما هو مراد المتكلم لا احتمال كونه موضوعا له للفظ ولا
لزوم انتفاء النص ولا احتمال كونه مما يجب على المخاطب حمل اللفظ عليه وعدمه لاستلزامه انحصار الكلام
في النص والمجمل اذ كل لفظ يتكلم به اما ان يكون دليل على وجوب حمله على معنى خاص اولا والاول والثاني
مجمل فتعين ما ذكرناه اولا ثم لا يخفى ان تعريف صاحب التجريد للماول مخالف لظاهر ما ذكره الاكثر
ومما عرفت ان العلامة في التهذيب قال بعد قوله وان احتمل وكان راجحا فهو الظ ان مرجوح الظ الماول
وقال في الزبدة اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظ والمرجوح ماول فان ظ
هذين التعريفين ان اللفظ المحتمل لخلاف معناه مرجوحا ظ وماول معا اي ظ بالنسبة الى المعنى الراجح

وناول بالنسبة الى المرجح وعلى ما عرفر في المجتهد لا يكون اللفظ ماولا مع احتمال خلاف معناه راجحا
والظاهر ان تعريفه اصح من تعريف الاكثر لانه يرد على ما ذكروه انه اذا كان اية ظاهرة في معنى ثم
ورد خبر ان المراد منها غير ظاهرها ان يكون خارجة عن ثلث الاقسام لانها ليست ظاهرة ارادة
غير ما يفهم منها راجحا ولا ماولا لعدم كون احتمال خلاف ما يفهم منه مرجوحا والحاصل انه يخرج
عن العصمة ما احتمل غير ما يفهم منه راجحا وايضا يلزم ان لا يكون مثل تلك الاية ماولا مع انه
ماول قطعا وايضا يلزم صحة اطلاق الماول على جميع الظواهر فانه بقي احد بعد ظاهره و
لم يبلغ حد على ارادة غير ظاهره مع انه لا يصح قطعا فان قلت كلما لم يظن مرجوحا ينبغي ان
يقال هذا ماويله فيكون ماولا بالنسبة اليه قلت المراد ح انه لو حمل عليه بدليل يصير ماولا لا
ان يطلق عليه الماول بالفعل فان قلت جميع المجازات يكون ماولا على ما ذكره في التجريد لحقا
ايضا تشتمل الى الاقسام المذكورة كما سياتي قلت سنذكر ان اقسام الالفاظ اليها انما هي باعتبار
ان دلالتها المعنى المراد عند التركيب سواء كان حقيقيا مفهوما باعتبار الوضع او مجازيا مفهوما باعتبار قرينة
كلامية متصلة فلا يلزم ما ذكر نعم غاية ذلك يلزم ان يكون المجازات الخالية عن القرائن الكلامية بل المفهوم
عن سنده خارج خارجية عالم مدخلية في التركيب خالا دخل له بالتركيب اما من اهل الكلام ام لا
فظاهر انه فيحمل على المفهوم بحسب قواعد اللغة ولا شك انها لا تفيد غير الظن غالبا ويلزمه احتمال ارادة
غيره مرجوحا ويسمى مثله للظاهر وعلى الاول لا يخرج اما ان يكون هذا الامر المنفصل موكدا المعنى المفهوم
منه بحيث يوجب انتفاء احتمال ارادة غيره فيجعل اللفظ نصا او يويد احتمال الغير ح اما ان يكون
الظن الحاصل منه متساويا للظن الحاصل من القواعد فيصير اللفظ مجملا او يرجح عليه فيجعله ماولا و
مما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل من ان تقسيم اللفظ الى النص والظاهر صحيح لانه ان اعتبر بالنسبة الى الكلام
في مجلس الخطاب فغيرات اللفظ ان تجرد عن القرينة فهو نص في الحقيقة والا فهو نص في المجاز وان عمم
بالنسبة الى الغائبين فغير انه ما من لفظ الا ويحتمل معه القرينة نعم المراد من الاحتمال الماخوذ في حد
هذه الاقسام هل هو الاحتمال اللغوي او العقلي الظاهر من التمهيد كما ترى الاول وهو ايضا صريح
الشيخ البهائي في الزبدة حيث قال اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص وانما قلنا ان كلام الشيخ
صريح مع ان قوله لغة يحتمل ان يكون قيدا للفعل لا جزاء لتصريحه في حاشية الزبدة بكونه قيدا للاحتمال
الاول وعدم احتمال العقل ولا يخفى ان الاحتمال وعدمه لغة يحتمل معنيين احدهما وهو الاظهر ان
ارادة غير المفهوم مجوز في اللغة او غير مجوز يعني ان بعد ملاحظة قواعد اللغة يكون اللفظ بحيث يحتمل
الغير او لا يحتمل وثانيهما ان يكون اللفظ بحيث اذا سمعه المخاطب كان يحتمل الغير ما يفهم منه او غير
محتمل من جهة التفاتهم من غير التفات الى القواعد ومراعاتها وان كان في الواقع مرتبا عليها او مرجعه
الى التبادر ولا يصح شيء منها اما الاول فلان معنى الاحتمال وعدمه ح هو الموافق لقواعد اللغة و
عدمها فلا يلزم ذلك انحصار الاقسام في النص والمجمل وايضا مقتضاه ان يتعين معنى اللفظ باستعمال
القواعد اللغوية فيصير نصا مع انهم اجمعوا على كونه من الظاهر واما الثاني فلانه قد يتبادر من كلام
اولا ثم بعد الالتفات الى القواعد يحصل الشك او يصرح المتكلم بان المراد غير ما يفهم واللفظ ليس



سبق ح قطعا مع ان مقتضى التعريف ح كونه نصا وقد يقال ان المراد الاحتمال العقلي وعدمه وفيه
ان الاحتمال العقلي قائم في اكثر النصوص والقول بان المراد الاحتمال الحقلي وعدمه بحسب قواعد
اهل اللغة راجع الى الاحتمال اللغوي بالمعنى الاول وقد صرح بعض الفضلاء بان الصواب ان يقال
المراد باحتمال غير ما يفهم نقيض العلم بخلافه سواء كان علما عقليا او عاديا او شرعيا فيدخل
فيه احتمال العادي ايضا والمراد به ما يمكن حمل اللفظ عليه وارادته بحسب عادة الناس وطريقة
محاورات العرف ولم يصيرها دتهم في محاوراتهم على خلافه ومعنى التعريف ان الظاهر ما لم يعلم بالعلم
العقلي او العادي او الشرعي عدم ارادة غير ما يفهم منه مع رجحان ارادة ما يفهم والنص ما علم باحد
الوجوه عدم ارادة الغير وهكذا سائر الاقسام وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان تقسيم
اللفظ الى هذه الاقسام ليس مختصا بالنسبة الى المعنى الحقيقي بل المجاز ايضا ينقسم اليها فان المجاز
مع القرائن قد تفيد القطع بواسطة امر خارجي وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا او ماولا
ويرجع الى المجاز الذي علم بكون قرينته مصروفة الى هنا يشير ما قيل من انه ان اريد جعلنا المجازات كلها
من الماول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنته القرينة او فارقتها فنعم لاحظ
المقترنة التركيبية يكون ظاهرا او نصا ومع قطع النظر عن القرينة ماولا وقد صرح الفاضل القمي في
باب المحكم والمتشابه بان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام ثم قال في بحث الظاهر والماول ان التحقيق
ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والماول ما لم يقترن به وعلى هذا فليس في اكثر و
بيامنه فوق ايديهم ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف
ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل العقل الى ان قال وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر
وتاخيرها نهاهم عن وقت الخطاب كالماولات وكذا العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها
المجاز توسعا واورد عليه بان تميز مطلقا الى منافاته لما صرح به في بحث المحكم والمتشابه انه يلزم ان
الاستعمال الصحيح على الحقيقة والمجاز وهو خلاف ما اجمعوا عليه وايضا المستعمل فيه في الماول انما هو
الموضوع له فيكون حقيقة وظاهر الامامي او غيره فيكون مجازا ولم يقل احد بان الاقتران بالقرينة
جزء حقيقة المجاز بل لا بد شرطه نعم شرط وجود القرينة عند الحاجة الثاني ان الخصوصية والظهور
في عرف الفقهاء امور اضافية فقد تريهم يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا بل قد يطلقون القطعي على
الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع ان ارادة المجاز من الخاص ايضا
من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشقياء منهم
لاحتمال ارادة النحويين من الاشقياء دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم الشاهد
في العلم فالمراد بالخصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالته العلماء عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة
واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن الثالث ان تعارضت هذه الاقسام انما هو
على مصطلح القوم واما ان المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب العزيز هل هو ما ذكروا ام غيره
الحد عرفا فكم مع المتشرعة غير معلوم مع انهم ذكروا للمحكمات المذكورة في القرآن معاني كثيرة واختلفوا
فيها وفعلوا لها تعاريف منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان

محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان متضمنا لبينة لامارة اما بعينها او بدونه وقد نقل تفسير المحكم
والمتشابه بالمعنى اللغوي كما عن صحيح مجمع البحرين وعن شيخنا الطبرسي وقيل في المحكم والمتشابه
اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقترن اليه وعن صاحب الفوائد المدنية
انه نقل عن بعض الفضلاء منهم ان المنسوخات من المتشابهات كما ان المحكمات من الناسخات
تعيين المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب مشكل بل المعلوم ان البعض من المنسوخ محكم
وان المجملات متشابهات ولكن لا يضر ذلك في القول بحجية ظواهر الكتاب اذا لم يثبت وجوب الاقتصار فيها
العمل بما علمنا انه من المحكمات والمنع من العمل بغيره كما سبق في بحث حجية الكتاب السابع انه
التاويل على ثلاثة اقسام القريب والبعيد والبعيد جدا اما المتعذر وهو ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز حمل اللفظ
عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واختلاف مشاربهم واستقامتهم
وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند بعض ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون
لاقسام التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا نطيل الكلام بذكرها والكلام عليها
والمحققون في بعض الفقه آخرا … بعبرة من دون … الخامس انه بعضا منهم ذكر كثيرا
من هذه الاقسام امثلة من جانب بعض العلماء ثم اورد عليها بانها لا تكاد تنطبق على القاعدة ولا
فائدة كثيرة لنا في ذكرها والاشتغال بالاهم منه اولى **الباب الرابع** في العام والخاص وفيه
مقدمة ومقاصد **اما المقدمة** ففيها مطالب **اما المطلب الاول** فاعلم ان للعام وما يشتق منه
اطلاقات ستة الاول انه يطلق ويراد به العام المنطقي وهو الكلي الذي يصدق على الكثيرين كما يقال
ان النسبة بين الانسان والابيض عام وخاص من وجه او عموم وخصوص من وجه والحاصل انه قد
يطلق ويراد به العام المنطقي فان المنطقيين يطلقون العام والخاص على مفهومين يصدق احدهما على
كل ما يصدق عليه الاخر من غير عكس او كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر الثاني انه يطلق
ويراد به العموم الموردي كما يقال ان النسبة بين الصلوة والنظر الى الاجنبية عموم وخصوص من
وجه اي قد يجتمعان في مورد ويفترقان في اخر الثالث انه يطلق ويراد به العموم الاحتمالي
اي العموم من حيث الاحتمال كما يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالا من قال بان الاصل
في الاستعمال الحقيقة كالسيد ومن قال بان الاصل فيه هو المجاز كابن جني والفرق بين الثالث
والاول ان الاول يجهل عند المتكلم والمخاطب دون الثالث فانه معين في الواقع … المحتمل
من الحقيقة والمجاز والاجمال بالنسبة الى المخاطب نظير قوله اكرم رجلا وجاءني رجل الرابع انه
يطلق ويراد به المعنى المعروف المعنى اللغوي وهو الشمول والشيوع كما يقال البلية اذا عمت طابت
اي شاعت وكذا عمت المطر والعام في هذه الاطلاقات الاربعة المذكورة صفة المعنى دون اللفظ بخلاف
ما يقع صفة للفظ بان يقال ان النسبة بين لفظ الصلوة في قوله صل وبين لفظ النظر في قوله لا تنظر الى الاجنبية
عموم من وجه لكان مجازا لان العموم لا يكون بين اللفظين حيث يتصف بها اللفظ الخامس انه يطلق
ويراد به الاحاطة والاستغراق سواء كان الدال على العموم هو اللفظ او العقل فقط كما يقال ان توالي
الاستغفار يفيد العموم وكذا دليل الحكمة وسواء كان اللفظ الدال على العموم لانه عليه بالوضع او بالقرينة

والقرينة

فالعام والخاص

والقرينة سواء كانت عقلية او لفظية او حالية او عادية فان فهم العموم قد يكون بالعقل كما يترتب على الوصف وقد
يكون بالعرف والعادة كما اذا اخبر احد بالامطار المتواترة في ارض محصورة في زمان يعتد به فالعادة
تحكم بوصول المطر الى كل جزء منها غير موضع منه وقد يكون من اللفظ كما هو المقصود من العام عند الاصوليين
السادس انه يطلق ويراد به ما عرفه علماء الاصول في بحث العام والخاص وهو المقصود هنا من
انه لفظ يستغرق ما يصلح له بوضع واحد او اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته
الى غير ذلك من التعريفات التي لا يخلو شيء منها عن النقض في الطرد او في العكس او فيهما معا كما يظهر
لك ذلك عند ذكرنا ما ذكروه من تعريف العام المقصود هنا اذا عرفت ثبوت تلك الاطلاقات الستة
للفظ العام وما يشتق منه فاعلم ان الظاهر منهم انه لا خلاف في كون اطلاقه على المعاني الثلثة الاول
مجازا بل الخلاف على ما صرح به السيد الاستاد انما هو في ان معناه الحقيقي هل هو المعنى اللغوي او الاخير
فانهم قد اختلفوا في ذلك على اقوال الاول انه حقيقة في اللفظ المستغرق لجميع الجزئيات بوضع
واحد كما هو مصطلح اهل الاصول ومجاز في المعنى اللغوي وهذا عن الاكثرين منهم السيد
والشهيد والبهائي … والغزالي والبيضاوي وابو الحسين البصري من العامة الثاني انه حقيقة
فيما يعم الامرين وهو من ظاهر الحاجبي والعضدي والطوسي الثالث انه مشترك لفظي بين الامرين
وهو من ظاهر الشيخ في العدة وجم من الاصوليين للقول الاول وجوه منها ان كونه حقيقة
في اللفظ الموضوع للدلالة على الاستغراق مما حكي الاتفاق عليه في النهاية والمنية وغيرهما فكونه
مجازا في غيره لانه اولى من الاشتراك فيه ومنها ان المتبادر منه عند الاطلاق هو ما ذكرنا دون
الاخر والتبادر علامة الحقيقة وعدمه دليل المجاز وفيه نظر ومنها انه لو كان حقيقة في المعنى
اللغوي لاطرد في جميع اقسامه كالاول والتالي باطل اذ لا يقال عم الانسان وعم الرجل وعم الجدار
وعم البلد كما يقال عم المرض والبلية وعمت المطر وفيه نظر نظرا الى ان هذا حسن لو اريد
من المعنى الشايع التي ادعي كون لفظ العام حقيقة فيه ما يعم المعاني الذاتية التي تقابل المعاني
العرضية كمعنى الرجل والجدار والانسان واما لو اختص بالمعاني العرضية كمعنى السواد والبياض
فلا نسلم صحة الاطراد فيه كما هو كذلك ومع ذلك لا يصح السلب فيقال الرجل ليس بعام وكذا الانسان
والجدار وهو من اقوى امارات الحقيقة وللقول الثاني ايضا وجوه منها ان اللفظ قد استعمل
في معنيين بينهما جامع والاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز ومنها ان العموم
لغة حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو يصدق على كل من المعنيين لانه يقال العام عبارة عن امر واحد
شامل لمتعدد وهو لا يتحقق في عموم المطر اذ الموجود منه في كل مكان غير الموجود في المكان الاخر فيما
هو من افراد المهية لانا نقول لا نم ذلك بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد ولا ولو سلم
يتحقق في الصوت اذا سمعه طائفة لانه امر واحد يعمهم كما قيل ومنها قول المنطقيين العام …
وصورة الشركة فيه والخاص بخلافه وفيه نظر وللقول الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنيين
والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم كما مر مرارا والحق ان لا نزاع في المسألة لفظي
لانه ان اريد بالعام استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصولي فهو من عوارض اللفظ خاصة كما

في تعريف العام

في المطلب الثاني وان اريد شمولا امر لمتعدد يعم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراده كما هو
مصطلح اهل الميزان اختص به واما المطلب الثاني فاعلم ان الاصوليين عرفوا العام بتعريفات
كثيرة لا يخلو شيء منها عن المناقشة والخلل فجمع الى ارتكاب التعسف والغرض الجامع لكثرتها وكثرة
ما يرد عليها يوجب التطويل الموجب للملال فلنقتصر على ذكر بعضها ثم نشير الى التعريف المختار فنقول
قيل العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له واعترض عليه عكسا وطردا اما الاعتراض على عكسه فاولا
بالمشترك اذا استغرق جميع افراد احد معانيه اذ لا يتناول افراد معنى آخر وهو يصلح له وكذلك الكلام
بالنسبة الى المعنى الحقيقي والمجازي لو لم نقل بان الظاهر من الصلوح في الحد هو الصلوح بطريق
الحقيقة فزاد بعضهم باعتبار وضع واحد محافظة على دخول ذلك ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان
المراد استغراقه لجميع ما يصلح له على الوجه الذي يصلح له وهذا لا يتحقق فيما نحن فيه من المشترك و
الحقيقة والمجاز المذكورين الا على القول بان المعتبر في الاستعمال احد المعاني كما هو الحق الكثير النجح البعد
وثانيا بالجمع المعرف فان عمومه باعتبار تناوله لكل فرد لا يصلح له لفظ الجمع ثم هو يدخل عند
من يجعل عمومه باعتبار الجماعات لكنه خلاف التحقيق والصواب كما سيظهر لكن هذا الاعتراض مبني
على اعتبار قيد الحيثية واخذه في الحد والا فيكون عمومه باعتبار الافراد لانها فيصدق الحد عليه باعتبار
كونه مستغرقا للجماعات ايضا نعم لما لم يكن في الحد تصريح بتعدد ما يصلح له فلا يتوجه هذا الجواب فيما لو
انحصرت الافراد في اقل الجمع كالاثنين والثلاثة على خلاف فيه بل يتوجه اذا كانت الافراد اربعة او خمسة
اذ يمكن ح ان يعتبر افراد الصلوح بالنسبة الى كل ثلاثة فان تناوله لثلاث الاحاد يوجب تناوله للجماعات
المؤتلفة منها فيتحقق المساواة بينهما وقد اجيب عن الثاني بوجهين احدهما ان اللام يبطل
معنى الجمعية فيصدق ان الجمع يستغرق جميع جزئيات مفهومه بعد اللام وفيه تعسف فان لفظ الجمع لا
يصلح للمفرد لا قبل دخول اللام ولا بعده ولفظ الحد انما يقتضي ذلك نعم لو قال الحد بان كان المراد
منه ما يصلح هو او ما قام مقامه فيستقيم مع كونه ح بعيدا عن التكلف والتعسف ولكن الكلام في طرده ح
متوجه وثانيهما ان المراد جميع جزئيات مدلول اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ حقيقة كالرجال
امكا لا للنساء فانها بمنزلة الجمع للنظر مرادف المراة لا يقال هذا منقوض بمثل عشرة حيث انه متناول
لجميع الاحاد التي هي من جزئيات مفهوم الواحد الذي يتضمنه العشرة لانا نقول ليس العشرة بمنزلة الجمع
للفظ بل المراد منه واحد بدليل عدم صحة اطلاقه على ما يدل عليه او سقوط عشر وفيه ان هذا الوجه
ايضا تعسف لا يعدم صحة ظاهر الحد عليه ح لا يخفى ان الاشكال بالجمع لا يختص بالمعرف منه
باللام بل يجري في المضاف منه ايضا الان على بعضه ايضا باحد التعسفات المذكورة واما الاعتراض
على طرده فاولا بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بجوازه ويمكن الجواب عنه بح
التعريف مبني على القول بالمنع كما هو الحق والصواب وقلنا ستراه عن ولا من الا بعين صلوحه بحسب وضع
واحد كما مر وثانيا بنحو عشرة ومائة من المركبات العددية لاستغراقه لما يصلح له من اجزائه وشمله
ضرب زيد عمروا من الجمل لانه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب عنه بان ما يصلح له
جميع العشرات لا ما يتضمنها من الاحاد وهي لا يستغرقها وان الجملة لا يصلح لمعاني مفرداتها وتلفظه



تعريض بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه وجزئياته منعكس لانه لا يشمل الا العام المجموعي
لا الانفرادي واما العام الافرادي فيخرج كاكرم كل رجل اذ ليس له الا الجزئيات بل يخرج الجمع المعرف
باللام على مذهب من قال بانه يدل على استغراق اجزاء جزئياته نعم عرف العام الشيخ البهائي بانه هو
اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته واحترز بقيد اللفظ عما ليس بلفظ و
اللفظ بمنزلة الجنس لانه هو الصوت الذي هي من الاعراض والجنس لا بد وان يكون من الذاتيات وقيد الموضوع
الاشيرة فيها ايضا بمنزلة الفصول لكن فصل من وصاف الا على انه الذاتيات وبقيد الموضوع للدلالة عن
الالفاظ المهملة وعن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد اما الاول فظاهر واما التثنية وما بعدها فلانها لم
توضع للدلالة على استغراق اجزائه وان دل بمعنى ان التثنية موضوعة للدلالة على الاثنين وان دلت على التمام
العطف على الواحد وعبارة اوضح قوله ايتني برجلين مثلا وان دل على الواحد لكونهما مركبان من الواحد
ولكن التثنية لم توضع للدلالة على استغراق اجزائها والا لكان معنى قوله عندي عشرة اي كل واحد ايتني برجلين
ايتني بكل واحد من الرجلين وهكذا لو كانت اسماء العدد موضوعة لذلك لكان معنى قوله عندي عشرة اي كل
واحد واحد من العشرة وكذا لو كان الجمع موضوعا لذلك لكان معنى قوله اكرم رجالا او اعتق رقابا اكرم واعتق
كل واحد واحد من الرجال والرقاب ومن الظاهر ان التثنية لم تدل الا على الاثنين من حيث التثنية
وان يلزمها الوحدة وهكذا الجمع واسماء العدد وقوله اجزائه او جزئياته ليدخل مثل الرجال على كل
واحد من المعنيين لا يتبين من ارادة العموم المجموعي والافرادي واعترض عليه عكسا اولا بمثل النكرة في
سياق النفي فانها تفيد الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كان لفظ عشرة موضوع
للمجموع المستلزم لاستغراق الاحاد ولا استغراقها كان حرف النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع
الجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظرا الى ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد و
ثانيا بمثل الجمع المعرف بالالف واللام كالرجال على القول المشهور فانه يصدق عليه قولهم استغراق اجزاء
الجزئيات اي موضوع للدلالة على استغراق اجزاء الجزئيات لا للدلالة على استغراق اجزائه ولا جزئياته
نعم يدخل بقيد الجزئيات الرجال على القول بان عمومه جمعي والمختار في حده ان العام هو اللفظ
الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته وان عرفوه بتعاريف كثيرة لا يسلم شيء
منها عن المناقشة وقال بعض الاصحاب نعم ما قال الفاضل كما نبه عليه بعض المتأخرين ان معنى العموم بديهي
للداخل في الفن ولذا اشكل تعريفه بما يسلم عن النقض بقي هنا شيئان احدهما ان لفظ العام هل
يكون مشتركا معنويا بين استغراق الاجزاء والجزئيات واجزاء الجزئيات او مشتركا لفظيا بين ذلك الحق
الاول وذلك لان الموضوع له هو القدر المشترك لوجهين الاول الاصل وبيانه انه لو كان مشتركا
لفظيا يلزم تعدد الوضع والاصل عدمه على ان الغالب هو الاشتراك المعنوي لكون هذا يلحق به
كما مر في محله الثاني التبادر فان المتبادر من لفظ العام هو القدر المشترك وهو اللفظ المستغرق
وثانيهما ان لفظ العام في اصطلاح علماء الاصول هل يكون مختصا باللفظ الموضوع
للاستغراق او مسمى ترك الاستفصال والنكرة المنفية على القول بان عمومها من باب دليل الحكمة
حتى يخرج مثل عموم الحكمة ونحوها
عن العام المصطلح او لا يكون مختصا به بل اعم منه ومن غيره وعلى الثاني هل يكون مختصا باللفظ العام ولو

لم يكن ولا لشرط العموم بالوضع اولاهم منه ومن الكل ع هو الشمول والاحاطة الاظهر الاول لان المتبادر فان
المتبادر من لفظ العام هو اللفظ الموضوع ومع ذلك صحة سلب لفظ العام عن ترك الاستفصال ايضا يقتضي
الاول فانا نرى انه يصح ان يقال ان ترك الاستفصال ليس بعام وان يفيد العموم ان قلت ان ترك الاستفصال
عام لا يقال انه مقتضى عدم صحة سلب العموم عن ترك الاستفصال والمفرد المحلى ونحوهما من الالفاظ الدالة
على العموم بواسطة القرائن ان يكون لفظ العام موضوعا للاعم من اللفظ وغيره وتوضيح ذلك انا نرى
انه لا يصح ان يقال ان ترك الاستفصال لا يفيد العموم وليس للعموم فاذا ظهر عدم صحة السلب في العموم
بالنسبة الى غير اللفظ فنقول ان الغالب في المشتق والمشتق منه هو الاتحاد في المعنى مضافا الى ان الاصل
الاعتباري وهو عدم تعدد الوضع ايضا يقتضي اتحادهما في المعنى فلفظ العام والعموم معناهما واحد و
فقد والتبادر المذكور لا طلاق لا صالة التوافق بينهما لانا نقول اولا نرفع اليد عن عدم صحة السلب في
العموم ونحمل التبادر على انه اجتهادي وعدم صحة السلب حقيقي ولو قلنا بان التبادر ايضا دليل فهي
تأخذ اصالة الوضعية لا الاطلاقية فانه وارد على الغلبة لفهم العرف وثانيا نحن نقول انه قد نقل
لفظ العام من معناه اللغوي وهو الشمول الى الاستغراق فعلى هذا تم المشابهة وثالثا انا لا نرفع
اليد عن عدم صحة السلب ايضا ونقول ان العموم في اصطلاح الاصوليين موضوع للاستغراق
مطلقا فيقتضي عدم صحة سلبه عن نحو ترك الاستفصال وغيره والعام ايضا في اصطلاحهم موضوع للفظ المذكور
المتبادر المذكور. واما المطلب الثالث فاعلم انك اذا عرفت مما ذكرنا ان العام قد يطلق على ما يستفاد منه
العموم بدليل الحكمة كما يقال ان ماء في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا للعموم لوروده في مقام الامتنان
وكذا حل في قوله تعالى واحل الله البيع للعموم البدلي دفعا للترجيح من غير مرجح ايضا وقد عرفت انه ليس من العام المصطلح
وان يترتب عليه احكامه فاعلم ان العام المصطلح بحسب الدلالة ينقسم على قسمين افرادي وهو كلي يشمل
افراده بالوضع وقد يعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي ايضا ومجموعي وهو كلي يشمل
اجزاءه بالوضع ويعبر عنه بالكلي المجموعي ايضا والعام المعهود الغالب الاستعمال هو القسم الاول
وتظهر الثمرة بينهما في المنفي نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الجمع المضاف فيها
لو كان بمعنى الكل المجموعي لم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول ثم اعلم ان عموم العام قد يكون
حقيقيا نحو ان الله بكل شيء عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة
بلده لا صاغة الدنيا ثم اعلم ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذلك ايضا ينقسم
باعتبار تعلق الحكم به الى القسمين ايضا فان العام المجموعي باعتبار الدلالة قد يكون افراديا باعتبار الحكم
كقولك كل الناس يعرفون هذا الشيء فان لفظ كل مشترك بين المعنيين فاذا اضيف الى معرف باللام تعين
كونه مجموعيا ومعناه جميع مجموع ما اضيف اليه كما انه اذا اضيف الى منكر كان الظاهر منه كونه افراديا ومعناه
كل واحد مما صدق عليه مدخوله على البدلية فيفيد تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدلية على وجه الشمول
وقد يأتي بمعنى المجموع نحو جئني بكل شاة اي بتمام احاد افرادها ثم اعلم انك بعدما علمت من ان العام
باعتبار تعلق الحكم به ينقسم ايضا الى افرادي وهو ما يدل على ان الحكم ثابت لكل واحد من الافراد بحيث
يكون كل منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات ومجموعي وهو ما يدل على انه ثابت للمجموع من حيث هو

مجموعي

مجموعي فصل كل من المعنيين مستفاد من اللفظ العام ومن مدلوله بان يكون معنى اللفظ العموم الافرادي
ومعنى ذلك المجموع العموم المجموعي ام ليس كذلك بل معنى كل لفظ عام شيء واحد وهو مجموع الافراد وانما
ان الحكم الثابت للمجموع هل هو ثابت لكل فرد منها او للمجموع منها فهو مستفاد من القرائن لا من اللفظ صرح
بعض بانه من توهم ان اللفظ هو الثاني فمعنى الرجال جميع افراد الرجل فاذا قلت اكرم الرجال فمعناه
اكرم جميعهم واكرم الجميع ولكن تعلق الحكم بذلك الجميع على نوعين اما باكرام كل فرد او الهيئة الجمعية
ويدفعه انا نجد الفرق الظاهر بين قولك اعط كل فقير مائة درهم واعط الفقراء مائة درهم فالحق ان
ان بعض الفاظ العموم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة ما يفيد العموم الافرادي بنفسه وبعضها ما يفيد المجموع
الافراد لكن الثاني مع وروده مورد الحكم محتمل للمعنيين بمعنى ان تعلق الحكم بالمجموع يحتمل ان يكون
باعتبار تعلقه بكل فرد منه وان يكون باعتبار تعلقه بالمجموع من حيث هو مجموع وتعيين احد
الاحتمالين لا بد ان يكون من جهة غير اللفظ ومع انتفاء المعين يرجع الى الاصل وهو العموم المجموعي
وعلى هذا فكل لفظ يبحث عن عمومه يجب الفحص ايضا عن معناه بالنسبة الى هذين القسمين ثم ان
المراد بالعام الافرادي كما عرفت هو ما تعلق الحكم المتعلق به بكل فرد منه وهل العام الذي معناه ذلك
يكون كذلك في حالتي النفي والاثبات ام يختص بالثاني قيل الظاهر هو الثاني لان معنى العام الافرادي
كل فرد فرد واذا وقع ذلك في سياق النفي لا يصيبه الا النفي عن الهيئة الجمعية وارادة تعلق
النفي بكل فرد يحتاج الى دليل خارجي وعلى هذا يرد الاشكال بما يقال من ان مراد الاصولي هو الافرادي
وكل لفظ ثبت عمومه فرضه ذلك العموم دون المجموعي والفائدة تظهر فيما ذكرنا من وقوعه بعد النفي
كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم فلا يجوز قتل شيء من الاولاد بناء على كونه افراديا كما لا يجوز قتل
الجميع دون البعض بناء على كونه مجموعيا ثم ان لازم ذلك القول انه ليس هناك عام كان مدلوله بنفسه
العموم الافرادي مطلقا اي في حالتي النفي والاثبات من حيث هو بل كل لفظ يدل على العموم الافرادي
فانما هو في الاثبات خاصة ودفع هذا الاشكال عنهم بان مرادهم ليس ان العموم الافرادي مدلول اللفظ
العام حتى ينقلب في النفي مجموعيا بل مرادهم ان المجموعي منه هو ذلك سواء كان مفهوما من اللفظ
او من الخارج يأبى عنه ظواهر كلماتهم والتحقيق ان الالفاظ الدالة على العموم على ثلثة اقسام
قسم يدل على الافرادي مطلقا سواء وقع في الايجاب والنفي وقسم يدل عليه في الاثبات دون
النفي وقسم يدل على العموم وتعيين الافرادي منه والمجموعي يستفاد من الخارج واما ان معنى
العام الافرادي ينقلب مجموعيا اذا وقع موقع النفي فنقول ان العام الافرادي ما كان عمومه على ان
يثبت الحكم الثابت له لكل فرد ايجابيا كان او سلبيا فالرجال مثلا معناه وصفه هو العموم الافرادي
اي هو بحيث كلما علق عليه حكم ايجابي او سلبي يتعلق على كل فرد منه غاية الامر انه لا يمكن ان يعبر عن
معناه المتصف بهذا الوصف بلفظ مطرد في جميع الحالات بل هو المعبر عنه بكل فرد في الاثبات وشيء
من الافراد في النفي فالاصوليون لا يقولون ان معنى العام كل فرد حتى يختص عمومه الافرادي بالاثبات فقط
بل مرادهم انه يفيد العموم الافرادي سواء كان في موقع النفي او الاثبات فمنع الفارق التفات الى ان ما يعبر به
عن معناه اي شيء هو وعلى هذا فاللازم على الفاحص عن الفاظ العموم ان يتفحص اولا عن عمومها وعدمه

لا يخفى انه لا يرد علينا هذا الاشكال لانا قد بينا سابقا ان مراد الاصولي من العام في الاغلب هو العام الافرادي لا ان مراده في ذلك تعميم ونفي جميع الافراد كما قيل منه

فاذا ثبت عموم لفظ يتخصص عن ان عموم من اى قسم من الثلثة ثم ان كان من الثالث يتخصص كل مورد من القرائن والامارات على تعيين احد العمومين وان لم يتعين فيحمل بمقتضى الاصل
اما المطلب الرابع فاعلم ان دلالة العام على كل فرد فرد منه بخصوصه قد يكون مطابقية وقد يكون تضمنية وقد يكون التزامية فلنبين ذلك لانه كل الفاظ العموم على ذلك على النهج الواحد لان كل فرد فرد منه بخصوصه قد يكون جزء لمعنى العام كالعام المجموعى وقد يكون فردا منه كالنكرة فى سياق النفى على قول من قال بان افادتها العموم باعتبار كونه لازما لمعناها لا انها مستعملة فى معناها الحقيقى وقد لا يكون جزء ولا فردا منه بل يكون لازما له كلفظ الكل المضاف الى النكرة على قول بعض والجمع المعرف ونحوهما مما يفيد العموم لا فرادى عن النكرة فى سياق النفى فانك اذا قلت اكرم كل رجل فان زيدا بخصوصه ليس جزء لكل رجل اذ لا مجموع هناك حتى يكون ذلك جزءا له فانه لا يصدق على المجموع انه كل رجل ولا جزئيا له اذ لا يصح ان يقال زيد كل رجل بل هو خارج عن الخبر الموضوع له لازما له بمعنى انه يلزم الحكم المتعلق بحلول تلك الالفاظ تعلقه بكل فرد فرد بخصوصه هكذا ذكره بعض العلماء ولكن فى كلماته نظر ولتوضيح الحال فى المقال نقول ان العام على ضربين مثبت ككل رجل والرجل ومنفى كلا تضرب احدا ولا رجل فى الدار وما رايت احدا ان كان الاول اعنى العام فى الكلام المثبت ففى مثل كل رجل يفهم من لفظ كل معنى العموم والاحاطة التى تقال بالفارسية هر فرد ومن لفظ رجل الماهية اى معنى اللفظ فحينئذ يكون مثل كل رجل دالين ومدلولين لافادة الداخل شيئا والمدخول شيئا آخر ودلالة كل منهما على معناها مطابقية هكذا صرح استادنا الشريف دام ظله ودلالة التزامى لا المطابقى لما ترشد به وان كان الثانى اى كان فى الكلام المنفى فهو مثل لا رجل فى الدار بناء على كونه لا لنفى الجنس يستفاد منه العموم بالنسبة الى الفرد بدلالة الالتزام لكن الاشكال فى ان هذه الدلالة الالتزامية لفظية او عقلية اذ لو فهمت من اللفظ فلفظية وان استفيدت من العقل فعقلية لكن الاظهر هو الثانى نظرا الى ان بمجرد سماع اللفظ لا ننتقل من اللفظ الى نفى الافراد بل ننتقل اليه بعد ملاحظة نفى الطبيعة وليس هذا كدلالة الفظ الحاتم فى قوله تعم ولا نقل لها انه هذا كله اذا كان المراد من لفظ رجل فى لا رجل ماهية الرجل وطبيعته واما اذا كان المراد من لا رجل نفى الفرد المنتشر المعبر عنه بالفارسية بيك مردى فح ايضا يدل على نفى جميع الافراد بالدلالة الالتزامية العقلية لان نفى الفرد المنتشر مستلزم لنفى جميع الافراد لكن الاظهر ان لفظ لا لنفى الطبيعة لا انه المتبادر من نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا يفهم منه نفى الفرد المنتشر واما النكرة فى سياق النفى فقال استادنا الشريف دام ظله ان العموم المستفاد منها من باب دلالة المطابقة لان هنا ايضا دالين ومدلولين لانه يستفاد من كلمة لا الواقعة على النكرة نفى جميع الافراد ومن المدخول تعيين المحل اذ ينبادر من لا تضرب احدا معنى يكون بالفارسية مزن هيچ كسى را فيستفاد مزن هيچ من كلمة لا وكس را من احد فهنا دالين ومدلولين ولم يكن ذلك الدلالة التزامية لعدم الانتقال فانه لا يفهم من لا تضرب احدا شئ اولا ثم ننتقل الى شئ آخر ولا يكون تضمنية ايضا قطعا وعندنا ان الدلالة التزامية عقلية فانا نفهم من لا تضرب احدا اولا حرمة ضرب واحد من الفرد المنتشر ثم ننتقل الى حرمة الضرب بالنسبة الى جميع الافراد من باب حكم العقل بان كلما



تحقق ضربه لو بالنسبة الى واحد لا يحصل ترك المنهى عنه اعنى ترك الضرب بالنسبة الى الفرد المنتشر فالدلالة التزامية عقلية واما الجمع المعرف بالالف واللام كالرجال فعلى مذهب من قال فيه بالعموم المجموعى بمعنى ان معنى قوله اعط الرجال درهما ان المكلف مكلف باعطاء درهم واحد على المجموع فتكون دلالته على كل واحد تضمنيا لانه جزء للموضوع له وعلى هذا المذهب يكون الدال شيئا واحدا وهو الهيئة التركيبية والمدلول ايضا شئ واحد هو مجموع مدخول الالف واللام لانه على مذهبه لو كان الالف واللام معينا للاستغراق فى رجال معينا للجماعة يلزم ان يكون الجمع المفروض مفيدا لعموم الجمع على مذهبه والفرض خلافه واما على مذهب من قال فيه بالعموم الجمعى فلا بد وان تكون دلالته عليه ايضا بالتضمن لما ترى لكن على مذهبه يكون دلالة الجمع على العموم الجمعى من باب الدالين والمدلولين احد الدالين الالف واللام والآخر لفظ رجال واما على مذهب من قال فيه بانه موضوع للكل على استغراق الافراد فلا اشكال فى انه على مذهبه لا يكون دلالته عليه من قبيل الدالين والمدلولين قطعا لانه لو كان كذلك فلا بد ان يدل الجمع على عموم الجمعى لان الالف واللام يفيد الاستغراق ورجال يفيد الجمع فيدل على استغراق كل جماعة لا كل فرد فلا بد ان يكون الهيئة التركيبية موضوعة للاحاطة والمحاط واضافة الاحاطة الى المحاط اذ رجال منفردا لا يدل على المحاط فان المحاط هو افراد مفرده بل ينتقل من رجال الى مفرده وهى معنى المحلى والحاصل ان الجمع المحلى موضوع لاستغراق افراد الجمع الاثنان بالجمع للانتقال الى مفرده لكن الاشكال فى انه بعد كونه دالا واحدا ومدلولا واحدا هل دلالته على كل واحد من باب دلالة المطابقة او التضمن او الالتزام والاظهر عندنا قطعا الاول لان المتبادر من الرجال اولا وبالذات هو استغراق الافراد لا الانتقال اليه ثانيا وبالتبع فيدور الامر بين الاولين وعليه فنقول يحتمل ان يكون لفظ العلماء موضوعا للكل واحد من الرجل بشرط الوحدة ويحتمل ان يكون موضوعا للكل واحد بشرط الانضمام ويحتمل ان يكون موضوعا للكل واحد لا بشرط الوحدة والانضمام فان كان الاول فلا بد من ان يبنى النزاع الواقع فى جواز ارادة اكثر من معنى واحد من لفظ واحد كالنزاع الواقع فى مسئلة المشترك فى مسئلة استعمال الجمع المحلى فى الافراد مع الانضمام مجازا ولم يقل احد بالمجازية فتعين الاخيرين وعليه نقول ان دلالة الجمع المحلى على كل واحد من افراده مطابقية على المذهب المفروض لكن لا حقيقة بل شبيه بالمطابقة فى كون كل واحد مرادا مستقلا كالمعنى المطابقى خلافا لاستادنا الشريف دام ظله حيث قال ان دلالة العلماء على كل فرد فرد من افراد العالم تضمنى لان معنى العلماء بالفارسية هر عالم وواحد من العالم جزء لذلك المعنى فان زيدا لا يكون هو العلماء فيكون ذلك جزء الموضوع له وجزء لتمام المراد من اللفظ ولا يلزم ان يكون التضمن مرادا بالتبع بل قد يكون مرادا واحدا مستقلا كما قال به اهل العلوم فى مفهوم الشرط حاصل كلامه دام ظله وفيه نظر واما المفرد المعرف والموصول ومن فيرجع الى ما ذكرنا ان دلالتها على استغراق افراد مدخولها تضمنى وفيه نظر اذا عرفت المقدمة فلنشرع فى المقاصد ونقول

## المقصد الاول فى صيغ العموم وفيها

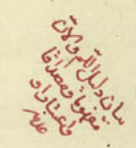
منهج يتعلق بالفاظه اختلفوا فى انه هل للعموم لفظ موضوع له بخصوصه ام لا على اقوال فذهب الاكثرون الى الاول وبعض الى الثانى وهم بين قائل بعدم الوضع له اصلا وقائل بانه كلما ادعى كونه موضوعا للعموم فهو موضوع للخصوص اى للقدر المشترك بين الخصوصيات وهو دون العموم فاذا

استعمل في العموم كان مجازا فادات الاستثناء والمخصصات التي تقع في الكلام انما هو من جهة تعيين المراد
الفرد وهنا مذهب لجماعة وعزيهم على ما حكي عنهم بين قائلين كلها بعيد العموم ويدعي كونه موضوعا
له ومشترك بينه وبين الخصوص وهو مذهب السيد وجماعة الا ان السيد صرح بان الالفاظ المذكورة
لخصت في عرف الشرع به وقيل بالوقف مطلقا وقيل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي كا
صرح بهذا القول العلامة في النهاية وثالثها من الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد
والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي لا منهى والحق عندي هو
القول الاكثر ولنا على ذلك وجوه الاول التبادر فان المتبادر عرفا من قول السيد اكرم كل رجل وجوب
الاكرام على كل فرد فرد من افراد الرجل كما ان المتبادر من قوله لا تضرب احدا حرمة ضرب كل احد فثبت العموم
لغة ايضا باصالة عدم النقل وعدم الاشتراك فان قلت ان المتبادر من قولنا اكرم كل رجل هو الرجل الموجود
حين الخطاب فيفيد الكل العموم بالنسبة الى الرجال الموجودين فيكون كل رجل موضوعا لكل رجل موجود
فيكون الموضوع له خاصا بالموجودين قلت انك لغفلت كل مؤمن قد اكرمه الله تعالى على عموم مدخولها
ومدخولها هنا هو الرجل الموجود فيفيد الكل ايضا العموم في الرجل الموجود وهذا لا ينافي كون
الكل موضوعا للعموم لا بغيره كما لا يخفى ولذلك يتبادر من قولنا اكرم كل هؤلاء الرجال وجوب
اكرام كل من اشير اليه سواء كان المشار اليه هؤلاء اثنين او الثلثة او غيرهما فان قلت لو كان
الكل مفيدا للعموم لا يخلو اما ان يكون مفيدا للعموم في المراد من المدخول فيكون مفيدا للعموم في معنى
اللفظ فان كان الاول يلزم ان يكون قولنا اكرم كل العلماء اذا كان المراد منه بعض العلماء عاما لان
المراد هو العموم وهو باطل اذ لا يقال ان ارادة العموم بعد العلم بالمراد وان كان الثاني يلزم ان لا يكون
في مثل اكرم كل هؤلاء عاما لو اريد منه جماعة خاصة من مصاديق مفهوم هؤلاء لان هؤلاء موضوع
لمفهوم كلي فلو اريد منه جماعة خاصة من مصاديق مفهومه الكلي يلزم ان يكون كل حينئذ ايضا مستعملا
في الخصوص قلت يفيد بحسب الارادة الظاهرية بالصورية ولهذا عمومه لا ينافي الاستثناء في
الارادة الثانية ذم اهل العرف فانا نرى عامة لو قال المولى لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا
لذمه العرف والعقلاء ويستحق به للعقاب المولى وهذا الذم منهم يكشف عن فهمهم العموم من جهة الوضع
فان قلت ان الذم لعل وان يكون من جهة قرينة المقام وحرمة الضرب والايذاء فان اللفظ لو
كان موضوعا للخصوص ايضا قد يذم العبد باعتبار شيء آخر وهو مخالفة حكم الفقاهة او القاعدة
قلت هذا مناقشة في المثال فنفرض مثالا آخر ونقول لو قال السيد لعبده اقتل المشركين وهو لم
يقتل البعض يذم في العرف والعادة وليس هذا الا لما ذكرنا ه والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان
الاول انما يكون متمسكا بنفس الفهم وهو التبادر والثاني متمسك باللازم الثالث صحة السلب
وعدمه وبيان ذلك انه اذا قال السيد لعبده اكرم كل الرجال فان اكرم جميعهم فلا يصح ان يقال انه ما اكرم
كل الرجال وان لم يكرم جميعهم يصح ان يقال ما اكرم كل الرجال فعدم صحة السلب دليل على العموم وصحة
السلب في الخصوص دليل على ان اللفظ الكل مجاز في الخصوص الرابع انا نرى ان من ادعى
ضرب رجل لو اردت تكذيبه تقول ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان السلب

الجزئي لا ينافي

الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي وبعبارة اخرى انا نرى ان قولنا ما ضربت احدا في جواب من
قال ضربت رجلا تكذيب له عرفا وليس هذا الا لكون قولنا موضوعا للعموم عرفا فثبت بالاصل عدم
النقل والاشتراك ثبت ايضا كونه كذلك لغة الخامس اتفاق المسلمين على ان كلمة لا اله
الا الله تفيد التوحيد وقد تكرر عليه والحال ان هذه الكلمة لو لم يكن معناها الحقيقي التوحيد
لم يدل عليه لا يقال كون هذه الكلمة حقيقة في التوحيد ودلالتها عليه لا يستلزم ان يكون كذلك
في اللغة لاحتمال كونها حقيقة في العموم في عرف المتشرعة وثبتت فيها الحقيقة الشرعية لانا
نقول مضافا الى الاصلين المذكورين نحن نقطع بكونها للعموم في لغة العرب اذ القطع حاصل
بان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم بان دم البدوي الذي لم يسمع صيت الاسلام محقون بمجرد التفوه بهذه الكلمة
وان لم يعرف اصطلاح الشارع فهذا من النبي يدل على اتفاق لغة العرب كانت للعموم اي كلمة
لا اله الا الله للسلب الكلي ثم يمكن المناقشة في ذلك بان افادة هذه الكلمة العموم لا يستلزم ان يكون كلمة لا اله
موضوعة للعموم لاحتمال كون ذلك العموم مستفادا من القرينة وهي الا لان الا للاستثناء والاستثناء
عبارة عن الاخراج سواء كان الاخراج اخراجا عن المراد او عن الموضوع له اللفظ والاخراج فرع الدخول
فلفظ الا كاشفة عن ان المراد من كلمة لا اله هو العموم لا يقال يلزم ح التناقض لان في قول لا اله
العموم والسلب الكلي وفي الثاني اثبات ما نفي لانا نقول ارادة العموم صورية لا واقعية فلا تناقض
وايضا الظاهري لا يضر السادس اتفاق الامامية على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب
احدا فضرب واحدا ولو لم يكن النكرة الواقعة في سياق النفي مفيدة للعموم وموضوعة له لما يحصل الحنث
بضرب واحد ويمكن المناقشة فيه بان الحقيقة الشرعية ثابتة في مثل هذا اللفظ بالنسبة الى العموم كما هي
المرتضى فانه قال بان هذه الالفاظ مشتركة بين العموم والخصوص في اللغة لكن صارت حقيقة في العموم
في عرف الشرع فان قلت لم يثبت صيرورة هذه الالفاظ حقيقة في العموم في عرف الشارع فثبت
كونها كذلك في اللغة ايضا بما لاصالة عدم النقل وعدم الاشتراك قلت مرجع هذا الى الدليل الاول
فانه في الاول قد اثبتنا كون هذه الالفاظ حقيقة في العموم في اللغة ايضا بالاصل السابع فهم
ابن الزبعرى العموم من بعض الالفاظ ولا ريب ان فهمه دليل على الوضع للعموم لانه من اهل اللغة
واللسان وبيان ذلك ان ابن الزبعرى لما سمع قول الله عز وجل انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاء اليه وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فهم
العموم من كلمة ما … حيث قال ما اجهلك بلسان
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره فتقريره … فهم العموم اول دليل على العموم
لكن يتم هذا الدليل ان قلنا بحصول الظن من الخبر الواحد الذي ينقل فهم العموم وتقريره
لو قلنا بحجية الاخبار الاحاد في المبادي اللغوية كما هو الاظهر … في مباحث الالفاظ …
الوضع لكن لنا في المقام كلام لا بأس بالاشارة اليه وهو ان من الفضلاء من قال ان ما الموصولة
تفيد العموم فيما يكون بعدها الفاء الجوابية والجزائية ومع ذلك قال في المقام بانه من جملة
ما يدل على وجود العام فهم ابن الزبعرى العموم من لفظ ما ولا يقترن معها الفاء الجوابية والجزائية

في الآية بحجة القائلين بان كلما ادعى كونه موضوعا للعموم فهو موضوع للخصوص لدليل العموم
لفظ موضوع له اصلا وجهان احدهما ان الخصوص ارادته من هذه الالفاظ حيثما شملت
متيقن سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة
لاحتمال كون اللفظ مستعملا في الخصوص فالانسب بحكمة الواضع ان يضع اللفظ للخصوص لان
غرضه من الوضع هو التفهيم والخصوص مفهوم المتيقن واما العموم فمفيد للتردد واما لو وقع الخلاف
في ادلان شمول جميع الافراد مظنون ظنا ضعيفا ولذا يغلب عليه كثير من الظنون عند التعارض فالمناسب
للغرض هو القول بكون ذلك موضوعا للخصوص لكونه متيقن الارادة والجواب اما كان الوضع
مسلما للخصم ولابد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع
حيث ان غرضه من الوضع التفهيم والخصوص مفهوم البشر وبهذا التقرير يندفع ما اورد على الدليل
من انه يدل على تيقن الارادة دون الوضع اذ بنا على هذا التقريب يكون الداعي على وضع هذه
الالفاظ للخصوص هو تيقن الارادة وكون الخصوص كمال في التفهيم واجيب عنه اولا بمنع عدم
تيقن العموم الموضوع له اذا وقع في كلام الحكيم وبمنع تيقن الخصوص في كلام غير الحكيم لجواز ارادة
معنى آخر غير الموضوع له وثانيا بالمعارضة بان الحمل بالعموم احوط لانه ان حمل على جميع الافراد
واتى بها يحصل البراءة وان اتى بالخاص بخصوصه لم يعلم انه هل يحصل به براءة الذمة ام لا وفيه
ان هذا انما يتم في الواجبات والتكليف فقد يكون مثلا اباحة فينعكس الاحتياط بل لا يتم في الواجبات
ايضا مطلقا اذ ربما كان الخصوص فيه احوط كما في قتل المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة
الامر وثالثا بان ذلك اثبات اللغة بالدليل العقلي وهو غير جائز لما لعدم ادراك العقل
دواعي الاوضاع ولانه على فرض الادراك يكون اكثر ظنيا وهذا الظن ليس بمعتبر لعدم الدليل
على الاعتبار مضافا الى ان بنا العلماء بل كل العقلاء على عدم اعتبار نحو هذا الظن فان قلت
انما اثبت الوضع للعموم بالوجوه المذكورة سابقا ومنها التبادر وهو ايضا دليل عقلي قلت
قد مر في بحث العلائم ان المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق
اللم من دون استناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد
الى وضع الواضع من حيث هو هو فلا مانع منه وقد مر ان التبادر وعدم صحة السلب والنقل
المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلائلها انها غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها
ظنيا واما كون الاقل متيقن الارادة فهو على فرض تسليمه من العلل الموجبة للوضع التي يستدل
بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع اعتباره ولتمام البحث الكلام في الدليل
اللم والان فلا بأس بتوضيحهما وبيانهما مفهوما ومصداقا واعتبارا وان كان ذلك قد مر وقد
يكون خارجا عما نحن فيه لتعميم الفائدة فنقول لابد من تحقيق المقال يقتضي بيان امور اما
الامر الاول ففي بيان مفهومها اعلم ان الدليل الاني مفهوما عبارة عما يكون العلم بوجود المعلول باعثا
لحصول العلم بوجود العلة وجودا وعدما واما الدليل اللمي فهو مفهوما عبارة عما يكون بعكس الاني وجودا
وعدما كما ظهر واما الامر الثاني ففي بيان مصاديقهما اعلم ان مصاديق الدليل الاني كثيرة منها




التبادر فيه

التبادر فانه سبق معنى منها الى الذهن دلالة سبق هذا المعنى لا يحصل الا بعد العلم بالوضع لفساد
القول بكون الدلالة بالمناسبة الذاتية كما مر تفصيله فبعد العلم بانه هذا المعنى يتبادر ويحصل
العلم بالوضع فالتبادر معلول الوضع ومنها عدم صحة السلب ومنها النقل المتواتر والاحاد
اما مصاديق الدليل اللم فايضا كثيرة منها ما تمسك به بعض الاصحاب في بحث الحقيقة الشرعية لاثباتها
وهو ان كثرة الاحتياج الى هذه المخترعات الشرعية مثل الصلوة والصوم والزكوة ونحوها مع كون الشارع هو
الحكيم يقتضي ان يضع لها الفاظا حتى لا يحتاج الى نصب القرينة مع كثرة الاحتياج الى استعمالها ومنها ما تمسك
به بعض القائلين بالقياس في اثبات الوضع من دوران التسمية بالاسم مع معناه في المسمى وجودا وعدما كالخمر
فانها دائرة مدار تخمير العقل وجودا وعدما فقبل عصره وبعد تخلله [illegible] فكان الواضع قال
سميت هذا خمرا لانه مخمر العقل فكانه جوز التسمية لكل ما فيه صفة العقل خمرا فيكون [illegible] منه بالعموم
كثيرة حينئذ في سائر الكليات ومنها كون الخاص متيقن المراد كما قال به القائل بكون الالفاظ موضوعة
للخصوصيات واما الامر الثالث ففي بيان ذكر الدليل الدال على اعتبار الدليل الاني اعلم انه وجوه قد
ذكرها في بحث اعتبار التبادر واما الامر الرابع ففي بيان ذكر الدليل على عدم اعتبار الدليل اللم
والكلام فيه يقع في مقامين الاول ان العقل هل يدرك دواعي الوضع ام لا والثاني فانه على فرض
الادراك هل يكون معتبرا ام لا ثم في صورة افادته العلم لا كلام لاحد في اعتباره اما المقام الاول
فنقول ان العقل غالبا لا يدرك الدواعي فالصغرى في دليل اللم غالب عدم تحققه بخلاف دليل الاني فان
الغالب كون الصغرى فيه محققة واما المقام الثاني فاعلم انه ان ادرك الدواعي فادراك ظني
فلا دليل على اعتبار هذا الظن لان الاصل عدم جواز العمل بالظن وبنا العلماء والعقلاء ثابت بحجية الظن
الحاصل من الدليل العقلي الاني واما الظن الحاصل من الدليل العقلي اللمي فلا دليل يدل على اعتباره
لان الدليل اما الاجماع المحصل او المركب فليس منها شيء واما الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح
فليس اذ بعد ذهاب الاكثر الى اعتباره في الان وذهاب الاكثر لو لم ندعي الاجماع على عدمه في اللم يصير
الظن الحاصل من الان راجحا بالنسبة الى الظن الحاصل من اللم وانا لو اقتصرنا على الفقدان المعلوم لم يلزم
الخروج عن الدين لقلة الظن الحاصل من دليل اللم فهاية القلة ونهاية الندرة وكون [illegible]
يكون الظن الحاصل من الدليل اللم اقوى من الظن الحاصل من الدليل الان وقلت بانك حتى لو لم نعمل به لم
الظن يلزم ترجيح المرجوح على الراجح فيندفع بقول مضافا الى ان هذا مجرد الفرض لا خارجي له وكما في
له في الخارج ان الظن الحاصل من الدليل الاني ايضا راجح لانه يكون في اول مرتبة الموهوم نظرا الى
ذهاب الاكثر الى اعتباره والظن الحاصل من الدليل اللم يكون فاقد في مرتبة الوهم لذهاب الاكثر الى
عدم اعتباره فيكون الاول اولى حتى ايضا فان قيل انه بعد كون الظن الحاصل من الدليل اللم اقوى من
الظن الحاصل من الدليل الاني يلزم العمل بالظن الاقوى من باب الاولوية لان الظن الحاصل من الدليل الاني
لو كان معتبرا فالاقوى منه معتبر بالاولوية وان كان حاصلا من دليل اللم قلنا ان هذه الاولوية ظنية
وما يحصل من دليل اللم ايضا ظن فيلزم ح اثبات اعتبار الظن بالظن وهو باطل وثانيهما انه قد
اشتهر على الالسن حتى صار مثلا انه [illegible] الا انه قد اعترف القائلون بالوضع

للعموم انما غلب العموم المخصص حتى اشتهر بينهم ذلك المثل لكن هو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم فالمراد بيان ان ما من عام الا وقد خص فمراده ان اغلب استعمالات هذه الالفاظ في الخصوص واستعمالها
في العموم نادر فحينئذ لو قلنا بانها حقيقة في العموم يلزم التجوز في الاكثر والاغلب بخلاف ما لو قلنا بوضعها
للخصوصيات يلزم المجاز في الاقل وكثرة المجاز مخالفة للاصل فالظاهر يقتضي كونها حقيقة في الاغلب
مجازا في الاقل تقليلا للمجاز او غرض المستدل ان المستفاد من المثل غلبة الاستعمال في الخصوص والغلبة
علامة الحقيقة واجيب عنه بوجوه احدها ان احتياج خروج البعض الى التخصيص بمخصص ظاهر
في وضع الصيغ للعموم وبعبارة اخرى ان قولك ما من عام الا وقد خص منه مستلزم لكون اللفظ موضوعا
للعموم لان التخصيص عبارة عن اخراج شيء يكون داخلا فيه فلو لا ... العموم فكيف ذلك مع
كون الموضوع له هو العموم والا لما احتاج خروج البعض الى التخصيص لظاهر في العموم وتبين ان غرض
المستدل من العام في المثل انما هو ما يشبهه من حيث كونه موضوعا للبعض صدق عليه مفهوم اللفظ من غير
تعيين وبالتخصيص بيان المراد فيقول ان غالب استعمال ما يدعى عمومه لما هو بالعام في البعض فلو كان
عاما يلزم التجوز في الاغلب فالجواب عنه بما اجيب من ان احتياج خروج البعض الى التخصيص ظاهر في الوضع
للعموم على هذا التقريب ضعيف جدا لان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في
العموم بل لان اللفظ عنده موضوع للبعض صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك
البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في
الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك
انما هو ذهاب مشي الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراده من الاستدلال انما هو ان غالب استعمال
الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ فالذي يقتضي كونها حقيقة فيه لاجل غلبة تقليل المجاز او
لكون الغلبة علامة الحقيقة وثانيها ان المراد من المثل المشهور ما من عام الا وقد خص انما الباعث له
هو لا يكون الا مع وجود عام غير مخصوص فيثبت خلاف مطلوبه اذ العموم فيما قص به فلا يصلح للتمسك
بل انما قص مطلوب المستدل وفيه ان المراد هو المبالغة حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفسه كالامر بان
الله بكل شيء عليم وثانيها قلنا بان المثل وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد منه ظاهره لكان كاذبا للزوم
التخصيص في نفس المثل ايضا ووجود عام غير مخصص في الخارج لا يثبت خلاف المطلوب لان المطلوب اثبات
الغلبة لكونها عند المستدل علامة الحقيقة وثالثها انا نمنع اولوية تقليل المجاز وكون الغلبة علامة
الحقيقة سلمنا ذلك لكنه يصح دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في العام والاول وقد بينا الادلة
ورابعها ان التمسك بالشهرة في مثل المسائل على فرض حجيتها انما يصح لو حصل منها الظن وهو غير
حاصل في المقام لذهاب المشهور الى الوضع للعام ونمنع ان تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار
بل هو دليل اخر وذكر المثل انما كان من باب مطلوبه لما كان له حقيقة في الواقع والمثل مطابق له
لا من باب كونه دليلا على المطلوب فان الدليل عليه هو غلبة الاستعمال في الخاص والتحقيق في
الجواب انه ان كان مراده ان اللفظ اذا استعمل في معنيين فصاعدا وكان اغلب استعماله في احدهما
فيحكم بانه المعنى الحقيقي نظرا الى الاستقراء وهو انا تتبعنا واستقرينا وجدنا كون الالفاظ

الغالب الاستعمال

الغالب الاستعمال في احد المعنيين موضوعة للمعنى الذي يكون اغلب استعمال اللفظ فيه وان شكوك
فيه يلحق بالاعم الاغلب ففيه ان هذه القاعدة مسلمة فيما لم يثبت الدليل الاجتهادي على خلافها
وقد بينا الادلة الاجتهادية في السابق فهي واردة على هذه القاعدة وان كان مراده ان تقليل
المجاز اولى من كثرته من جهة ان الظن من الاستعمال الحقيقة ففيه ان هذا فيما اذا شك في
المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز واما مع الشك في الحقيقة والمجاز مع العلم بالمراد ان استعمل
فيه فليس لظن من الاستعمال المعنى الحقيقي كما قرر في محله فانه اعم منهما وان كان مراده
ان قلة المجاز اولى من كثرته لان الاصل عدم القرينة فيما اذا استعمل في الخصوص ففيه ان
اللفظ مطلقا سواء كان موضوعا للعموم او للخصوص حيثما استعمل في الخصوص يحتاج الى القرينة
لانه لو كان موضوعا للخصوص يحتاج الى القرينة المعينة للمراد في كل مرتبة من مراتب الخصوص
واما لو كان موضوعا للعموم فيحتاج ايضا الى القرينة المفهمة للمجاز وهو الخاص فان قلت انه
لو كان موضوعا للعموم فاستعماله في الخصوص يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف انه لو
كان موضوعا للخصوص فلا يحتاج الا الى قرينة واحدة وهي القرينة المعينة للمراد والمفهمة له
قلت لو كان موضوعا للعموم فقد يكتفي فيه بقرينة واحدة تقوم مقام قرينتين وتوضيح
ذلك ان العلماء بعد اتفاقهم على احتياج المجاز الى القرينة الصارفة اختلفوا في احتياجه ايضا
الى القرينة المعينة على اقوال فذهب بعض الى انه لا بد لكل مجاز من قرينتين صارفة ومعينة وبعض
اخر الى انه تكفي في كل مجاز القرينة الصارفة والى انه لا احتياج له الى القرينة المعينة مطلقا وفصل
ثالث وقال بان المجاز لا يخلو اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون في
سلسلة المجازات المتعددة مجازا قريبا من غيره بالنسبة الى المدلول الحقيقي او لا يكون فان كان من
قبيل الثاني فيحتاج الى القرينة المعينة ايضا وما اعتمد عليه في بادي النظر
هو القول الاول سواء كان المجاز واحدا او متعددا مع كون الاقرب في سلسلة المجازات موجودا اما
في الاول فلان ملاحظة وحدة الواحد هي القرينة المعينة واما في الثاني فلان ملاحظة الاقربية هي قرينة
القرينة المعينة فالمجاز اذا اعتبرها محتاج الى القرينتين مثلا لو قلنا رأيت اسدا يرمي فيرمي قرينة
صارفة ومعينة لما الاول فهي قولنا يرمي لان غاية ما يستفاد منه صرف الاسد عن معناه الحقيقي اعني
الحيوان المفترس لاجل ان الرمي في العرف والعادة لا يصدر منه وان لم يكن في حصره منحصرا في الانسان بل
من الزمان وصدوره من الانسان اكثر ووقوعه منه في الخارج اوفر ولكن لم يستفد منه تعيين الرجل
للرجل الشجاع لتعدد المجازات في المقام لان المراد من قوله رأيت اسدا يرمي كما يمكن ان يكون الرجل
الشجاع كذا يمكن ان يكون الرجل الابخر او الضخم فقولنا يرمي لا يعين شيئا منها فكل واحد من
الشجاع والابخر والضخم يصلح ان يكون مراد المتكلم في المقام فظهر ان كلمة يرمي ليست الا صارفة
فالقرينة المعينة هي شهرة الشجاع وتعاين الاوصاف الثابتة للاسد فنفس الشجاعة هي العلاقة
المصححة للاستعمال واشهريتها هي القرينة المعينة لمجاز الخصوص من بين المجازات المذكورة
هذا ما يتراءى في بادي النظر ولكن التحقيق انا بالتتبع وجدنا ان بعضا من المجازات مما لا يحتاج

في بيان عدم احتياج المجاز الى قرينتين
الصارفة والمعينة
في بعض الصور
وحصل نفع
مقاما

اليهما معا بل يكفيه ايضا وقد تفطن كا لعموما ت المخصصة بنحو قولنا اكرم العلماء الا زيدا بيان ذلك
وتوضيحه ان العام لما كان موضوعا للكل فرد فرد بشرط لا انضمام فهو ظاهر في كل واحد من غير
تفاوت في التعيين فلو ظهر ان المتعدد ثم حصل بعد الموضوع لرفع قرينة التخصيص نحو قولنا
الا زيدا لم يصرف العام الا عن ظهوره بالنسبة الى زيد المخرج ويبقى العام على كونه ظاهرا فيما
عدا زيد فدلالة لفظ العام على ما بقي ليس الا بسبب لفظ العام من غير ان يكون لقرينة التخصيص مدخل
في الدلالة على الباقي بخلاف سائر المجازات فان قرينة التجوز فيها اما ان يكون جزء للدال او
شرطا للدلالة فقولنا يرمي في قولنا رأيت اسدا يرمي اما ان يكون جزء للدال لانه حتى يكون في ذلك
القول دالان وهما لفظ الاسد ويرمي بالنسبة الى مدلول واحد وهو الشجاع او شرطا للدال حتى يكون
الدال هنا واحدا ايضا فح الدال هو الاسد لكن بشرط ملاحظة انضمام يرمي اليه فظهر من تضاعيف
ما ذكرنا ان العمومات المخصصة وان كان فيها دالان احدهما لفظ العام والاخر قرينة التخصيص لكن كل واحد
منها دال على مدلول مغاير لمدلول الاخر اما العام فبالنسبة الى ما بقي من غير ان يلاحظ انضمام قرينة
التخصيص اليه بطريق الجزئية او الشرطية واما قرينة التخصيص فبالنسبة الى المخرج فالفرق بين
العام المخصص وغيره من المجازات انه غير محتاج في دلالته على ما بقي الى شيء وغيره محتاج الى غيره من
قرينة التجوز بطريق الجزئية او الشرطية فتدبر وان كان مراده اصالة عدم ملاحظة العلاقة في استعماله
في الخصوص لانه اذا كان موضوعا للخصوص لا يحتاج الى ملاحظتها فيه ففيه مضافا الى ان اصالة عدم
ملاحظة العلاقة معارض باصالة عدم ملاحظة الوضع ان هذه الاصول على فرض جريانها لا دليل
على اعتبارها عند العقلاء وان كان مراده ان اللفظ يحمل ح على الحقيقة من باب اصالة الحقيقة تعبدا
ففيه ان الدليل على التعبد اما الاجماع او السنة او الكتاب او العقل او بناء العرف والعقلاء والاول
كالاخيرين منتفيان والعقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع كما مر والكتاب ايضا ليس فيه ما يدل على العمل بالحقيقة
بالخصوص بل غاية ما يوجد فيه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولسان
القوم هو الحمل على الحقيقة في صورة الشك فالمراد مع العلم بالحقيقة والمجاز محتمل ان يكون اعم الحقيقة
ومن بعد على اشتراكه بين العموم والخصوص وجوه الاول الاستعمال فيهما والظاهر الاستعمال الحقيقة
وفيه اولا ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وثانيا انه معارض بما هو اقوى منه من الادلة
المذكورة الثاني انه لو كان موضوعا للعموم وحقيقة فيه لعلم اما بالعقل او بالنقل والعقل لا مجال له
والنقل اما متواترا او احاد والاحاد لا يفيد اليقين والمتواتر لم يوجد والا لاستوى الكل فيه وفيه اولا
انكم ايضا معترفون بوضعه للعموم وتدعون مع ذلك وضعه للخصوص ايضا فما يجيب لقولكم لو كان موضوعا
للعموم لعلم الخ فان الخلاف بيننا وبينكم في وضعه للخصوص ولم نر الى الآن ان احدا يدعي اليقين بالدليل في مقام
نفي الشيء لانه لا يحتاج الى اقامة البرهان اذ عدم الدليل على الشيء دليل على عدمه وثانيا ان هذا الوجه
معلوم عليكم لانا نقول ان اللفظ لو كان موضوعا لهما لعلم اما بالعقل او بالنقل الخ وثالثا ان مراده
بالعقل الذي جعله قسيما للنقل هنا ان كان المراد به ما يتم الا بالنقل فالحصر مسلم ولكن قوله لا مجال له في الوضع
غير مسلم فان الدليل الاني له مدخل في اثبات الوضع كما مر وان كان المراد به ما يختص بدليل العقل فالحصر ممنوع

لانك قد عرفت



لانك قد عرفت سابقا ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في الوضع والنقل عنه بل قد يعلم بوجود
الخواص التي قد عرفتها من وجوه وصواب ذلك ورابعا انه لا دليل على عدم اعتبار الاحاد في الموضوعات
المستنبطة ولا على وجوب تحصيل اليقين فيها وخامسا انه لا دليل على انه يلزم استواء الكل في التواتر
مع ان الدواعي والموانع مختلفة الثالث انه لولا الاشتراك لما حسن الاستفهام عن المراد لنا ولو المطلوب
ح ومنع لزوم التبادر اولا لعدم اشتراط الانعكاس ومنع عدم حسن الاستفهام ثانيا لان المبادر
لا يفيد حيرا اللفظ محتملا للتوقف عدم ظهور المأخذ وغيره ان المأخذ ما مر محتملا للتوقف
الاخبار دون الامر والنهي صيغة في الغاية لذا اعرضنا عن ذكرها والجواب عنها منهاج الحق ان
الجمع المعرف بالالف واللام يفيد العموم حيث لا عهد وعليه المحققون من العامة واتفق عليه اصحابنا
على ما حكاه بعضهم وكلام بعض يشعر بخلاف في السيد ابا دنفي الخلاف عمل من قال بان للعموم لفظا
يخصه وضعا ادعى ان السيد لا ينكر افادته العموم ح لغة ولو بالنظر الى ظهور اللفظ فيه وان لم
يختص عنده بحسب الوضع لكن تأبى عنه احتجاجه على اثبات النقل الشرعي في الفاظ او اراد بالجمع
المعرف ما ورد منه في الشريعة لئلا يخرج المسلمين مسائل الفقه واراد بافادته العموم الافادة
في الجملة ولو بحسب الشرع فضلا عن اهل الحامل لا يخفى وكيف كان لا اشكال في انه لا كثير على انه يفيد
العموم عند عدم العهد بل ليس فيه خلاف يعتد به قطعا ولذلك ذكره بعض العلماء في كتبه
الاستدلالية مع تعرضه كثيرا من المسائل المحررة في الكتب الاصولية نعم انما الخلاف في ان المفرد المحلى
باللام يفيد العموم ام لا وتوضيح المسألتين يتوقف على ان نقدم عليهما مقدمات الاولى
في بيان امور ههنا يطلب معرفتها ومعرفة فرق بعضها مع بعض كمعرفة الجنس واسم الجنس والفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع والفرق بين الاطلاق والاستعمال
في تحققهم بما يشمل ذلك فنقول اعلم ان من الامور المذكورة هو
الجنس والمراد به هو الكلية المفردة في نفس الامر مع قطع النظر من وضع لفظ له كمفهوم الرجل
ذات ثبت له الرجولية التي هي مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة
بل يتحقق مع الواحد وما فوقه ومع القليل والكثير ومنها اسم الجنس والمراد به هو اللفظ الموضوع
للدلالة على ذلك الجنس كلفظ رجل الدال على ذلك المفهوم اسم الجنس بلا خلاف فيه نعم هنا خلاف آخر
وهو انهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هل هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون الاسم سلطانا
للماهية او الماهية مع القيد الوحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا على قولين فذهب الى ان الاسماء
التي يطلق عليها اسم الجنس كانسان ورجل موضوعة للماهية المطلقة من حيث هي واستعمالها في الافراد
اذا لم يرد منها المفهوم بحيث كانت ارادة الفرد من اللفظ لا من الخارج مجاز فكل منا الوضع والموضوع
له فيها عام وذهب ابن الحاجب في شرح المفصل والتفتازاني في شرح التلخيص وبعض الائمة في المحكي عنهم الى
انها موضوعة للفرد المنتشر كما عن ظاهر العلامة في النهاية بل صرح به بعض علمائنا المعاصرين والحق
ما ذهب اليه الاكثر من القول الاول ولنا على ذلك التبادر فانا نبادر من رجل وانسان وبقر وغنم
ونحوها اذا سمعناها من وراء الجدار مجردة عن اللواحق من التنوين واللام والاضافة هو الطبيعة

المطلقة ولا ريب ان التبادر من امارات الحقيقة واستدل على المختار ايضا بوجهين آخرين يمكن فيهما
المناقشة احدهما ان الاصل وتقريره انا لو فرضنا ان هذه الالفاظ مجردة عن اللواحق فوضع فيلزم
فرضنا مائة لفظ في العالم فيلزم على هذا المذهب المختار ثلثمائة او ضاع لكل لفظ وضع شخصي
وللكل وضع نوعي بحسب لحوق التنوين ووضع نوعي بحسب لحوق الالف واللام ووضع نوعي بحسب
الاضافة فحينئذ ثلث مائة او ضاع مائة منها شخصية وثلثة منها نوعية ويلزم على المخالف
المفروض ثلث مائة او ضاع اذ لكل واحد من هذه الالفاظ وضع مع الالف واللام ووضع مع
التنوين ووضع مع الاضافة فيحصل مخالفة الاصل ويمكن المناقشة فيه بان الاصل معتبر لا
ولنا يرد ان المخالف له ان يقول بان لفظ الرجل مع لحوق اللام وضع اولا لمعنى شخصي وكذا
الحيوان والانسان والبقر ونحوها ثم وضعت تلك الالفاظ الملحوقة بالالف واللام مع مجردها
عن اللام والحاقها بالتنوين لمعنى خاص بالوضع النوعي وهكذا مع الاضافة فعليه يكون خلاف
الاصل اقل لان وضع الشخصي حينئذ مائة والنوعي اثنان بخلاف مذهب المختار فان خلاف الاصل
فيه اكثر لكون اوضاع الشخصية فيه مائة والنوعية ثلثة ولكن يمكن دفعها والجواب عنها بان الخصم
المخالف يلزمه القول بان الجمع كرجال ايضا لم يكن له وضع كالمفرد للاشتراك بينه وبين رجل في دون
التنوين فما ذكرنا الوجه وعليه نقول لا ريب ان الاوضاع النوعية لا تنحصر في المنون
والمضاف والمحلى باللام فان من الاوضاع المثنى والمجموع ايضا اذ لا شك ان المثنى والمجموع
لا يختصان بالمفردات بل يكونان في المجموع ايضا كرجالان ورجالات اذا ظهر هذا فنقول بناء على
مذهبنا المختار يمكن القول بان الالف والنون قد وضعتا لافادة الاثنين من معنى لما اذ بعض ما قلنا
بان الالفاظ المجردة ايضا لها وضع نوعي على مذهبنا فانه مشترك بين تثنية المفرد والجمع
وهو مطلق الاثنينية فوضعتا الالف والنون للمعنى المشترك وهو الاثنينية مدخولها سواء كان
ذلك المدخول مفردا او جمعا واما على مذهب الخصم القائل بعدم كون المواد المجردة من اللواحق موضوعة
لمعنى فلم يوجد فيه مشترك بين تثنية المفرد والجمع نظرا الى ان الجمع المحلى كالرجال ان كان له
وضع لاستغراق افراده فبعد ذلك لا يمكن ان يوضع الالف والنون بالنسبة الى الجمع بالوضع النوعي
بان يقال الالف والنون المحلقان بالجمع لافادة فردين من الجماعة لان الجمع المحلى
موضوع للاستغراق فلا يصح ان يحصل الالف والنون في تثنية الجمع ولا يحصل تثنية مدخولها في الجمع
المعرف لانه لا تثنى لتثنية الجمع بغير محصل والخصم لا يقول به فيلزم ان يوضع على مذهبه لتثنية
الجمع شيء ولتثنية المفرد شيء وهكذا جمع الجمع وجمع المفرد فيجب ان يكون لازم قوله هذا زيادة وضع
على القول المختار وهو خلاف الاصل ولا يمكن للخصم القول بان المثنى والجموع موضوع للقدر المشترك
بين الجمع والمفرد لانه يشترط في الوضع النوعي وجود قدر مشترك بين الموضوع والموضوع له في
وهنا فقط وثانيهما ما استدل به الفاضل القمي من ان الالفاظ التي تتوارد عليها المعاني
المختلفة بسبب توارد اللواحق اللفظية عليها مثل لحوق التنوين واللام لا بد ان يكون لها مع قطع
النظر عن اللواحق معنى شخصي كما يحصل لها بسبب هذه اللواحق اوضاع نوعية فيستفاد من

توارده هذه المعاني بتوارد الملحقات مفهوم مشترك بينها مع قطع النظر عنها وليس هو الا المهية
ثم انه لو لم يكن اسم الجنس للمهية لزم ان يكون هذا المعنى خاليا من لفظ يدل عليه واما ما نقل عن صاحب المفتاح
من اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين للمهية لا بشرط واجيب عن الاول بانا وان سلمنا انه لا
ان يكون للفظ الذي يتوارد عليه المعاني المختلفة بتوارد الملحقات معنى ولكن لا نم انه لا بد ان يكون مشتركا بين
تلك المعاني بل يلزم كونه مرتبطا بها مناسبا لها فيريد المعنى بسبب الملحقات وينقص بعضها فيمكن ان يكون ذلك
المعنى هو الفرد المنتشر فيتقيد بسبب الملحقات ويفهم بسببها او يبقى بالبعض بحيح آخر ويلحقه التشخص
عند دخول اداة المهية آخر وهكذا سلمنا لزوم اشتراكه ولكن لا نم انه ليس الا المهية لجواز كونه الفرد المنتشر فيفهم
فساد قول الفاضل بان هذا او بعضا مثل رجل لما خلى عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة ورجال
رجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد بالطبيعة لا بشرط بلا ريب فلعل القائل بدخول الوحدة في المعنى
قصد من هذا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان
المراد فرد من فراد الجنس غير معين اصلا وعند الرابع وعلى قول من يقول بدخول الوحدة في المعنى
المنتشر في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عنده هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل
النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس لغير المعرف واما الرابع فهو معين للطبيعة و
اشارة الى حضورها في الذهن ووجه الفساد انه لا يقول القائل بالوضع للواحد انه موضوع له بشرط
عدم التعيين بل يقول بان الوضع للواحد اما لا بشرط او مطلقا اي كل فرد بل لم نعثر على قيد الوحدة بمعنى المنتشر
وعلى هذا فمن ابن علم غفلة القائل بدخول الوحدة على الاول ويعني الريب على وضعه للمهية غير مسموع و
ايضا اذا كان معنى اسم الجنس الواحد لا بشرط وكل فرد فرد يظهر الفرق بينه وبين النكرة فان
معناها الواحد بشرط عدم التعيين كما اجيب عن الثاني بانه لا بعد حينئذ كما ان كل فرد يكون خاليا عن
الدال على الوضع للمهية مع ان الحاجة الى التعبير عنه اكثر مع ان اللازم انتفاء الدال الوحداني الحقيقي
فقط واما دعوى صاحب المفتاح فيمكن كونها احض من المدعى لا حجية فيها سيما مع مخالفته من هو نظيره
في الفن حجة القائلين بانها موضوعة للافراد دون الطبيعة امور احدها التبادر فان
المتبادر من مثل لفظ رجل وفرس ليس الا الفرد لانا الذي يخطر بالبال عند سماع هذه الالفاظ ويحضر
في الذهن هو الفرد قطعا سيما عند العوام الذين لا يعرفون غير الافراد ولا يعقلون بمهية وقدر مشترك
والقول بان تبادر الفرد لكونها المهية في ضمنه مجرد دعوى غير مسموعة وفيه ان التبادر على الخلاف فان
المتبادر من مثل قول القائل ايا حار وبالبقر في مقام العيظ ليس الا المهية المطلقة من غير ملاحظة الفرد فيه
ومنها الا يخفى على من له الانس بلسان اهل العرف والعادة وثانيها عدم صحة السلب عن الفرد ولا يقال
لزيد انه ليس برجل ودعوى ان عدم صحة السلب عنه لكون الفرد في ضمنه غير مسموعة مع انه لو صح ذلك لم يجز
القول بان زيدا ليس براس ولا بيد ولا نسلم ان معرفة الحقائق من هذه العلامة المتفق عليها انه من علائم
الوضع وبعد تحققه في الفرد لا وجه لنفي الوضع عنه ولم يثبت من الواضع تصريح بخلافه هذا مع انتفاء العلائم
من التبادر وعدم صحة السلب في المهية فانه يصح ان يقال القدر المشترك بين زيد وعمرو ليس برجل وبين افراد
الانسان ليس بانسان ولا يخطر بالبال ايضا كما قلت لا يصح ان يقال الحيوان انه حيوان ليس بانسان قلت

ان الكلام فيه ايضا كالكلام في الانسان وغيره نظرا الى انه ان اريد من قوله اذ لا يقال لمن يا شرابس رجل
انه لا يصح ان يسلب عنه بطريق الحمل لشارب فهو مسلم ولا يضر القول بالوضع للمهية اذ المعنى على الفرض
ان نحو فرد من افراد الانسان وان اريد منه انه لا يصح سلبه عنه بالحمل الذاتي و بحمل هو هو فعدم
الصحة ثم اذ يصح ان يقال ان رجلا ليس بعين معنى رجل بالحمل الذاتي وعدم دعوى ان العرف لا يعرفون الا
الافراد ولا يعقلون بمهية ودعوى فيه لدعوى عدم فان اغلب كلماتهم واقع على نفس المهية الا تريهم
يقولون حنطة بلدة كذا احسن من حنطة فلان وكذا شعيرها ودبسها الى غير ذلك ولا يريدون
منه الا المهية المطلقة من غير ارادة فرد منها قطعا ودعوى انتفاء العلامتين في المهية فيه نظر
بما فهم من وجودها فيه وثانيها ان الغرض من وضع الالفاظ بازاء معانيها انما هو التفهيم
والتفهم وهما لا يحصلان الا بعد الاستعمال ومعلوم ان استعمال هذه الالفاظ لا يتحقق مجردا عن اللواحق
المعهودة ابدا فلو كانت تلك الالفاظ المجردة عن اللواحق موضوعة للزم كون فعل الحكيم لغوا لكن
التالي باطل فالمقدم مثله واعترض عليه اولا ان عدم الاستعمال ثم فانا نرى استعمالها في مقام
العد كقولهم رجل فرس بقر غنم وهكذا وثانيا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب
ان يؤثر فائدة انه مثلا ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكن ليس الغرض منه الا امر اختلفا
بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل جاءني لا امرأة انما يراد به بيان المهية وكذا اسند على
وفي الحروف فنادرة وثالثا سلمنا عدم استعمالها مجردة عن اللواحق لكن لا نم الملازمة اي لزوم
اللغوية لان الواضع وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني بشرط ان يكون استعمالها مع اللواحق فيستعمل
مرة مع التنوين فيقيد المعنى الموضوع له في ضمن فرد المنتشر وهكذا في اللغوية ويرد على الاول
ان الاسماء المعدودة ليست من اسماء الاجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير مستعملة
في معانيها الوضعية بل هي حكايات عن الالفاظ المستعملة فيها فهي اسماء الاجناس ولا نم
ان المتمحض على الالفاظ المكبرة تجرد عن اللواحق مع ان الاسماء المعدودة لا يقع في صحيح الاستعمال
مجردة عن اللواحق ولو نظر بها فلا يتم بها المقصود ولو اراد المعترض تجردها عنها لفظا فغير
مفيد كما في صورة الوقف في غيرها من الاسماء المتمكنة لانها تستعمل مع بحسب اوضاعها النوعية
بناء على شيئها كما يقول به المعترض ولهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع وعلى الثاني ان
الخصم ان يقول بان اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع للمهية من حيث هي وانه عند التجرد عنها
وعن سائر اللواحق ليس موضوعا لمعنى بدليل عدم صحة الاستعمال كذلك فلا يثبت ما ادعاه المعترض
وعلى الثالث ان هذا معنى اللغوية وعدم الفائدة المعتبرة عند اهل اللسان ورابعها العلية
فانا نرى في الاغلب ان المقصود الواضع ليس الا الفرد ولا يفهم المهية لا بشرط ولم يضع تلك الالفاظ
الا للموجودات الخارجية والمفهوم الكلي ليس موجودا خارجيا ووجود الكلي مما لا يفهمه اللغوي
غالبا ولو فهمه فليس بناء على تلك الملاحظات غالبا والظن يلحق الشيء المشكوك فيه بالاعم الاغلب
فمثل هذه الالفاظ موضوعة للافراد دون المهية وتغيرات العلية بمنع جعل القول باعتبارها في نحو
المسئلة لكان الظن **تنبيه** اختلف القائلون بوضع هذه الالفاظ للمهية مع الوحدة في ان



مثل هذه الالفاظ موضوعة للفرد لا بشرط التعيين وعدمه اي الفرد المنتشر حتى يكون كل من الوضع
والموضوع له عاما او موضوعة لكل فرد فرد من هذا النوع فيكون الموضوع له خاصا ظاهر اكثر القائلين
بالوضع للفرد الاول ونقل عن بعض الائمة انه صرح بالثاني وقال فاسم موضوع لكل فرد من افراد
الجنس في الخارج انتهى واستبعده بعض العلماء فهذا القول مسند لان الفرد المنتشر ايضا معنى كلي
والوضع له يوجب مجازية اللفظ في الجزئيات على القول بوضعه للفرد مع ان عدم صحة السلب يابى(?)
اليها وتبادرها بحيث كونه حقيقة فيها فاذا لا مانع من القول به بوضعه للفرد فيتعين وفيه نظر
لمنع التبادر المدعى كما لا يخفى **تتميم** اعلم ان اسم الجنس اما افرادي وهو ما ذكر ويصدق على
القليل والكثير او جمعي وهو ما وضع اما للمهية بشرط وجودها في ضمن اكثر من فردين او لاكثر من فردين
وهذا كالاول لفظا وكالجمع معنى وعدوا منه الكلم ويجوز ان يعامل معه معاملة المذكر والمؤنث ثم اعلم انه لا
اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد تحصل في الجمع ايضا بمعنى لفظه دال مع قطع النظر عن اللام والتنوين
موضوع لما فوق الاثنين فهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فمفهوم هذا اللفظ حينئذ جمعي و
لفظه اسم جنس جمعي وكذلك لفظ جماعة الرجال ومنها المعهود الذهني وقد اختلف كلماتهم في افادته ما هو
المراد منه فمن ظاهر جماعة انه ما يدل على بعض افراد المهية وكلامهم في ذلك البعض مختلف فظاهر الاجماع
ومواضع من شرح التلخيص والشريف في مواضع من حواشيه عليه وابن هشام انه بعض معين من الافراد
معهود في الذهن وهو المتبادر لتعبيره لا وضع اللفظ لهذا المعين ولا دخل كونه معينا عند المخاطب
والمستفاد عن التلخيص وبعض الائمة وبعض كلمات الشريف عدم تعيين ذلك البعض بل هو بعض من
الافراد غير معين ولكن اشتراطها(?) ان يكون فهم الفرد بقرينة خارجية وكل من قال انه في المعنى كالنكرة
نظر الى ذلك فالفرق بينه على الاول وبين كل من اسم الجنس والنكرة ظاهر واما على الثاني ففرقوا بينه
وبين النكرة بان دلالتها على الفردية بمجرد وضع اللفظ بنفسه من غير قرينة ولا تشعليها اي الاحكام
الثابتة للجنس فهي بنفس اللفظ موضوع للفرد وهذا موضوع للحقيقة والقرينة بجعله للفرد وهذا
بعينه هو الفرق بينه وبين اسم الجنس بناء على وضعه للفرد واما بناء على وضعه للمهية المطلقة كما هو المختار
فالفرق واضح وعن ظاهر بعض انه مستعمل في حصة المهية الموجودة في الخارج وثبات ان المهية قد
في الذهن موجودا في الخارج وليس الثابت الا في ضمن الفرد او بوجوده محضر سببه تعدد الافراد وعما
الاول فهو امر واحد ينطبق على كل من الحصص الخارجية فالمعرف بلام الحقيقة قد يطلق ويراد به
تلك الحقيقة المطلقة من غير اعتبار وجودها نحو الرجل خير من المرأة وهو المعرف بلام الجنس وقد يطلق
ويراد به الى تلك الحقيقة الموجودة في الخارج في ضمن بعض الافراد ويفهم وجودها من القرائن الخارجية
نحو ادخل السوق حيث ان الدخول قرينة على ارادة الحقيقة الموجودة وانه هو المعهود الذهني وفقط
هو الذي ذكره التفتازاني في بحث تعريف المسند اليه من شرح التلخيص وعلى الاول لا يكون
المعهود الذهني مجازا لاستعمال المعرف بلام الجنس الذي هو موضوع للمهية في الفرد بخلاف
الثالث فانه لا يكون مستعملا الا في المهية التي هي الموضوع له ولا يلزم تحقق لاجل اعتبار
وجودها لان الموضوع له الدال على الحقيقة هو المهية لا بشرط الوجود الخارجي ولا الذهني

ولا بشرط الاطلاق ولا غيره واذا اريد منه الماهية يكون حقيقة كيف ما كانت الماهية ما لم ينضم اليها شيء
آخر في الارادة ولا يتوهم انه ضم معها وجودها الخارجي فيكون مجازا اذا المراد هو الماهية الموجودة
دون الماهية بشرط الوجود والفرق بين الشيء في حال الوصف والشيء مع الوصف ظاهر الا ان
بينهما بكلاما يأتي عنه بعد ذلك هذا وقد ظن ان المراد من المعهود الذهني هو الماهية المطلقة
والفرد المبهم من الخارج بمعنى ان العوارض مدلولة للامر الخارجي لا المعرف بمعونة الامر الخارجي
فيكون انفهام العوارض من المعرف بالتبع لا بالقصد واستظهر بعض علماء عصرنا من استقراء كلامهم
وتتبع موارد الاستعمالات ان المراد من المعهود الذهني هو المعنى الاول الاصح وهو الموافق لمعنى المعهود
الذهني وسيجيء لك زيادة توضيح في بيان المعرف باللام ومنها المعهود الخارجي والمراد
هو ما يدل على فرد معين او افراد معينة مذكورة تحقيقا او تقديرا او معلومة للمخاطب بالقرائن و
حاضرة ويلزم منه ان يكون سبب التعيين هو ذلك المذكور تارة او المعلومية تارة او الحضور دون نفس اللفظ
ولتوضيحه نقول ان اللام تأتي تارة يراد بها ان يشار بها الى مدلول مدخولها المتعين
بالتعين العهدي باعتبار كونه كذلك ففي المفرد يشار بها الى الحقيقة المتعينة كذلك وفي التثنية و
الجمع يشار بها الى الفردين المتعينين او الافراد المعينة كذلك ويسمى هذا بالمعهود الخارجي ثم هذا
التعين قد يكون حضوريا كما في قولك يا ايها الرجل فان اللام في الرجل اشارة الى الحقيقة المتعينة
بالحضور باعتبار كونها كذلك وكذلك نحو يا ايها الرجلان ويا ايها الرجال فان اللام فيهما للاشارة الى
الفردين الحاضرين او الافراد الحاضرة باعتبار كونها كذلك وقد يكون ذكريا كما في قوله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فان اللام في الرسول اشارة الى الرسول المذكور وكذا جاءني
رجل او رجال فاكرمت الرجلين او الرجال وبابه ظاهر تام وقد يكون لغير ذلك كما في قولك جاءني
الرجل الذي كان معنا امس والرجلان اللذان كانا معنا او الرجال الذين كانوا معنا امس ثم ان لام
العهد كما يأتي لتعيين الفرد والافراد كما مر كذا قد يأتي لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم الفقير العدل
ثم قلت اعط الفقير مشيرا بها الى الفقير العدل وقد يأتي لتعيين المعنى كما اذا كان احد معاني اللفظ معهودا
بينك وبين مخاطبك فتشير باللام اليه نحو جئني بالعين مشيرا بها الى احد معانيه المعهودة فظهر مما قررنا
ان الفرق بين العهد الذهني والخارجي ان الحقيقة في العهد الذهني مقيدة بفرد غير معين وفي العهد الخارجي
مقيدة بفرد معين وبعبارة اخرى الفرد في العهد الذهني غير معين وفي العهد الخارجي معين ومنها
المعرفة والنكرة فالاول على ما صرح به بعض هو الدال بحسب الوضع على شيء معين لا بمعنى ان الواضع قصد
في حال وضعه واحدا معينا والا لم يكن معرفة غير الاعلام بل بمعنى انه قصد استعماله في واحد معين
عند المخاطب باعتقاد المتكلم والثاني هو الدال بحسب الوضع على واحد غير معين ولكن وحدة كل شيء بحسبه
فرجل يدل على واحد من الرجل ورجال على جماعة واحدة من الرجال وليس مرادنا بواحد غير معين ان يكون
عدم التعيين جزء المعنى الموضوع له بان يكون معنى جئني برجل اي جئني برجل بشرط عدم تعيينه بل المراد به ان لا يكون
المستعمل فيه معينا عند المتكلم والمخاطب فيشترط فيها عدم ارادة المعين لا ارادة غير المعين وبعبارة اخرى
يشترط فيها كون استعمالها في حال عدم ارادة المعين لا ارادة غير المعين ومن هنا يظهر الفرق بينها وبين اسم

في معنى العهد الخارجي

في معنى المعرفة والنكرة



الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر فانه الفرد المطلق لا بشرط الذي لا ينافي [illegible] شرط ولذا يوجد في ضمن المعين
ايضا فيتحقق مع ارادة المعين كالماهية واما الفرق بين العهد الذهني والنكرة فليس الا من جهة ان الدال على
الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع ومنها المطلق وهو اما الدال على الفرد المنتشر اي الفرد
الغير المعين لا بشرط او الدال على الماهية لا بشرط فعلى الاول لا يكون بينه وبين اسم الجنس فرق على القول بوضعه
للمنتشر وعلى الثاني ايضا لا يكون فرق بينهما على القول بوضعه للماهية فانه مساوي لاسم الجنس
باي معنى كان كما صرح به بعض علماء عصرنا فالاطلاق والتقييدات كلا من الجنسية والعموم والخصوص و
التنكير والعهد والتثنية والجمع وغير ذلك امور عارضة لمعروض واحد باعتبارات مختلفة فان اللفظ
الواحد كرجل باعتبار ما وضع له اسم الجنس واذا لحقته اللام فان كانت لام الاستغراق يصير عاما وان كانت
للعهد يصير معهودا ومع التنوين يكون نكرة الى غير ذلك ومع قطع النظر عن جميع الملحقات اسم جنس
واما كونه لفظا مطلقا فليس الا باعتبار لحوق شيء له فهو مساوق لاسم الجنس باي معنى كان والظاهر ان علماء الاد[ب]
يسمونه اسم جنس والاصوليين مطلقا لا التفاتهم بالنسبة الى الوحدة والكثرة وغيرهما من الاوصاف ثم لو قلنا
بان اسم الجنس هو الماهية والمطلق هو الفرد الغير المعين فيظهر بينهما فرق ولكن دلالته على الفرد كدلالة
المعهود الذهني عليه على القول بوضعه للفرد الغير المعين اي باعتبار القرينة كما صرح به صاحب المعالم في
حاشيته حيث عند دخول الحصة في تعريف المطلق بان المطلق متعلق بالاحكام والاحكام متعلقة بالافراد
دون الطبايع ومنها علم الجنس وفيه اقوال احدها انه قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها
وحضورها في الذهن كاسامة وثعالة وهو منقول عن ابن الحاجب قال فاذا اطلق على الماهية الخارجية
فليس بالوضع بل لمطابقتها الحقيقة الذهنية انتهى فالفرق بينه وبين اسم الجنس لفظا ان علم الجنس انما
يعاملون معه معاملة المعارف فعلا فان اسم الجنس فانه يعاملون معه معاملة النكرات فالتعريف والتعيين
فيه انما يحصل بالالة مثل الالف واللام فعلم الجنس معرفة لا يعرف باللام فلا يضاف ولا يوصف بالنكرة
دون اسمه وبعبارة اخرى العلم يدل على التعريف والتعيين بجوهره واسم الجنس بالالة ومعنى ما يظهر
من اعتبار تعيين الجنس في علم الجنس دون اسمه ولا يشترط فيه الذهنية ولا الوحدة وتفرق علم الجنس
عن المعرف باللام حيث مع اعتبار تعيين الجنس فيهما انما يحصل بان التعريف في المعرف عارض بدخول اداته
دون علم اصلي معتبر في وضع الكلمة وثانيها انه قد وضع للماهية من حيث هي هي وهو المنقول عن الاز[هري]
وعن ظاهر بعض الائمة وعليه فالفرق بينه وبين اسم الجنس ظاهر على القول بوضع اسم الجنس للفرد واما على
القول بوضعه للماهية فلا فرق بينهما الا بحسب اللفظ دون المعنى بمعنى ان علم الجنس معرفة لا يعرف ولا يضاف
ولا يوصف بالنكرة دون اسمه كما مر وثالثها انه قد وضع للماهية المعهودة من حيث هي معهودة نسب الى
التفتازاني وعليه فالفرق بينه وبين اسم الجنس ايضا ظاهر لانه لا يشترط فيه المعهودية وكذا الفرق بينه
وبين العهد الذهني والذكري والخارجي ظاهر لان التعريف والدلالة في الاول بالوضع وفي المذكورات
بالالة ومنها اسم الجمع وتحقيقه انه موضوع اما للماهية بشرط وجودها في ضمن اكثر من فردين او
ما يكثر منهما وهذا كاسم الجنس المفرد لفظا والجمع معنى وحدوا منه الكلم ويجوز فيه معاملة
المذكر والمؤنث والفرق بين اسم الجمع واسم الجنس ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف

في الفرق بين اسم الجنس والمطلق [illegible]

في معنى علم الجنس

في المعرف باللام باقسامه

اسم الجمع ثم الفرق بين الجمع واسم الجمع ان الجمع يدل على المهية باعتبار وصف الجمعية فهو مفرد واسم
الجمع يدل عليها بجوهره سواء لم يكن له مفرد من لفظه كقوم ورهط او كان ولكن لم يعتبر في وضعه
كصحب وركب بدليل ان الجمعية يفهم منها من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها كهيئة المفردات
وقد يفرق بان الجمع ما دل على احاد مجتمعة واسم الجمع ما دل على مجموع الاحاد وهو وهم ومنها
المعرف باللام وهو اما معرف بلام الاستغراق او العهد او الجنس والحقيقة اما الاول فظاهر
واما الثالث فمعناه الاشارة الى المهية من حيث هي فالفرق بينه وبين اسم الجنس العين المعرف على
القول بوضعه للمهية ان الاشارة ماخوذة في المعرف وكذا تميزها عن سائر المهيات عند المخاطب وحضورها
في الذهن ماخوذ دون غير المعرف فيكون هو كالمعهود الذهني من حيث العهدية والاشارة لكن يفارقه من حيث
ان المعهود في المعرف هو المهية المطلقة وفي المعهود الذهني المهية بشرط وجودها في ضمن الفرد واما على القول
بوضع اسم الجنس للفرد فالفرق واضح ويلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا ويكون اللام قرينة هكذا صرح بعض
الفضلاء ولكن صرح بعض آخر بان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان الى المعرف بلام الجنس وان
افتراق كل منها عن الاخر انما هو بالاعتبار ثم قال وتوضيح جميع ذلك نقول ان اسم الجنس اذا الحقته لام
التعريف وهي حرف وضعت للاشارة الى الحقيقة المعينة باعتبار تعينها الجنسي او النوعي او الشخصي فلا
ريب ان اللام حينئذ يمكن ان تاتي لامور الاول ان يشار بها الى الحقيقة المتميزة بالتعين الجنسي باعتبار
تعينها الجنسي الثاني ان يشار بها الى مدلول مدخولها المتعين بالتعين العهدي باعتبار كونه كذلك ففي
المفرد يشار بها الى الحقيقة المعينة كذلك وفي التثنية والجمع يشار بها الى الفردين المتعينين والافراد المعينة كذلك
الثالث ان يشار بها الجميع افراد الحقيقة اما الاول فينقسم الى اقسام ثلثة لان الحقيقة الماخوذة بالاعتبار
المذكور اما ان تجرد عن اعتبار تحققها في الفرد او تؤخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التقدير الثاني فاما ان يعتبر
تحققها في جميع الافراد او فرد لا بعينه فالاول هو المعرف بلام الجنس والحقيقة كما في قولك الرجل خير من
المرأة فان اللام في الرجل والمرأة اشارة الى الحقيقتين باعتبار تعينهما الجنسي فكانه قيل هذه الحقيقة المعتبرة
خير من هذه الحقيقة المتعينة ومن اللام الداخل على الحدود كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف
لا يكون الا للمهية من حيث هي وحيث ان الاشارة المستفادة من اللام تقتضي ملاحظة الحقيقة المشار
اليها بتعينها الجنسي وجب مدخولها ومدخولها عن التجرد عنها وان كان المعنى متعينا في نفسه على
التقديرين بيان ذلك ان المعرفة عبارة عما دل وضعا على معين باعتبار كونه معينا فاسم الجنس اذا
تجرد عن اللام دل على معين لكن لا باعتبار كونه معينا اذ لم يوضع لذلك ومصاحبة التعين غير
ملاحظة ولهذا كانت نكرة واذا قرنت بها دل على معين باعتبار كونه معينا فتكون معرفة وعلى هذا
علم الجنس كاسامة فانها موضوعة للمهية المعينة باعتبار تعينها الجنسي او الشخصي ولهذا تعد معرفة
وتعامل معاملتها ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس الا ان التعريف في الاول ذاتي وملحوظ في
وضع الكلمة وفي الثاني عارض وطارئ على الكلمة بنفسها او خارج وان الاول يتضمن الاشارة الى المهية
بخلاف الثاني لكن هذا بناء على كون المعتبر في المعرف بلام الجنس وعلمه هو التعين الجنسي والا فاهو
المتداول في كتب القوم من ان المعتبر فيها التعين الذهني حيث صرحوا بان اسامة يدل على المهية الحاضرة

فالذهن لكن

في الذهن لكن لا باعتبار حضورها وتميزها فيه فلفظ الاسد واسامة يدلان عليها باعتبار حضورها
وتميزها فيه والفرق بين التعين الجنسي والتعين الذهني مما لا يكاد يخفى فان الاول مما يقتضيه الفصل
للمهية وان قطع النظر عن وجودها والثاني لا يقتضيه العقل الا بملاحظة وجودها فيه لا بتمام
اذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلامه عبارة عن المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها
فيه كما يقول القوم كان معنى اكرم الرجل اكرم المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه ولكن
معنى رأيت اسامة رأيت المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وظاهر ان المهية باعتبار
حضورها في الذهن مما لا يصلح لتعلق الاكرام والرؤية بها فيرد على سائر الموارد لانا نقول
يمكن ان تقتضي عند بان ملاحظة المهية باعتبار في اطلاق اللفظ عليه لا يوجب ان يكون الحكم عليها بذلك الاعتبار
باعتبار آخر وفيه نظر نعم كثيرا ما يعرف الخبر بلام الجنس قصدا الى قصره على المبتدأ ولو على
سبيل المبالغة كما في قولك زيد الاسد وانت الرجل وقد تم تحقيق الكلام فيه فيتحقق في المعرف
بلام الجنس قسم رابع وهو ان يشار اليه بلامه الى الجنس باعتبار تمام تحققه وحصوله في الخارج
من غير اعتبار كونه فردا او افرادا فان للمهية بهذا الاعتبار نوع تعين وتميز فيصح الاشارة اليها
ثم اعلم ان المعرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحققه في الخارج نحو النار حارة وقد
يحكم عليه باعتبار تحققه في الذهن نحو الحيوان جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبارين
نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر عن هذا الاعتبار بمرتبة التجرد والثاني هو المعرف بلام
الاستغراق الجنسي نحو ان الانسان لفي خسر والثالث هو المعرف بلام العهد الذهني كما في ادخل
السوق حيث لا عهد وليس مفاد اللام في هذين القسمين الا الاشارة الى الحقيقة باعتبار تعينها
الجنسي وانما يستفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الافراد او بعضها من امر خارج كقرينة الاستثناء
في الاول وتعلق الدخول في الثاني وحيث ان مفاد المعهود الذهني بحسب اعتبار القرينة فرد من الحقيقة
لا بعينه كان بحكم النكرة وصح وصفه بها كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني فانه على ان يسبني
صفة للئيم نعم فرق بينه وبين النكرة من حيث ان الحقيقة في العهد الذهني ماخوذة باعتبار
تعينها الجنسي او حضورها الذهني لكان اللام ولهذا قد يعامل معه معاملة المعارف وفي النكرة
مجردة عن هذا الاعتبار واما الثاني فيسمى بالمعهود الخارجي ثم هذا التعين قد يكون
حضوريا وقد يكون ذكريا وقد يكون علميا وقد ذكرنا امثلة ذلك كلها في مقام بيان المراد من العهد
الخارجي فتذكر فظهر مما ذكرناه هنا وفيما سبق ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان
الى المعرف بلام الجنس وان اهمل بعض اشتمالهما على اعتبار لا يشمل هو عليه وان المعرف بلام العهد الخارجي
السبق ظاهر لما نص عليه جماعة من المحققين كالتفتازاني والمحقق الشريف لكن رجوع العهد الذهني الى
المعرف بلام الجنس تحقيق لان اللام موضوعة للاشارة وهي تستدعي تعيين الحقيقة التي يشار اليها وهي انما
يتعين في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد لابهامه واما ارجاع الاستغراق الى المعرف بلام الجنس فمتحقق
لانه كما يجوز ان يشار الى المهية الماخوذة بحسب تعينها الجنسي ويعتبر تحققها في ضمن جميع الافراد كذلك يجوز ان يشار
اليها باعتبار تحققها في ضمن جميع الافراد بدون اعتبار تعينها الجنسي لان ذلك ايضا نوع تعين لها كاف في صحة

بذلك الاعتبار بمعنى انه يلاحظ المهية باعتبار حضورها في الذهن فيحكم عليها صح

الاشارة اليها الا في الجمع المستغرق ثم ان المحقق الشريف بين وجه خروج المعرف بلام العهد الخارجي عن المعرف بلام
الجنس دون العهد الذهني بان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى ثم
استظهر المحقق الشريف ان يكون العهد الخارجي موضوعا بوضع آخر عام بازاء خصوصية كل معهود وفيه نظر فان مرجع
اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعين من التعينات اللاحقة له كما في حصول هذه الاقسام ولا حاجة
الى الالتزام بتعدد الوضع واما الثالث فيتحقق بلام الاستغراق كما في قولك اكرم العلماء حيث لا عهد فان
اللام فيه للاشارة الى ما دل عليه لفظ علماء من مجموع الافراد كما سياتي ومنها الفرق بين الاطلاق
والاستعمال اعلم ان الاستعمال يطلق على ما هو مقصود من اللفظ لذاته بخصوصه والاطلاق يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا يقال
اطلاق الكلي على الفرد على قسمين ولا يقال استعماله فبينهما ذلك لا انهما متحدان والنسبة بينهما عموم مطلق كما صرح بذلك بعض فضلاء
العصر وقال لعل آخر بان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا لذاته فبينهما تباين وهو بعيد جدا وصريح البعض
الاول بان الاظهر انهما مترادفان او متساويان وان كان الغالب استعمالها على النهج المذكور ومنها
الفرق بين الكلي الطبيعي والجنس وعدمه اعلم ان المصرح به في بعض العبائر انهما متساويان وان صرح
الفاضل المحرر بان بينهما عموما وخصوصا مطلقا وعلل بان كل جنس لا يكون كليا طبيعيا الا ان الكلي
الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس للجنس اعم مطلقا وانت ترى انه يقول بان مورد التفارق في نفس
الكلي فيرد عليه انه ان اراد بنفس الكلي نفس مفهومه كما هو الظاهر من كلامه فضعفه ظاهر لان
المفهوم كلي طبيعي قطعا لانه معروض للكلي المنطقي حيث يصلح للصدق على جزئيات معهودة ككلية
الانسان وكلية الحيوان وغير ذلك والكلي الطبيعي كما يكون امرا حقيقيا كذلك يكون امرا اعتباريا و
الشيء لا يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه كالسلب المطلق فانه متصف للذهن او ما يساويه لمفهوم الجزئي فانه
يتصف بمفهوم الكلي لكن يجوز ان يتصف بمفهوم نفسه كمفهوم الكلي والوجود والشيء والموجود والواحد
ونحو ذلك لا يقال حينئذ يلزم ان يكون الشيء اعم من نفسه لانا نقول الاعمية بحسب الصدق لا فساد فيها مع
بحسب الحقيقة غير لازمة وان اراد ان معروض الكلي المنطقي باعتبار كونه كليا منطقيا اي باعتبار صدقه
على كثيرين من جنس وليس في تلك الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار كونه صالحا لان يتصف بالكلية
المنطقية اذا وجد في الذهن وهو بهذا الاعتبار ايضا جنس فهذا مع بعده عن ظاهر كلامه مدفوع بانه
ان اراد الماهية المقيدة بذلك الاعتبار فلا ريب في صدقه عليهما وان ارادها مع القيد فلا نم ان الماهية
بهذا الاعتبار يسمى جنسا فتدبر **تنبيه** وهو ان اللام لا يجتمع مع التنوين والاضافة
اما عدم اجتماعها مع الاول فلان التنوين اذا كان تنوين تنكير يقتضي تقييد مدلول مدخولها باحد مصاديقه
ماخوذا باعتبار عدم تعيينه للمخاطب حال الاطلاق واللام يقتضي اخذه باعتبار التعيين حال الاطلاق فيتدافعان
واما عدم اجتماعها مع تنوين التمكن فلكونه فقط صورة التنكير او لمنع الواضع واما عدم اجتماعها الثاني اي مع
الاضافة فلان مقتضى الاضافة تعيين مدلول المضاف بتشبيهه الى ما اضيف اليه ولو في الجملة فلا يصح اعتباره
في المنكر لكونه ماخوذا بشرط عدم اعتبار التعيين حال الاطلاق مطلقا ولا بناء على جواز تعيينه بالوصف فان ظاهر
اعتباره عن حال الاطلاق مع ان مفاد الوصف مجرد التقييد دون التعيين ولو في الجملة وان استلزمه
غالبا ولا يلائم اعتبارها في المعرف لتعيينه بدون الاضافة وحينئذ لا منافرة كلية بينهما فلا وجه

فالجمع بينهما

فالفرق بين الاطلاق والاستعمال

فالفرق بين الجنس والكلي الطبيعي

في عدم جواز اجتماع اللام مع التنوين والاضافة

فالجمع بينهما في بعض الموارد كما قرر في محله **الثانية** اذا عرفت ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن اللواحق
معنى واذا لحقته الملحقات يختلف معناه باختلافها فاعلم انه قد صرح بعض الاصحاب بانه مع
قطع النظر عنها دال على المعنى بالوضع الشخصي ومع اللواحق دال عليه بوضع نوعي فان المركبات
ايضا انه يكون موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية
والحاصل ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع وضعا واوضاع نوعية بمعنى ان الواضع وضع وضعا
اجماليا كل اسم جنس منونا للفرد منتشر ومعرفا باللام للماهية الحاضرة في الذهن تارة وللمعهود
تارة وللاستغراق اخرى واورد عليه بان هذا الكلام ضعيف لانا لا نفرق بين تركيب اسم الجنس
مع حرف التعريف والتنكير وتركيبه مع سائر الحروف ولعل منشأ توهم القائل بالوضع النوعي
في المركبات هو اتصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعد عرفا كلمة واحدة وذلك لا يجدي في مقابلة
التبادر واتفاق كلمتهم على ان الادوات تفيد لمعانيها الزائدة على معاني مدخولها وقد التزم به القائل
بالوضع النوعي في المركبات في اللام حيث صرح بانها في اسم الجنس المعرف للاشارة الى مدلول مدخولها
فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضع بانفرادها ايضا وح فلا حاجة الى الالتزام به من الوضع النوعي والتحقيق
ان اسم الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي بحكم التبادر كما مر وتلك اللواحق موضوعة
باوضاع حرفية بازاء معان لا حصر لها ككساير الحروف فلفظ رجل وانسان وحيوان وجسم وغيرها موضوع
بازاء مهيات مخصوصة بوضع شخصي والتنوين الداخل عليها موضوع بازاء تقييدها بفرد لا بعينه لا باعتبار
كونه مفهوما مستقلا حتى يكون معنا اسميا بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حال مدخولها كما هو الشأن في
وضع الحروف وكذلك حرف اللام موضوع للاشارة لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها حتى يكون معنا اسميا
كمدلول لفظ الاشارة بل باعتبار كونها مرآتا لتعرف حال ما اشير اليه من المهية المعينة لان الاشارة تقتضي
ملاحظة المتعين بصفة تعينه وهذا هو التحقيق المطابق للواقع الموافق لما يساعد عليه الذوق والتبادر
هذا حاصل كلام المورد وفيه نظر لان الاظهر هو ان الاوضاع في مثل النكرة وامثالها نوعية غير شخصية
كما صرح به ذلك المورد قائلا ان وضع النكرة على المختار شخصية نوعية **الثالثة** لا اختصاص المعاني الواردة
على اسم الجنس باعتبار لحوق اللواحق به وعدمه بالاسم المفرد بل قد يحصل في الجمع ايضا اذ الجنس قد يحصل
في الجمع ايضا فيجاب ان الرجال المجرد عن اللواحق ايضا مفهوم كلي وهو ايضا اسم جنس فالجنسية تحصل في الجمع
كما ان الجمعية تعرض الجنس فلذلك ح يستوي جميع الصور المتقدمة من الجنسية والعهدين والاستغراقية والتنكير
فيقال الجنس رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يحتمل التكثير و
[illegible] وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في
المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به المهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر اقوم آل
حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل ما اشد لا انزع الثياب بل لا ابكار اذا اراد
بجنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني بل قد يعني
وبجمع كرجالات وجمالات وقد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيبطل عنه اعتبار
الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد فما فوقه وينظر الى هذا قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب

انه المتعلق بافعال المكلفين حيث تختص بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلى الله عليه وسلم فان المراد جنس
الفعل وجنس المكلف ومثل قولنا الرجال قوامون على النساء يحتمل استغراق الجمعية ويحتمل استغراق
جنس الجمع ولعل الثاني اظهر واما التثنية فقد صرح بعض بانه لا يجري فيه جميع ما يجري في
اسم الجنس فلا يثنى ولا يجمع لان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع وجمعها موجود وهو
مفهوم جماعة الرجال بخلاف التثنية فانه لم يوجد بينه وبين جمعه قدر مشترك فان مفهوم اثنان
من الرجل بخلاف التثنية في نحو رجلان مشترك بين كل واحد من الاثنينيات والجنس من افراد
اثنين من الرجل لكن المفهوم ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد وقد يراد به العموم والاستغراق
ومما ذكرنا ظهر ضعف قول من قال بانه لا اختصاص لشيء من المذكورات في المفردات بل قد يحصل
في الجمع والتثنية ايضا وتوهم عدم حصول الجمع في التثنية لعدم حصول الجنسية فيها اذ ليس ما ن
كل اثنين اثنين من الرجل مثلا يكون بينهما قدر مشترك هو اثنين من الرجل فهو معنا الجنسية
التثنية في اساس الاصل اعلم ان للفظ المركب الشخصي او النوعي لو نعلم لكل من مفرداته وهي
اجزائه المادية وضعا مفردا لمعنى وكذا الهيئة التركيبية التي هي جزئه الصوري ونعلم ان معنى
الصورة هو ربط معاني المفردات بعضها ببعض على طريق خاص بهذا التركيب كالتوصيف والتقييد
او غيرهما فاللازم ح حمل هذا المركب بدون القرينة الصارفة على هذا المعنى ولو كان لتلك الهيئة
معنى آخر في العرف مخالف لذلك بان نعلم كان متحمل بمقتضى العرف نظرا الى اصالة تأخر الحادث بالنسبة
الى ورود اللفظ المركب الموضوع ولو نعلم معنى المفردات ونعلم ايضا ان لها هيئة تركيبية لها معنى
ولكن لا نعلم ان معنى الهيئة التركيبية هل هو تركيب معنى المفردات على نحو خاص من غير تغيير فيها
او لا بل معناها يتضمن تغييرا في معنى المفردات او عزلها عن المعنى بالمرة كعبد الله علما فلا يمكن ح
الحكم بكون معناها هو الاول لان هيئة التركيبية ايضا امر معهود لمعنى توقيفي فلا يحكم بمعناه الا
مع العلم او الظن المعتبر لان الاوضاع توقيفية ثم اذا ثبت لها في العرف معنى يحمل عليه بمقتضى اصالة
عدم النقل ولا يمكن اجراء اصالة تأخر الحادث من جهة عدم الفترة المتحققة في المفردات لان الوضع التركيبي
غير الافرادي ولا يلزم من كون الشيء معنى اللفظ حالة الافراد كونه معناه حالة التركيب ايضا وقد
يكون ح في العرف للتركيب جزء من هذا المركب مع لفظ معنى وللتركيب مع آخر معنى آخر واللازم ح حمل
كل مركب على معناه لان الهيئة التركيبية الاولى غير الثانية فلا يثبت ما ثبت لاحدهما من المعنى للاخرى ولو
لم يعلم للمفردات كلا او بعضا معنى منفردا وعلم للتركيب معنى فيعامل معه معاملة سائر المعاني المتعلقة بالالفاظ
فاجراء الاصول المقررة نعم اذا صلح المعنى المركب منطبقا على اجزائه على اجزاء اللفظ بان يقال هذا الجزء من المعنى
معنى ذلك الجزء من اللفظ فهل يحمل عليه او يجعل المعنى معنى المجموع المركب كل منها محتمل ولا دليل تام على شيء
منهما اذا عرفت هذا وقد عرفت سابقا ان المعرف باللام باقسامه لفظ مركب من اللام ومدخولها وهما جزءان
ماديان له وله جزء صوري هو هيئته التركيبية فاعلم انه لم يثبت لنا ان الجمع المعرف كالرجال لكل من جزئيه معنى
معلوما وضع له عليحدة وان معنى هيئته التركيبية هو تركيب هذين المعنيين المفردين على نحو خاص من دون
تغيير فيهما الان ووضع هذه الهيئة التركيبية الحاصلة من ضم اللام ومدخولها بمجموع ذلك غير معلوم لنا بل

عدم لنا

عدم لنا معلوم حيث انهم يثبتون للتركيب معنى مقابل لذلك كما هو كذ من معنى الجمع المعرف بل وسائر الجنس
على القول بوضعه للفرد بل قيل وضع كل من المفردين عليحدة ايضا غير معلوم سواء كان المعرف باللام
هو المفرد او الجمع او التثنية اذ لم يثبت ان ما يقال انه معنى اللام هل هو معناها بوضعها له مفردا او
المجموع المركب من اللام ومدخولها ووضع لمجموع المركب وعلى هذا فالمعرف باللام اما من قبيل القسم الثاني
من اقسام المركب المذكورة او من القسم الاخير منها فيكون اللازم فيه في تعيين الحقيقة والمجاز هو التفحص عن
معنى المركب بخصوصه ولا خلاف في الهيئة التركيبية من حيث ان للمفرد المعرف هيئة غير هيئة الجمع المعرف
والتثنية كذلك وهكذا فاللازم هو التكلم في كل هيئة تركيبية منها كما لا يخفى على المتحسس اذا علمت
ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن اللحقات معنى واذا لحقه اللحقات يختلف معناه باختلافها و
ان دلالته على المعنى في صورة التجرد عن اللحقات بالوضع الشخصي وفي صورة اللحاق بها بالوضع
النوعي فاعلم انه لا يتبلج من بيان ان هذا الوضع النوعي هل هو حقيقي ام مجازي لان الوضع النوعي الكافي
في اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات ويحصل الاشكال هنا في ان
المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين والاضافة والتثنية او الجمع وغيرها انها حقيقة
وانها مجاز اذ كان ان وضع المجازات نوعيا باعتبار ملاحظة انواع العلائق فكما يكون وضع
الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب ثم اعلم ان الوضع في غير ما لحقه اللام والاضافة و
التنوين من علامات التثنية والجمع والمصغر وامثالها لا شك في كونه حقيقيا واما تحقيق
الحال فيما لحقه الاضافة فيأتي وهو ان الاضافة كاللام الا ان حصر لاسم الجنس وتقيده ما تقيد
اللام من المعاني الا العهد الخارجي من غير تفاوت فالكلام فيها كالكلام فيها وان الثابت الحاصل الجمع
المعرف ومفرده حاصل الجمع المضاف ومفرده ايضا فيهما ايضا مثلهما واما تحقيق الكلام فيما لحقه
تنوين التنكير في انه حقيقة في مدلوله او مجاز فيه وعلى التعدد من فضل هو مختص بالتنكير في الفرد
الذي هو النكرة المصطلحة او مشترك بينه وبين تنكير الطبيعة بالاشتراك اللفظي او المعنوي
وبعبارة اخرى قولنا رجل جاءني لا امرأة وجاءني رجل لا رجلان وجاءني رجل ونحو ذلك انهما حقيقة و
انهما مجاز ام كلها مجاز ام كلها حقيقة بطريق الاشتراك اللفظي او المعنوي احتمالات وتظهر الثمرة
في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة
المجعول منها لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن هنا ولكن الظ
انه حقيقة لا مجاز وانه حقيقة في التنكير في الفرد اي النكرة المصطلحة لانه المتبادر منه لا في الطبيعة ومع
اصالة عدم النقل يثبت تمام المطلوب فالقول بان النقل معلوم لغاية هذا الوضع لوضع المفردات ولا
تأخر الحادث ضعيف بان الاوضاع النوعية لا يلزم تأخرها عن الاوضاع الشخصية من حيث الوضع نعم
وقوعها في الخارج يلزم تأخرها عن تلك الاوضاع الشخصية كما لا يخفى واما تحقيق الكلام فيما لحقه
اللام فقد عرفت ان معناه بعد لحوق اللام اما الاشارة الى الحقيقة والماهية او الاستغراق او اصل العهد
وقد عرفت اختلافا يستفاد من كلماتهم في المراد من المعهود الذهني بل الاستغراق ايضا فههنا بحث
آخر لا بد من بيانه وهو ان استعمال المعرف باللام في هذه المعاني كلها حقيقة اولا وههنا البحث تارة

يكون لاجل البحث في تعيين المعنى الحقيقي من هذه المعاني مع تسليم اختلافها في بحوثنا الوضع الآخر
للهيئة التركيبية وعدمه واخرى يكون لاجل البحث في تعيين المستعمل فيه مع تسليم تعيين المعنى الحقيقي
اما البحث الاول فبنا في حاله في مقام تحقيق حال الجمع المعرف والمفرد المعرف واما البحث الثاني فنقول
الحق فيه ان يقال ان بعد البناء على كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الماهية والحقيقة
فاشتراكا عليه بعض لا ينبغي الشك في مجازية المعهود الذهني على القولين الاولين المتقدمين في بيان المعهود
الذهني كما لا ينبغي الشك في كونه حقيقيا على القول الاخير واما على القول الثالث فالمصرح به في كلام الشارح
على ما حكي عنه انه حقيقة وهو لايخ عن الاشكال لان المفروض ان المستعمل فيه هو الماهية الموجودة في ضمن بعض
الافراد لا يبطل ان يكون العوارض المفردية داخلة في المدلول بل هي انما المدلول مقارن معها واللفظ مع
القرينة دال على تلك المقارنة اي على الوجود وهذا امر زائد على الموضوع له واما الاستغراق فان قلنا ان
المستعمل فيه مجموع الافراد فيكون مجازا قطعا وان قلنا ان المستعمل فيه الحقيقة والماهية والعموم يفهم من
القرينة اي هي الدال عليه فيكون حقيقة قطعا وان قلنا بان المستعمل فيه الحصص الموجودة من الماهية كما
يكون كذلك على القول الثالث في المعهود الذهني فقيل بكونه حقيقة ايضا ويرد عليه الاشكال المتقدم بل هو
هنا اظهر لعدم التعدد ايضا واما المعهود الخارجي فالمصرح به في كلام الاكثر ان المراد منه الفرد فيكون على هذا
مجازا الا انه تنبيه اعلم ان اطلاق الكلي على الفرد يقع على وجهين لابد من معرفتهما ومعرفة ان ايهما حقيقة وايهما مجاز
احدهما ان يطلق عليه باعتبار تحقق الطبيعة الكلية التي هي مدلوله فيه كاطلاق الانسان على زيد باعتبار كونه انسانا
في مثل قولك رأيت انسانا وهذا حقيقة قطعا لان اطلاق اللفظ على فرد مفهومه بهذا الاعتبار اطلاق له على
نفس مفهومه وحمله باسم الاطلاق في الغرض المذكور او حمل عليه صريحا بذلك الاعتبار مثل ان يقال زيد
انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل فيه بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده و
شيء من افراده فان قلت ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم
الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد قلت الاتحاد في الحمل لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع
في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا يبطل حمل الاعم على الاخص صدقا كليا دون
العكس فالحاصل ان الغرض من الحمل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان
مع عمرو ايضا بوجود واحد فهذا ايضا حقيقة لانه في المعنى ان زيدا فرد من افراد الانسان نعم لو
اريد ان زيدا والانسان كلاهما موجود واحد بان يطلق الكلي على الفرد ويحمل عليه مع قيد الخصوصية
فهو مجاز الا اذا اريد ان يكون ذلك الحمل ح على سبيل المبالغة التي يلزمها كونهما موجودا واحدا
حتى بهذا الوجه يستفاد الحصر فلا مجاز ح في اللفظ بل المجاز ح في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه من اطلاق
الكلي على الفرد وثانيهما ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان اللفظ غير موضوع
له وهذا كما لو اطلق انسان واريد به زيد باعتبار خصوصيته والفرق بين الاطلاقين ان
اللفظ في الاطلاق الاول مستعمل في الطبيعة من حيث هي لان اطلاقه على الفرد باعتبار ما حل فيه من
الطبيعة اطلاق له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة اذ التقدير ان اللفظ موضوع بازائها
وفي الاطلاق الثاني مستعمل في المركب من الطبيعة وقيد الخصوصية او المقيد بها واللفظ غير موضوع

بازائه بل بازاء

بازائه بل بازاء جزئه فاستعماله فيه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة الجزئية والكلية فيكون مجازا
والمراد انه غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي فانه مجاز باعتباره فلا ينافي
كونه حقيقة فيه باعتبار وضع آخر كما لو كان اللفظ مشتركا بين الكلي والفرد

اصل

اختلفوا في ان صحة الاستثناء دليل العموم ام لا فذهب جماعة الى انها دليل عليه وعن ظاهر بعضهم
العدم وخلافهم في ذلك نشأ مما بنوا عليه من ان الاستثناء هل هو اخراج ما لولاه لوجب دخوله
او اخراج ما لولاه لجاز الدخول فجمهور النحاة على ان الاستثناء اخراج شيء عن مدلول اللفظ بحيث
لو لم يخرجه لكان داخلا والمتأخر على كفاية جواز الدخول ورد بانه لو صح لجاز الاستثناء من الجمع المنكر لكنه
لم يجز باتفاق ائمة النحو ولذلك حملوا الا في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله على غير على كونه وصفا
واجيب عنه بمنع عدم الجواز ومنع اتفاق النحاة والحمل في الآية مبني على القول الاول فالاولى في الرد
هو ان يقال الاستثناء هو الاخراج كما هو المتبادر وبه صرح ائمة اللغة والاخراج لا يكون
الا بعد الدخول واما مع جوازه فهو يكون احترازا لا اخراجا بل نقول المتبادر من الاستثناء دخول
المستثنى منه في المستثنى فان كل من سمع قولك اكرم الرهط الا عمرا او الشعراء الا زيدا يقطع بكون
عمرو من الرهط وزيد من الشعراء وان لم يعرفهما ولا يكون الا بعموم اللفظين فيصح مبنى الاكثر ويثبت منه
ان صحته دليل العموم واعترض عليه بصحة اكرم عالما الا زيدا وجاءني رجال الا زيدا وبانه لو
كان الاستثناء معيارا للعموم لكان غير الواحد من اسماء العدد عاما وبان غاية ما ثبت هو وجوب
دخول المستثنى في المستثنى منه لا فيما يصح الاستثناء فلا يكون فيه صحة الاستثناء دليل العموم نعم
يكون دليل صحته فيمكن ان يكون ما يصح الاستثناء منه مشتركا بين العموم والخصوص فاذا استثني منه
يكون ذلك قرينة ارادة العموم وبان المراد بصحة الاستثناء اما صحته عند المتكلم او المخاطب ولا
يعلم شيء منهما الا بعد العلم بالعموم وفي الجميع نظر فان الجواب عن الاول انه يرد لو لم يجز استعمال
الا في غير الاستثناء ولكنهم حملوها على وجوه منها الاستثناء ومنها ان تكون صفة بمعنى الغير
وقالوا انها صفة اذا كان قبلها جمع منكر او شبهه قال سيبويه بعدم اشتراط كون الموصوف
جمعا او شبهه وجوز ان يقال لو كان معنا رجل الا زيد لغلبنا على الغنيمة ومن اشترط الجمعية علل
بانه ليوافق حال الا صفة حالها اداة الاستثناء من حيث تعدد ما قبلها ثم جعلوا الاصل هو كونها
للاستثناء فكلما يجوز ارادته لا يحمل الا عليه وكلما لا يجوز ارادته يحمل على الصفة بمعنى الغير كالجمع
المنكر والحاصل انه ان اريد صحة اكرم عالما الا زيدا صحته مع كون الا محمولة على اصلها فهي ممنوعة
ولم يصرحوا بها وان اريد مع خروجها عن الاصل كما صرحوا به فلا يضره وبعض خفي ان معنى الا صفة
هو معنى الغير والوصف بعدها اما مخصصة كما في جاءني رجل الا زيد اي رجل موصوف بانه غير زيد
او مؤكدة نحو له علي عشرة الا درهما اي موصوفة بانها غير درهم فان كل عشرة غير درهم واحد ولهذا يلزم
ما يتوهم من عدم تفاوت بعض الا صفة او استثناء فان معنى عشرة الا درهما على الاستثناء انه
تسعة وعلى الصفة انه عشرة وعن الثاني ان مرادهم من كون صحة الاستثناء دليل العموم انه دليل
فيما يجوز عمومه لا مطلقا بناء انهم يقولون ان صحة الاستثناء دليل الدخول وهو قد يوجب العموم وقد

لا يوجد فان كان المعهود ثمّ لو دخل لكان عاما دليلا على العموم والافلا والحاصل انه دليل على العموم اللغوي
اي الشمول المتعدد ولكنه لا يوجب العموم الاصطلاحي لانه انما ثبت به العموم الاصطلاحي ايضا لو ادعوا ان كل لفظ اشتمل
على جميع الافراد كان عاما واذا صح الاستثناء منه يحكم بعمومه لا ان كل ما يصح الاستثناء منه يكون عاما وعن الثالث
ان المقصود من التمسك بصحة الاستثناء اثبات العموم لا نفي غيره كلا انما هو بالاصل وكلما يصح استعماله في العموم
لغة فهو موضوع له لا انه يتحقق صحة العموم في المشترك ايضا وعن الرابع انا لا نسلم صحته عند اهل العرف
نظرا الى الشاهد بصحة السلب هذا غاية ما يمكن ان يقال في تصحيح كون صحة الاستثناء دليل العموم لكن بعد لا
يخلو عن البحث اذ لم يثبت الا وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه اي في مدلوله او المراد منه ولا يمكن ان يكون
المراد منه الدخول الجزئية للاتفاق على صحة استثناء ما ليس بجزء ولانه يستلزم عدم صحته عن العام الافرادي
بل المراد من الدخول اعم منها الجزئية ومن دخوله في المصداق والارادة ولو على البدلية والقول الجامع
يكون داخلا في الحكم المتعلق به خصوصا او بدلا لصدق الاخراج على استثناء ما كان كذلك حيثما انه يدخل فيه
في حكم يخرج معه وتخصيص الدخول بالبعض لا شاهد له فيصح الاستثناء من العام والكل والمطلق فلا
يثبت منه العموم سيما الافرادي الذي هو المطلوب اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان المبحوث عنه في هذا
المنهج هو الجمع المعرف بلام الاستغراق والكلام فيه يقع في مقامات اربعة الاول في انه هل هو حقيقة في
العموم في الجملة سواء كان عمومه افراديا او مجموعيا او جميعيا ام لا الثاني في انه على فرض كونه حقيقة
فيه فهل يكون حقيقة في العهد ايضا ام لا الثالث في انه على فرض كونه حقيقة فيه ايضا فهل يكون حقيقة
فيهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وعلى الثاني فالقدر المشترك ماذا الرابع في ان عمومه افرادي او
جمعي او مجموعي اما المقام الاول فاعلم اولا انك عرفت ان الجمع المحلى باللام قد يستعمل لانه قد يطلق ويراد
به العهد الخارجي كقوله اكرم هؤلاء الرجال وقد يطلق ويراد به العهد الذهني كقوله اكرم الرجال القاعدين
فيطلق على بعض الاقوال في العهد الذهني وكقولك ولقد امر على اللئيم يسبني على الجمع المحلى اذا استعمل
في العهد يكون بمكان الجمع المنكر نظير المفرد المحلى باللام للعهد فكانه قيل اكرم رجالا قاعدين في بيتي وكقوله
تعالى المستضعفين من الرجال والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا بناء على كون
حيلة لا يستطيعون ولا يهتدون صفة للمستضعفين اذ الجملة نكرة كما حقق في علم النحو وصرح به ائمة النحو
فلا بد ان يراد من المستضعفين العهد الذهني لانه كالنكرة ايضا ويشترط التطابق بين الصفة والموصوف
في امور منها التعريف والتنكير في المستضعفين حتى يكون مستضعفين مجردا عن اللام وقد يطلق ويراد به
الجنس المفرد كقولك فلان يركب الخيل مع انه لا يركب الا خيلا واحدا وكاستعمال الاحكام المأخوذ في تعريف
الفقه في الحكم اذا اريد دخول المتجزي فيه ملكا او فعلا وما توهم من ان المراد من الاحكام هو جنس الجمع
فيدخل المتجزي ضعيف لانه لا يشمل ح المتجزي الذي يكون له ملكة استنباط واحد من الاحكام وكاستعمال
المكلفين في جنس المكلف في باب منع الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حتى لا يخرج
خواص النبي كصلوة الليل عنها وقد يطلق ويراد به جنس الجمع كقولك لا اتزوج الثيبات
بل الابكار اي لا اتزوج من هذه الجماعة بل اتزوج من هذه الجماعة وكقوله تعالى الرجال قوامون على النساء
فان المراد ان هذه الجماعة مسلطون على تلك الجماعة لا ان كل فرد فرد من هذه الجماعة مسلطون على

كل فرد من هذه الجماعة وقد يطلق ويراد به الاستغراق نحو اكرم العلماء وحيث لا سبيل الى تمييز ذلك فالظاهر ثبوت
الاطلاقات فنقول انه لا خلاف بيننا في افادته العموم في الجملة بل عليه الاجماع في كلام جمع من الاصوليين
ونسبه في شرح التلخيص الى ائمة التفسير على ما نقل عنه ويدل عليه ايضا مضافا الى ذلك امور منها الاصل و
بيانه ان اغلب استعمال الجمع المحلى باللام في العموم وقد تقرر انه لو كان اغلب استعمال اللفظ في احد المعنيين فهو حقيقة فيه
للاستغراق ومنها ما تراه الاشارة سابقا من الادلة الاجتهادية كثيرا كالتبادر وبالتمام وعدم صحة السلب
والمناقضة فان السيد لو قال لعبده اكنس الحجرات فلم يكنس حجرة فضربه مولاه لم يستحق لوما ولم يصح اعتذار
العبد بعدم فهم العموم ومنها احتجاج العلماء قديمهم وحديثهم بعمومه في جميع موارده وتمسك الصحابة
به كتمسكهم بقوله الائمة من قريش ومنها صحة الاستثناء عنه وقد عرفت ما فيه من الضعف ومنها
صحة تأكيده بما يقتضي العموم نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم وقد يقال انه يجوز كونه مشتركا لفظيا او معنويا و
يكون التاكيد للتبيين ومنها انه يلزم خلوه عن الفائدة لولاه للعموم اذ المنكر ايضا يفيد الجنس و
غيره انه يجوز كون الفائدة هو الاشارة الى الجنس او احد العهدين لا يقال انه لو كان للعموم لوجب صرف ثلث
المال الى جميع الفقراء حيثما اوصى احد بثلث ماله للفقراء لانا نقول هنا لا يجب الصرف الى الجميع للقرينة وهي
عدم ارادة العموم وهي عدم حصرهم باجمعهم وعدم امكانه ولا اقل من حصرهم وامكن له الصرف الى الجميع كالاولاد
للفقراء من اولاده او الفقراء من اهل البلد اذا كانوا محصورين يصرفها الى الجميع ثم لا يخفى ان عمومه يتحقق
باحدى ما انه الاثبات او النفي ولذا لو قال لا تنظر الى النساء فنظر الى احديهن استحق اللوم والعقاب و
عمومه في حال النفي عموم افرادي كما سيظهر واما المقام الثاني فاعلم ان القائلين بوضعه للعموم
قد اختلفوا في انه هل يختص كونه حقيقة في العموم او مشترك بينه وبين العهد الخارجي ايضا على قولين ذهب
بعض الى الاول لاصالة عدم الاشتراك وصرح بعض المشايخ بالثاني وقال بانه مشترك بينه وبين العهد وهو
الاقوى فيكون موضوعا للعهد ايضا ولنا على ذلك عدم التبادر والمجاز لا بد فيه من التبادر ولو كان المجاز مشهورا
بيان عدم التبادر انه لا شك في انه اذا استعمل الجمع المحلى في العهد الخارجي ليس فيه تبادر وقد علمت ان المجاز لا
بد فيه من التبادر ولو كان المجاز مشهورا بل يظهر من صاحب المعالم انه حقيقة في العهد ايضا حيث قال انه حقيقة
في العموم اذا لم يكن عهد فان الظاهر ان العهد ايضا حقيقة ومنهم من قال بان العهد قرينة على ارادة المعهود
مجازا او احتمل بعض كون ذلك مراد صاحب المعالم وهذا نظرا لانا نقول انك قد ادعيت ان المتبادر منه هو العموم
فعدمه في العهد دليل المجازية في العهد لانا نقول ان استفادة العهد من الجمع متوقف على تحقق شروط
العهد ومنها سبق الذكر او الحضور ولما كان الشرط منتفيا يتبادر العموم لان نفي الشرط مستلزم لانتفاء
المشروط فينبغي العموم ولهذا يتبادر فلا تنافي بين التبادر في العموم وعدم التبادر في العهد بوجه من الوجوه
ولا يخفى انه مجاز في العهد الذهني لعدم التبادر الا مع القرينة المجازية وكذا في جنس الجمع وجنس المفرد لذلك فضلا
عن اصالة عدم وضعه لذلك واما المقام الثالث فاعلم ان مقتضى اصالة عدم تعدد الوضع و
كذا الغلبة ان يكون مشتركا معنويا بين العموم والعهد الخارجي لا لفظيا والقدر المشترك موجود وان لم
يلزم علينا تعيينه ولكنا نعينه ونقول الجمع المحلى موضوع للدلالة على استغراق المراد من مدخول
اللام سواء كان المراد كل فرد فرد او كل جماعة جماعة من الجماعات او المجموع كل على مذهبه واما المقام الرابع

ثم اعلم انه قد وقع الخلاف في ان الجمع المحلى على القول بافادته العموم حقيقة في العموم الجمعي او الافرادي او المجموعي ولكل وجه ويظهر الثمرة فيما اذا قال السيد لعبده اعط هؤلاء العلماء درهما فان بناء على مذهب من يقول بالعموم الافرادي كما اكثرين متمسكين بان لفظات المتبادر منه هو العموم الافرادي لا الجمعي ولا المجموعي يجب اعطاء كل واحد من العلماء درهما وبناء على مذهب من يقول بافادته العموم الجمعي يجب اعطاء الدرهم بكل جماعة جماعة من العلماء وبناء على مذهب من يقول بافادته العموم المجموعي يجب اعطاء درهم للمجموع من حيث المجموع ولكن المختار عندي هو التفصيل بين الموارد وهو انا نقول بان من قول بان العموم المجموعي في بعض المثبتات المركبة نحو اعط هؤلاء العلماء درهما اذ لا ريب ان المتبادر منه عرف في مثل المثال عرفا انما هو وجوب اعطاء درهم واحد للمجموع هؤلاء العلماء لا لكل جماعة جماعة ولا لكل فرد فرد وبان العموم الافرادي في المنفي كقوله لا تنظر الى النساء لان المتبادر عرفا ولذا لو قال السيد لعبده لا تنظر الى النساء فنظر الى احديهن استحق العقاب نعم لو كان النهي هنا متعلقا بالطبيعة كما هو ظ جماعة فلا بنا في العموم الافرادي ايضا من باب سريان الطبيعة في الافراد ونتوقف في بعض الموارد كقوله عندي للرجال درهم وامثاله فان وجدنا دليلا على ارادة احد العمومين نحو الا نفي جعل في المفروض على احدهما نظرنا ثم مقتضى الاصل هل الحال على العموم المجموعي والا من حيث انه العرف حينئذ فنحن من المتوقفين ثم نقول ان الجمع المحلى قسم منه اذا كان في الاثبات لا يتفاوت حينئذ افادة العموم الافرادي والجمعي وهو فيما يتوقف ثبوت الحكم للجميع على ثبوته لكل فرد نحو اقتل المشركين واضرب الفاسقين وهذا اكثر موارد الجمع المحلى لا يخفى وقد عرفت القطع بوجوب اكرام كل واحد من العلماء في قوله اكرم العلماء لا يتعدى بفعله الا العموم الافرادي حينئذ اذ الدليل القطع بذلك لمنافاته الافرادي بل لان اكرام الجميع لا يتحقق الا باكرام كل فرد فرد ختم هذا تنبيهات الاول ان اسم الجمع وهو ما دل على احاد ولم يكن له مفرد من لفظه كالناس والقوم اذا كان معرفا كالجمع المذكور بلا خلاف فان الماخذ متحد الثاني ان جمع المضاف كالجمع المحلى من جميع الوجوه اطلاقه وحكاية لاضافة قرينة كاللام الا حقيقة لا اسم الجنس فيفيد ما تفيده اللام من المعاني ولا يعتبر من غير تفاوت ما الكلام فيها كالكلام فيها والتبادر الحاصل للجمع المعرف حاصل الجمع المضاف ايضا واحتجاج الصحابة والعلماء وانقاقهم الى غير ذلك متحقق فيه وهي ايضا مثله كما صرح به جماعة من العلماء منهم استادنا الشريف الثالث ان افادة الجمع المعرف العموم ليست لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق الى اوهام جماعة بل لكون المركب من الجمع والالف واللام موضوعا بوضع نوعي لذلك والحاصل ان اللفظ ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية فاذا وقع الجمع المعرف في سياق النفي كما في قول القائل والله لا اتزوج الثيبات ولا ازور الفساق كان المفهوم منه السلب الكلي ولهذا يلزم الحنث اذا تزوج ثيبة او زار فاسقا وقد اورد هنا اشكال وهو انا ان حملنا الجمع المعرف على العموم كما هو مقتضى اطلاق العلماء اشكل الامر في وجه افادته السلب الكلي هنا لانه في المنفي فان سلب العموم لا يستلزم الا السلب الجزئي كما في قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وان حملنا على الجنس على حد قولهم فلان يركب الخيل واستظهر استادنا ذلك حيثما يقع في سياق النفي ارتفع الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي نفي جميع الافراد لكنه ينافي اطلاقهم القول بان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد من غير تخصيص له بسياق الاثبات لكن التحقيق



انه يمكن التفصي عن الاشكال بناء على الوجه الاول ايضا بان يقال ان السلب المتعلق بالعام يعتبر تعلقه به تارة من حيث الوصف اعني العموم واخرى من حيث الموصوف اعني الافراد فان اخذناه بالاعتبار الاول كما يتعين في العام السوري كان مفاده سلب العموم الذي هو في قوة السلب الجزئي لان رفع العموم لا يقتضي الا رفع بعض الافراد وان اخذناه بالاعتبار الثاني كما يتعين في الجمع المعرف والمضاف والموصول كان مفاده السلب الكلي لتعلق السلب حينئذ بنفس الافراد لا بما معناها بكون الجمع المحلى في سياق النفي للعموم لا ينافي في عمومية السلب المتعلق به بمعونة العرف كما لا يخفى مسحح اختلفوا في ان المفرد المحلى باللام الذي الحقيقي هل يفيد العموم ام لا والنزاع فيه يتصور في مقامات الاول في ان المفرد المحلى باللام الذي يستعمل في المعاني الماضية هل يفيد العموم حقيقة ام لا وعلى الاول هل هو حقيقة خاصة في العموم ومجاز في غيرها او مشترك بينه وبين باقي المعاني معنا او لفظا الثاني في انه على فرض افادته للعموم والخصوص مع عدم القرينة هل يحمل عليه او على غيره او لا يحمل على شيء منهما فيتوقف الاجتهاد او يرجع الى الاصول فالحق الثالث في ان المفرد المحلى بلام الجنس الذي هو احد اقسام المعرف هل يفيد العموم بمعنى انه هل يلزم من ارادة الجنس منه عموم افراده ام لا بمعنى انه معناه ماهية كيف ما العموم ثم تسمية للهيئة اما المقام الاول فاعلم انه قد عرفت ان المفرد المحلى باللام قد يطلق ويراد منه نفس الماهية والجنس ومنه قولك الصوم جنة من النار والصلوة جزء موضوع الحديث واحل الله البيع وحرم الربوا وقد يطلق ويراد منه العهد الخارجي ومنه قولك اكرم الرجل مشيرا الى الحاضر وقد يطلق ويراد به فرد ما المسمى بالعهد الذهني الذي هو كالنكرة في المعنى ومنه قوله ولقد امر على اللئيم يسبني وقولك ادخل السوق واشتر اللحم اذ المراد بالسوق هنا اللحم لا يصح الا ان يكون هو فرد ما وذلك لان الاحكام لا يتعلق بالطبايع فمتعلق الحكم هو الفرد ولا ريب في عدم كونه المتعلق له هو جميع الافراد لعدم الامكان باتيانه والفرد المطلوب ليس بمعين لعدم المعهودية بين المتخاطبين على الفرض فتعين الفرد الغير المعين وهو العهد الذهني وربما يناقش بان في نحو ادخل السوق واشتر اللحم ليس من العهد الذهني بل من المعرف بلام الجنس والقول بان الاحكام لا يتعلق بالطبايع ثم بل المراد في مثل المثال هو طلب الماهية للتلبس لا العهد الذهني اذ ليس المقصود شراء اللحم والدخول سوقا وتوهم عدم امكان الدخول في الماهية وشرائها ضعيف اذ بعد امكان الدخول في الفرد وشرائه امكن له ان يحصل الدخول فيها وشرائها ايضا كما هو المهيات وافرادها وقد يطلق ويراد منه العموم ومنه قوله اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر اي الدنانير الصفر والدراهم البيض لاشتراط التطابق بين الصفة والموصوف ثم اعلم انه قد وقع الخلاف بينهم في ان المفرد المحلى باللام الذي استعمل في هذه المعاني هل هو يفيد العموم حقيقة ام لا وعلى الاول هل هو مشترك بين تلك المعاني معنا او لفظا او حقيقة في البعض ومجاز في بعض اخر على اقوال منها انه حقيقة للعموم والجنس وكل من العهدين حقيقة بالاشتراك المعنوي وقد استشهد بعض الفضلاء من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي ثم قال ولعل القائل بانه حقيقة للعموم يكون على وضع الهيئة التركيبية للاستغراق ومنها عدم افادته للعموم وكونه حقيقة في الجنس فقط ومنها كونه حقيقة في الجنس وفي العهد نقله في المعالم عن ابي هاشم ونسبه الباغنوي الى علماء


ارسم المشتق المفرد المحلى

فى ان المفرد المحلى باللام حقيقة فى الجنس

المعانى وبعض المتأخرين الى كتب البيانيين والاصوليين على ما صرح به بعض العلماء ومنها ما يظهر من
المعالم من وجود القول بكونه حقيقة فى العموم خاصة ايضا بل صرح بانه لا نزاع فى افادته العموم انما
النزاع فى غيره ومنها ما عن المحصول من انكار مجيئه للعموم بل النزاع فى تعيين الحقيقة من سائر
المعانى والحق عندى انه لا ينبغى الريب فى كونه حقيقة فى تعريف الجنس الذى هو فى الخالى عن قرينة
العهد والاستغراق ولذا يفهم الاختصاص من قولنا العالم زيد وزيد هو العالم بخلاف زيد عالم والتقريب
الريب فيه فى كلام الادباء والاصوليين متكررا بحيث يستفاد منه الاجماع عليه ولان مدخول
اللام موضوع للمهية لا بشرط اذا خلى عن اللام والتنوين كاسمه ولا لفظ اللام موضوع للاشارة و
التعيين لا غير فلا ينبغى الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الدليل يرجع الى اعتبار الوضع
الافرادى فى كل واحد من اللام والمادة والرخصة النوعية فى مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات
التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح نعم يمكن الايراد فيه بما سبق فى المقدمة الرابعة من عدم معلومية كون كل من
المفردين له وضع عليحدة بحيث انه لم يثبت ما يقال انه معنى اللام هل هو معناها او منها الى مستقر او
المجموع المركب من اللام ومدخولها وضع للمجموع المركب ولكنك خبير بان هذا الايراد فى المفرد المحلى بعيد عن
الانصاف وكيف كان تعريف المهية وتعيينها بسبب دخول اللام مما لا ينبغى الريب فى كونه معنى حقيقيا فى
المفرد المعرف باللام نعم يقع الاشكال فى كونه كذلك فى العهد الخارجى والذهنى او الاستغراق حقيقة لكن
الاظهر فى بادى النظر انه حقيقة فى الاول ومجاز فى الاخيرين اما كونه حقيقة فيه فلعدم التبادر
العرفى فى قولك اكرم الرجل مشيرا الى الرجل الحاضر ولان الالف واللام استعملت فى الاشارة الى الجنس وحمل
اللام استعمل ايضا فى معناه الحقيقى والفرد الخارجى انما فهم من القرينة الخارجية فالمراد من قولك
اكرم الرجل مشيرا الى الرجل الخاص هو اكرم هذا الفرد الموصوف بكونه فردا من الطبيعة المشار اليها باللام فاستعمل
الرجل فى معناه الحقيقى وهو الجنس واللام فى معناها الحقيقى وهو الاشارة اليها واستفادة
الفردية هنا ليس باللام بل بقرينة خارجية كالاشارة باليد والعين الى الموجود فى الخارج ونحو ذلك فليس هنا مجاز
اصلا وحمل الرجل على الفرد الخارجى بالقرينة من باب حمل الكلى على الفرد بالحمل المتعارف فكانه قيل
اكرم من الطبيعة الواقعة فى ضمن هذا الفرد واما كونه مجازا فى الاخيرين فبيانه يحتاج الى ذكر حال كل من
الاخيرين بالانفراد فنقول اما العهد الذهنى فيظهر عن التفتازانى فى المطول ان استعمال المفرد
المحلى فيه حقيقة لانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة لا انه الفرد منها فى اسم الجنس
النكرة كقولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو كان الغرض الاصلى من استعمال اللفظ هو
الدلالة عليها المقصود الاصلى هنا ارادة الجنس لكن ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام وفيه
انه هذا ان تم فانما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو المهية لا بشرط واما على اعتبار الوحدة اى المعين
المعينة فيه فيصير مجازا فى التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام فى العهد
الذهنى مع ان الاظهر فى بادى النظر ان اطلاقه على العهد الذهنى مجاز حتى على القول بجعل اسم
الجنس هو المهية اللابشرط ولنا على ذلك التبادر العرفى فان الرجل اذا اطلق واريد منه فرد ما من
الطبيعة لم يفهم العرف منه فردا وهو من امارات المجاز ويمكن تقريب التبادر والمجازية فيه بان




فى ان المفرد المحلى باللام مجاز فى العهد الذهنى



الدال على الوحدة الغير المعينة وهى فرد ما فى نحو الرجل انما بدخول اللام والتنوين او المركب منهما لا سبيل الى
الاول لانه يلزم المجاز بسبب استعمال الجنس فى الفرد ولا الى الثانى لانه يلزم خروج الحرف عن الحرفية و
صيرورته اسما فان الحرف لا دلالة لها على شىء بالاستقلال بخلاف الاسم ولا الى الثالث للاصل وعدم
تبادره وشاد رجلا فرد وهو تعريف الجنس حيث لا عهد فى الخارج ولا الدليل الخارجى على العهد الذهنى
ايضا فان قلت نحن نقول بكونه حقيقة فى العهد الذهنى لما ذكر به كونه حقيقة فى العهد الخارجى من التعليل
انه نقول انا استعمال لفظ الرجل فى العهد الذهنى استعمال له فى معناه الحقيقى لان المدخول استعمل فى الجنس
واللام فى الاشارة واستفادة فرد ما كانت من الخارج فان اللئيم المجرد عن اللام مثلا فى قولهم ولقد امر على
اللئيم يسبنى استعمل فى معناه الجنسى واللام للاشارة اليه واستفيد فرد ما من القرينة الخارجية وهى عدم
امكان المرور على الطبيعة لا من حيث الا بالمرور بفردها فلا مجال للقول بالمجازية فى العهد الذهنى ح
بل فى الاستغراق ايضا لو كان الدال على الاستغراق قرينة خارجية كما قال به بعض العلماء وحكم بكونه
حقيقة فى كل من الجنس والعهدين والاستغراق قلت هذا الكلام ضعيف نظرا الى ان الفرق بين الفرق بين
العهدين ظاهر فان ما يدل عليه القرينة الخارجية فى العهد الذهنى من الفرد الغير المعين المسمى بفرد ما يكون
هو بنفسه مرادا او محلا للحكم وليس المراد تعلق الحكم بالطبيعة الكلية من حيث هى اصلا فالمراد بالمفرد
المعرف من حيث تعلق الحكم هو الفرد الغير المعين لا المهية المطلقة فيكون مجازا بخلاف ما يدل
عليه القرينة الخارجية فى العهد الخارجى من الفرد الموجود المعين فى الخارج فانه غير مراد من لفظ
المفرد المحلى باللام بالاصالة لو اراده تبعية والحاصل ان ما يدل عليه القرينة قد يكون مرادا و
محلا للحكم المتعلق بالمفرد المحلى باللام بالاصالة فيكون المراد من المفرد المذكور هو لا غير وقد لا
يكون كذلك فان كان الاول فهو مجاز كقولهم ولقد امر على اللئيم يسبنى ان كان المراد به ان متعلق الحكم
هل تعرض الموصوف المقيد بهذا الوصف لانه قد استعمل اسم الجنس المعرف حقيقة ح فى فرد ما لا الجنس
وان كان الثانى فحقيقة كقولك اكرم الرجل مشيرا الى الفرد الخارجى فانه لا يلاحظ فيه تعلق الحكم
بالموصوف بشرط الوصف بل تعلق الموصوف معه فالمشار اليه غير الجنس متعلق الحكم لكن اتفق كونه
مع رجل اشير اليه فما يدل عليه القرينة فى العهد الخارجى لا يكون محلا للحكم بل وجوده يكون تبعيا لا اصليا
وقد استدل على مجازيته فى العهد الخارجى بوجه آخر وهو ان حمل الجنس على فرد ما لا يخلو اما ان يكون
المراد بفرد ما هو فرد ما بحسب الذهن وهو المفهوم الكلى او فرد ما بحسب الخارج اى المتحقق فى الخارج
ان كان الاول فالحمل محال عقلا لانه لا يمكن حمل الجنس المتحقق على المفهوم الكلى الذهنى الذى لا تحقق
له فى الخارج وان كان الثانى يلزم المجاز من جهة حمل الجنس على الفرد الغير المعين وارادة الفرد من
اللفظ الدال على الجنس ولو رد عليه بانه لا ضير فى حمل الجنس على الفرد الغير المعين الخارجى بطريق
الحمل المتعارف وليس بمجاز مثلا اكرم الرجل اذا كان المراد هو العهد الذهنى يكون معناه اكرم هذا او ذلك
الجنس المتحقق فى ضمن فرد غير معين فلا مجاز اصلا ولهذا الايراد يظهر ضعف ما اجيب عن ان
ومن دليل القول بكونه حقيقة فى العهد الذهنى ايضا لكون الايراد مشترك الورود اذ يكون استعمال
لفظ الرجل فى العهد الذهنى ح استعمالا له فى معناه الحقيقى فان المدخول استعمل فى الجنس واللام فى

الاشارة واستفادة ذهنا ما كانت من الخارج كلفظ امر في قولهم ولقد امر على اللئيم يسبني اذ لا يمكن
المرور بالطبيعة الا بالمرور بافرادها ولا ضير في حمل الجنس على الفرد الغير المعين الخارجي بطريق
الحمل المتعارف كما صرح به المورد فالتحقيق في الجواب عنه على ما ذكره استاذنا الشريف قده هو ان نوع
ان القرائن الدالة على اقسام منها ان تكون مذكورة في الكلام ومتصلة غير كقوله اعتق رقبة مؤمنة ومنها
ان لا تكون مذكورة غير وهذه القرينة الغير المذكورة على ضربين لان ما يدل عليه القرينة اما ان يكون مرادا او
محلا للحكم كالعهد الذهني ام لا يكون محلا للحكم بل وجوده شيء كالعهد الخارجي اذا عرفت هذا فاعلم ان القرينة
ان كانت مذكورة ومتصلة كاعتق رقبة مؤمنة فقد اختلفوا في بحث المطلق والمقيد في كون هذا المثال وامثاله
حقيقة او مجازا ونحن قلنا يكون حقيقة نظرا الى ان العتق والرقبة والمؤمنة استعملت كلها في معانيها الحقيقية
ومن الهيئة التركيبية يظهر ان المراد لزوم عتق الرقبة الموصوفة بالايمان فلا مجاز في اللفظ اصلا اذ القرينة الدالة
على المراد تستفاد من الهيئة التركيبية وسيجيء تفصيل ذلك في المبحث المذكور انشاء الله واما ان لم يكن مذكورة
في الكلام وكان ما يدل عليه القرينة الغير المذكورة محلا للحكم والنسبة فهو مجاز عرفا اذ لا بد عرفا في هذا القسم
من ذكر القرينة اللفظية الدالة على ان المراد من محل الحكم والنسبة ماذا ولا يجوز العرف في هذا القسم
الاكتفاء بالقرينة العقلية كقولهم ولقد امر على اللئيم يسبني حيث اتى بالقرينة اللفظية وهي امر
لتدل على ان المراد من اللئيم المتعلق للحكم هو الموصوف المقيد بهذا الوصف لا ان تكون المفردات باقية على
معانيها ويستفاد العهد الذهني من العقل الحاكم بان المرور بالطبيعة لا يمكن الا بالمرور بافرادها فالمراد
فرد ما بقرينة العقل لانا قد قلنا بان العرف لا يجوزون الاقتصار بالقرينة العقلية في هذا القسم
هذا ولكن الانصاف ان كون بناء العرف على ان ما هو متعلق الحكم والمراد لا بد ان يكون باللفظ غير معلوم
وان ادعاه استاذنا الشريف قده فيمكن القول بكونه حقيقة في العهد الذهني ايضا لما ذكر في العهد الخارجي
بعينه فالاولى ما استدل على المجازية فيه انما هو ما تمسكنا به من المثال في العرف واما ان لم تكن مذكورة
في الكلام وما كان ما تدل عليه القرينة الغير المذكورة مرادا ومحلا للحكم كما في العهد الخارجي فلا مجاز فيه اذ
لا يحتاج فيه الى القرينة اللفظية عرفا فتم واما الاستغراق فكون المفرد المحلى باللام حقيقة فيه بحسب الوضع
محل خلاف فعن الاكثر انه مجاز فيه لوجوه الاول انه لو اريد منه العموم يكون جمع المنافرة عرفا كقولك
الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني عدم اطراد الاستثناء اذ لا يصح عرفا ان يقال اكرم الرجل
الا البصريين واكرم الرجل الا السفهاء وعدم اطراد الاستثناء امارة المجاز بحكم الاستقراء فانا تتبعنا ووجدنا ان
كل ما يطرد فيه الاستثناء فهو موضوع للعموم وكل ما لم يطرد فيه الاستثناء على ما نحن فيه فهو مجاز في العموم
فما نحن فيه ايضا يكون مجازا فيه بحكم الاستقراء الثالث انه لو كان للعموم لكان وصفه بالجمع جائزا والتالي
باطل لانه لا يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء ولا جاءني الرجل العاقلون وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا وسنذكر الكلام في ذلك
على وجه التفصيل الرابع ان الدال على العموم اما اللام ومدخولها مستعمل في معناه الحقيقي واما
المدخول واللام للاشارة واما الهيئة المركبة من اللام ومدخولها ان كان الاول فيلزم خروج الحرف عن المعنى
الحرفي والقضية ودخولها في معنى الاسم المستقل في النسبة والدلالة ولا دليل عليه مع انه خلاف الاصل

وان كان الثاني

وان كان الثاني فيلزم كونه مجازا في الاستغراق قطعا لانه موضوع للجنس وان كان الثالث فيلزم ما مر
فان قلت ان كل واحد من اللام ومدخولها استعمل في معناه الحقيقي ويستفاد الاستغراق من
القرينة العقلية المسماة بدليل الحكمة في مثل احل الله البيع قلت القرينة على اقسام كما مر ذكرها في
العهد الذهني واهل العرف في مثل المقام لا يكتفون بالقرينة العقلية بل لابد عندهم فيه من ذكر لفظ
يدل على المراد اما صريحا كقوله اكرم كل افراد الرجل او غير صريح بحيث كانت الاستفادة من اللفظ نظير اعتق
رقبة مؤمنة الخامس انه لو كان للعموم لما جاز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة فانه لا يمكن لاحد ان يأكل جميع افراد الخبز ويشرب جميع افراد الماء فان قلت ان
الملازمة ممنوعة بما قال به جماعة من الاصحاب من ان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة
على عدم ارادة العموم والحقيقة بل ارادة المجاز مع العلاقة ثابتة قلت هو كذلك بعد ثبوت العلاقة وهي
في المقام محل تأمل اذ لا ريب ان مثل هذا التخصيص محل التشاجر بين الاصحاب حيث انه تخصيص العموم الى
اقل مما يقرب من معنى العموم ومحققوهم ذهبوا الى العدم واشترطوا في صحته من بقاء كثرة يقرب من مدلوله
واسندوا في ذلك الى العرف المستهجن لمثل هذا والى عدم وجود العلاقة اذ لا يسوغ المقام الا المشابهة دون
الكلية والجزئية كما توهم فعلى هذا لو كان المقام من العام المخصص بما ذكر من القرينة العادية لكانت مستهجنة
وفاسدة من جهة العرف وعدم وجود العلاقة المصححة والحال انه ليس كذلك لحكم العرف بصحته بل وشيوعه بينهم
وفي محاوراتهم فاعلم ان ذلك يكشف عن عدم افادته العموم اذ على تقدير الافادة لا بد وان يكون مستهجنا
بل ويكون المستعمل لها لا ان تكون وفاقية فان الوفاق في الصحة يكشف عن عدم افادته العموم فثبت السادس انه
لو كان للعموم لجاز تأكيده بالجمع والتالي باطل اذ لا يجوز ان يقال جاءني الرجل كلهم فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وفيه
عدم جواز التأكيد فيه ربما يؤكد به العام لعدم رعاية المناسبة اللفظية وفيه نظر سيظهر السابع انه لو كان
للعموم لصح تكذيب من قال اكلت الخبز اذا اكل رغيفا وكان هنا ابخفته والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة الثامن انه لو كان للعموم لما جاز الحكم بامتثال من اتى بجرعة من افراد المياه اذا قيل له ايتني بالماء
والتالي باطل فالمقدم مثله احتج القائلون بكونه حقيقة في العموم وضعا بوجوه منها ان العلماء لم يزالوا
يستدلون بمثل السارق والسارقة على ثبوت الحد في كل من اتصف بالسرقة وفيه انا نمنع ظهور المفرد المعرف باللام
في العموم وارادته هنا لعلها تستفاد من دليل آخر وانا نمنع الوضع وذلك لا يدل عليه اذ غاية فهمهم ارادة
العموم من الآية وهي كما يمكن ان يكون باعتبار الوضع كذلك يمكن ان يكون بغيره كما اشار اليه بعض الافاضل وقد
يقال في مثل السارق والسارقة انه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه فهم لتمهيد علة
كلية فعلم العموم لانه شارع او بانه فهم لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية
واصالة كون ذلك باعتبار الوضع ممنوعة ومنها ان الناس صنفان صنف يقول بان المعرف باللام يفيد
العموم مطلقا سواء كان مفردا او جمعا وصنف ينكره مطلقا سواء كان مفردا او جمعا فلا يمكن القول بالتفصيل
بين المفرد والجمع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك وفيه ان القول بالفصل موجود وهو للمعظم
ومنها ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فاذا قيل اكرم العالم يفهم ان السبب الاكرام وصف العلم
وهو عام فيجب عموم الحكم في كل من تحقق فيه الوصف لانه لازم وجود العلة مع وجود المعلول وفيه نظر من وجوه

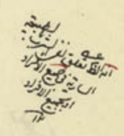
نظرية ما بالقياس ومنها ما حكي عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وفيه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة ولذا المبدأ اطراد صحة توصيفه بالجمع وعمومه لانا نرى عدم صحة قولنا جاءني الرجل العاقلون
والعفيفة الفضلاء فما ذكره الاخفش مجاز بدليل عدم الاطراد المذكور وانه لو كان حقيقة لما تخلف الاطراد
مجازا ولم يقل به احد لا يقال لما نرى من عدم صحة قولنا جاءني الرجل العاقلون والعفيفة الفضلاء انما هو
لعدم تطابق الصيغ وهو شرط في الصفة والموصوف مطلقا الا ترى كيف لا يقال البر بعض لانا نقول اولا
ان هذا منقوض بما قال به الاخفش على قولك وثانيا ان هذا الشرط مدفوع بما اشار اليه السيد العميدي
من ان التأكيد والصفة يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء
الفضلاء بل يقال الفاضل ولو سمينا جملة من الناس بالعالم صح يقال العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء
العالم الفاضل وثالثا انه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد لا كل فرد
فرد فيمتنع ان يوصف احدهما بالآخر ولانا في ذلك ما مر من ان عموم الجمع في الغالب افرادي لا مجموعي لان ذلك
بحسب تعلق الحكم بمدلوله لا باعتبار نفس مدلوله والوصف انما يكون باعتبار نفس المدلول لا باعتبار تعلق الحكم
به وغير ما مر من ان عموم الجمع ايضا افرادي ومنها صحة الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا
الذين آمنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد صحة الاستثناء في جميع ما يستعمل فيه اللفظ للعموم
وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء نصا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا
كان التوصيف بالعام في قول الاخفش قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال مع ان في دلالة
الاستثناء على العموم ما عرفت وقد اجيب عن الوجهين الاخيرين ايضا بان اقصى ذلك الا كما وافادة المفرد المعرف
باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيه
مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا
على حد صيغ العموم التي هنا شأنها والوجهان لا يثبتان ذلك وهو العموم في الجملة وهو غير المتنازع
وأورد عليه بان هذا الجواب مبني على كون اللام مشتركا لفظيا بين الاستغراق وغيره وتبادره في تعريف
الجنس مع اصالة عدم الاشتراك يرجح كونها حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره اقول لما انتهى البحث في
المفرد المحلى باللام الى ان اللام فيه هل لها مدخلية في الدلالة على الاستغراق في صورته ودلالة المفرد المذكور
عليه ام لا فلا بد من تحقيق انه في صورة دلالته على تعريف الجنس او العهد بنوعيه او الاستغراق هل تكون للام
مدخلية في الدلالة على المذكورات ام لا فنقول قد عرفت في المقدمة الاولى في مقام بيان المعرف
باللام ان بعضا من الاصحاب صرح بان للام لها دخل في الدلالة في كل المذكورات وانها في الكل للاشارة
ولذا قال بان استعمال المفرد المحلى باللام في الكل حقيقة ولكن استادنا الشريف قده فصل في المقام بان
ان الحق ان دلالتها على الاشارة في تعريف الجنس والعهد الخارجي مما لا اشكال فيه فلا دلالة الرجل على تعريف
الجنس من باب الدالين والمدلولين وكذا دلالته على العهد الخارجي اذ يستفاد من اللام معنى ومن مدخولها
معنى آخر وايضا لا اشكال في ان اللام حقيقة في تعريف الجنس والعهد الخارجي اما في الاول فلان المتبادر
من نحو الرجل هو تعريف الجنس واما في الثاني فلعلم الشاعر اذا تبين هذا بقي الكلام في انها مشتركة
بينهما لفظا او معنى لكن الحق هو الثاني للاصلين المذكورين والتبادر مع ان المتبادر منها هو القدر

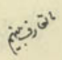
ذات الالف واللام اصل حقيقة في تعريف الجنس



المشترك وهو الاشارة المطلقة بمعنى انها وضعت للاشارة الى الخصوصيات مع كون آلة الملاحظة
هو الاشارة المطلقة فتكون آلة الملاحظة لوضعها عاما والموضوع له خاصا في الوضع بها
عام والموضوع له خاص كما في الادوات واسماء الاشارة والمضمرات فما الاشكال في انها
حقيقة في العهد الذهني والاستغراق ايضا ام لا ونحن كنا في سالف الزمان على انها ايضا حقيقة
فيهما لكونها فيهما ايضا مستعملة للمعنى المشترك وهو مطلق الاشارة ولكن الآن نتخيل كونها
مجازا فيهما لان اللام فيهما لا يخلو اما ان تكون بمحض الحلى والتزيين وليس لها معنى اصلا
او تكون للدلالة على الاشارة ومدخولها باق على معناه الجنسي او تكون جزءا للدال بان يكون
المعرف مع حرف التعريف دالا بمعنى ان المركب من المدخول والداخل كان دالا وكان كلمة واحدة
كزيد او تكون هي دالة لكن للهيئة التركيبية مدخلية في افادتها العهد الذهني والاستغراق
لكن لا بحيث كانت الهيئة التركيبية ككلمة واحدة بل بمعنى ان المورد المحلى باللام بجملته ومدخولا
للام دل على انها مستعملة في العهد الذهني والاستغراق بحيث لا يكون للام مدخلية في الدلالة لزم
بالاستقلال ولا بخروج المدخول عن معناه الجنسي وبالجملة بمعنى ان الهيئة تكشف عن الاستعمال
لا سبيل الى الاول لظهور انه لا دلالة للمدخول على الاستغراق والعهد الذهني ولا الى الثاني
لانه لا مخرج للاشارة في نحو ادخل السوق والدرهم البيض والدينار الصفر ولا الى الثالث لانا
نجد انه ليس بدخول اللام جزء الكلمة كدال زيد ولا الى الرابع لان المتبادر من اللام الاشارة لا العهد الذهني
والاستغراق فتعين كون الدال على الاستغراق والعهد الذهني هو مدخول اللام بشرط كونه مدخولا لها وحين
كونه مدخولا لها ثم قال قده ان امكن جعل اللام حقيقة للاشارة في الاستغراق والعهد الذهني فهي حقيقة فيهما ايضا
والا فمجاز وانت خبير بان في كلامه قده نظرا من وجوه يظهر اكثرها بعد التأمل فيما مر ذكره من بعض العلماء في
المقدمة الاولى في بيان المعرف باللام فتدبر فيه ولا تغفل فان كلامه صريح بان اللام في الكل للاشارة والمدخول
منه ايضا مستعمل في معناه الحقيقي وفهم الاستغراق والعهدين من القرينة الخارجية فالمفرد المحلى باللام حقيقة
في الكل ولا يلزم منه المجاز ثم اسال الله العفو والعافية فبحث المفرد المحلى بعد ذكرها اختلافهم في افادته العموم
والعدم ونحن نقول قد عرفت مما حققنا سابقا ان مفاد اللام في المفرد وغيره ليس الا الاشارة الى مدلول
مدخولها وما هو المتعين لا حق له فمفادها في المفرد الاشارة الى الحقيقة التي دل عليها اللفظ بتعينها الجنسي
او الشخص ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد المعينة ولو بعهد وشبهه ثم قال من زعم ان اللام مستعملة
في شيء من موارده في الاستغراق فقد اخطأ نعم هي تفيد الاستغراق في الجمع لا بمعنى انها تستعمل فيه في
الاستغراق بل بمعنى انها تقتضي استغراق جميع الآحاد عند عدم ما يقتضي بعضها دونه كما سيأتي ذكره
واما في المفرد فهي ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من حيث تعينها الجنسي حيث لا يكون تعين عهدي نعم
قد يؤخذ الحقيقة المشار اليها بالاعتبار الاول باعتبار تحققها في ضمن جميع الافراد لا بدلالة اللام والمعرف
هنا عليه اذ ليس مدلولها كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل بدلالة امر آخر عليه كقرينة الاستثناء في ان
الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا واما المقام الثاني ففي ان المفرد المعرف باللام يحمل على تعريف الجنس
عند من قال بكونه حقيقة فيه ومجازا في غيره حيثما تجرد عن القرينة على ارادة غيره لان الاصل في الاستعمال

الحقيقة والقول بان الاستعمال اعم من الحقيقة هنا ليس بمجاز بامر فى اواثل الكتاب بل وكذا يحمل عليه
على مذهب من قال بكونه حقيقة فى تعريف الجنس وفى العهد الخارجى ايضا لان ارادة العهد منه يحتاج الى
نصب قرينة تدل على ان المراد هو المعهود الخارجى ايضا وحيث لم يعلم بوجود القرينة فالاصل عدمها
فلا يتجه ايضا من حمل المفرد المعرف على الجنس والطبيعة واما على القول بكونه حقيقة فى الكل
كالبعض المذكور فيحمل عند بعض انه صرح بانه يحمل على الجنس مع الاشتراك مع الجهل بالمعنى ايضا لتحقق
الجنس مع الفرد والافراد فهو مراد قطعا وينفى الزائد بالاصل الا مع القرينة وقال الشهيد الثانى
فى التمهيد اذا احتمل كونه للعهد وكونه لغيره كالجنس والعموم حمل على العهد لاصالة البراءة
عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على
المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم
لا يحنث بالهندى وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاق عليه الا
مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاق
عليه معهودا فى عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس وقد اورد عليه اولا
بان اصالة البراءة لا تقتضى الحمل على العهد مطلقا اذ قد تقتضى الحمل على الجنس او العموم فان
الشارع اذا قال يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اى حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل
المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المغناطيس وامثلته فى احكام الشرع كثيرة وثانيا ان
ما ذكره فى حكاية شرب الماء مع المناقشة فى عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو فى الشرب
لا الماء تقتضى خلاف ما ادعاه وثالثا ان تقدم المعهود ان كان محصلا للعلم او الظن المعتبر بانه هو
المراد فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعانى المشتركة فيخرج احتمال غير العهد ولا يبقى احتمال معتبر لارادة
المعانى الاخر فلا يبقى لنا التمسك باصالة البراءة وان لم يكن محصلا لهما وكان مراده انه يحتمل ارادته
ويجوزه فلا يصلح دليلا للحمل اذ مجرد صلاحية ارادة احد المعانى من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى
ورابعا ان المستفاد من امثلته ان مراده بالمعهود هنا استعمال اللفظ فيه وتعارف ويعبر هو عنه
العهد الذهنى الذى فيه الكلام وتقتضيه المقام لان النزاع فيه يرجع الى مسئلة مشهورة هى انصراف
المطلق الى الفرد الشايع وما فى امثلته الا باصالة البراءة وان كان مراده ما يشمل المعهود الذهنى
فلا يوافقه الاصل المذكور لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير وان حمل العهد فى كلامه على الاعم
من الذهنى فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضى الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان
تقدمه قرينة مرشدة اليه وخامسا ان ما ذكره من اصالة البراءة لا تقتضى الا عدم ثبوت التكليف
فى غير المعهود لعدم العلم بارادته منه لان المتكلم استعمل اللفظ فى العهد فالاولى ان يقال فى موضع اصالة
البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا فى المعهود يعنى اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود
مراد قطعا وضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم فى غيره ويرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس
ارادة وجوده فى ضمن فرد ما فان المعهود غير معلوم المراد جزما ثم ان الفاضل المحقق لما ذكر كلام
الشهيد ره واورد عليه جملة من الايرادات قال ان ما يظهر لى انه لبس المقام وخلط الكلام فى هذا المراد هو





ما نشاء ونبينه ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثانى فى ترة الافراد الشايعة معهودة
وحمل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف فى المحاورات ثم عمم الكلام فى مطلق العهد
نظرا الى ان التقدم فى اللفظ يرشد الى ارادة الافراد الشايعة المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك
فعلى هذا يكون التقدم قرينة معتبرة للارادة لا مجوزة ثم قال ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان
التقديم فى الذكر لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور فى صدر المقال واما تعيين
المتعارف فذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف المطلق الى الافراد الشايعة
ثم ساق الكلام فى منع انصراف المطلق الى الافراد الشايعة فاورد على حمله على العهد الاشكال
ايضا بناء على كون مبنى الانصراف الى الافراد الشايعة هو حصول حقيقة عرفية للفظ فى المعانى
المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقى على الحقيقة وكون استعماله فى المعانى المتعارفة اشهر من غيرها
وقال البعض المتقدم ذكر كلامه فى المقدمة الاولى وهو من القائلين بالاشتراك وكونه حقيقة فى الكل
بان مدلول المفرد المعرف هو الحقيقة الملحوظة باعتبار تعين لاحق لها المذكور فى غير العهد هى الحقيقة
الملحوظة باعتبار تعينها الجنسى ح فاذا تعلق بها ما يصلح لان يكون لاحقا لها من حيث هى فلا اشكال
هذا الاستعمال مطرد فى موارد الحدود التى هى من قبيل التصورات وفى غيرها شائع ولذا اشتهر المنطقيين
يقولون لا عبرة بالقضايا الطبيعية فى العلوم والا لكان تعلق الحكم بها قرينة على اعتبارها من حيث الفرد
مطرد فى الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هى غير معقول لان الحقيقة من حيث هى ليست هى
اعتبار الوجود والعدم مما لا يصح تعلق الاباحة والكراهة بها وتعلقهما بها باعتبار الوجود تعلق بها باعتبار
الفرد لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا تكون الا جزئية ولا نعنى بالفرد الا ذلك ولا يتوهم ان هذا ينافى القول
بان الاوامر تتعلق بالطبايع دون الافراد لان المراد هناك ما يتعلق به صيغة الامر ولا ريب ان ما تفيده
الصيغة انما هو طلب الايجاد وهو انما يتعلق بالطبيعة من حيث هى لانها مدلول المادة التى وردت عليها
الحقيقة عندهم دون الفرد وان كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب جزئية لانها انما يتعلق بها باعتبار وجودها
الخارجى وهى بهذا الاعتبار متخصصة لا محالة وقطرة المفتى على هذا مرادا ولذا حقيقة الشىء كلام
التكليفية نقص عليه الحال فى الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هى او سببيتها او مانعيتها
غير معقولة بل كل ذلك انما يلحق الماهية باعتبار تحققها فى الخارج الى امتثال او صحتها او بطلانها
واذا تبين لك مما ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعى انما يكون بين لزوم اعتبارها من حيث الفرد
والوجود فنقول اذا كان الحكم مما يصح تعلقه بالحقيقة باعتبار فرد ما من حيث الوجود فالحمل عليه ما ينافى مقتضى المقام
حمل عليه لان الشايع تعلق الحكم بالحقيقة من حيث هى انما يقتضى اخذها باعتبار الفرد فى الجملة واقل اخذها باعتبار
فردها فان لم يكن هناك ما يوجب اعتبارها بزيد عليه تعين الاقتصار عليه كما فى قولك اعط الفقير درهما او حنى
بالرجل حيث لا عهد وان كان فى اخذ الحقيقة باعتبار فرد لا بعينه ما ينافى المقام كلزوم الاجمال حيث لا يكون هنا
شاهد على التعيين كالعهد ونحوه تعين اخذها باعتبار جميع الافراد كما فى قوله تعالى واحل الله البيع فان الحمل على
حليته فرد ما منه مبهم غير معقول لان المبهم لا وجود له فيمتنع قيام الصفة الوجودية وان كانت اعتباريته بدعوى حليته
معين عندنا ترجيح من غير مرجح وعلى معين فى الواقع يوجب الاجمال المنافى لمقتضى الحال حيث انه سبق فى مقام البيان

ويحل فرد لا بعينه على البدلية مخالف لاطلاق الكلام على ما هو المتبادر عرفا فان مرجع ذلك الى الشرطية بكل
واحد بعدم حصول الاخر وليس في اللفظ ما يدل عليه فيتعين التعميم وقد يصار الى التعميم نظرا الى كونه انسب
بمقتضى المقام ما دفق بما سبق الكلام من افادة الامتنان والانعام كما في قوله خلق الله الماء طهورا الحديث
هذا الحكم كما في قوله في المفرد المعرف فيوجب حمله على العموم كذلك قد يوجب في النكرة فيوجب حمله عليه ومنه قوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا فان التنوين فيه اما للتمكن والمراد الماء الجنس باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد فيقرب
ما ذكرناه او للتنكير والمقام يفيد مفاد لفظ كل فكأنه قيل كل ماء والفرق بين الحكمين ان الثاني
يقتضي التعميم بحسب الافراد التي يتحقق بها الامتنان والاول يقتضي ذلك بحسب الافراد المتساوية
في تعلق الحكم بها دون المرجوحة فان هذا ينظر الى ما تعارف بينهم من حمل المطلق على الافراد المتعارفة
اي المتعارفة بحسب مقام الحكم وتحقيقه ان تعلق الحكم بالحقيقة حيث يتعذر تعلقه بها من حيث هي
يقتضي اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما فيعم كل فرد لا رجحان لغيره في ذلك عليه فاذا تحقق رجحان
البعض لكونه اوفق بالحكم المذكور من غيره بحيث يحجب مفاهيم العرف عن المراد اليه عند الاطلاق
تعين الحمل عليه وهذا مما يختلف باختلاف المقام والاحوال كلفظ العبد في مثل قول القائل وكلتك
في شراء العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم دون المريض والمعيب فالاطلاق بمقتضى المقام يقوم مقام
التصريح بالقيد بخلاف ما لو نذر ان يعتق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالعبد الصحيح السليم
هو المتعارف في مقام التوكيل من الشراء دون مقام النذر وكذلك الحال في مثل قول الناذر لله علي
او نذرت ان اعتق عبدا مع ان النكرة موضوعة لفرد لا بعينه ومما حققناه يتضح لك فساد ما زعمه بعض
في المقام من ان انصراف المطلق الى الافراد الشائعة لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ
مع هجر معناه اللغوي او مع تساويهما لشهادة العرف وعلى ضرورة ترددها بها اذا اشتهر فيرجح على
الحقيقة المرجوحة واما المقام الثالث ففيه اقوال ثلثة احدها عدم افادته العموم مطلقا وثانيها
عدم الافادة لغة والافادة شرعا حجة القول الاول وجوه منها عدم منافاة الحقيقة للوحدة و
الكثرة وتحققها مع كل منهما فلا يدل على شيء منهما ومنها عدم توصيفه بالجمع ولا تأكيده به فلا يقال
جاء الفقيه العلماء ولا نسلم لاحتمال ان يكون ذلك لعدم المشاكلة اللفظية ورد بان الوصف والتوكيد تبعا
المعنى لا اللفظ كما مر ولذا لو سمي رجل بالعلماء لا يوصف بالجمع ولا يؤكد به ولو سميت طائفة بالعالم يوصف به و
يؤكد ومنها عدم اطراد صحة الاستثناء منه ودليل القول الثاني وجهان احدهما ما حكي عن بعضهم من
اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر فان جواز وصفه بالجمع يدل على افادته العموم وفيه ان هذا الدليل
ضعيف لان الاستعمال المذكور شاذ لاختصاص بعضهم به فلا يصح الاحتجاج في اثبات
ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع فلا يثبت المقصود في غيره ومع ذلك فهو لارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها
مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة على انه معارض باستعمالهم له في الجنس في مثل قولهم الرجل خير من المرأة وهو مطرد
في المفرد والتمسك باحد الاستعمالين ليس اولى من التمسك بالاخر وقد اجيب ايضا بانه لا يدل على العموم لان
العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما مر من ان عموم الجمع ايضا افرادي وثانيهما صحة الاستثناء
منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وفيه ما مر من ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولا يفيد الا

لبعضهم م

الاستثناء وهو

الاستثناء وهو يتم بيان فيه لان الاستثناء على العموم ما عرفت ودليل القول الثالث اما على الجزء الاول فهو دليل
القول الاول واما على الجزء الثاني فهو دليل الحكمة الذي يقتضي ان المفرد المحلى بلام الجنس يكون مفيدا للعموم شرعا
بمعنى انه يتضح انه يلزم من ارادة الجنس منه عموم افراده شرعا وتقرير هذا الدليل ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا ورد
في كلام الشارع وتعلق به الحكم التكليفي او الوضعي كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله الماء اذا كان
قدر كر لم ينجسه شيء فالمراد منه اما الماهية من حيث هي حتى يتعلق الحكم في الآية بطبيعة البيع او الفرد منه وعلى
الثاني اما ان يراد به جميع الافراد حتى يكون متعلق الحكم في الآية جميعها او بعضها وعلى الثاني اما ان يكون البعض
هو البعض المعين عند المتكلم والمخاطب بها او البعض المعين عند المتكلم دون المخاطب او البعض المبهم عندهما
دون المتكلم لا سبيل الى الاول لان ارادة الماهية من حيث هي مستغرق الاحكام الشرعية يمنع تعلقها
الارادة باعتبار وجودها والحاصل ان تعلق الاحكام بالطبائع من حيث هي غير معقول فان
الحقيقة من حيث هي مجردة عن اعتبار الوجود والعدم فلا يصح تعلق الارادة بها وتعلقها
بها باعتبار الوجود تعلق بها باعتبار الفرد لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا تكون الا جزئية ولا تتغير
بالفرد الا بذلك وتوهم جواز تعلقها بالطبائع ضعيف لان من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد
يعتريها شك ان مطالب العقلاء بل وغيرهم لا تتعلق بالطبائع الا باعتبار وجودها او عدمها
وتعلقها بها من حيث هي ممتنع حتى انه لو قال قائل لا اريد ماهية الشيء مثلا من حيث وجودها
وعدمها بل اريدها من حيث هي لم يشك احد في كونه سفيها وهذا بانا ومع ذلك لا يتبين كونه امرا
او نهيا لان ارادة الماهية من حيث هي قدر مشترك بينهما حيث انها مرادة في الامر باعتبار الوجود
وفي النهي باعتبار العدم فاذا تجردت من الاعتبارين تعينت مرددة بينهما ولا سبيل الى الثالث
ايضا لانه خارج عن الغرض فان المفروض عدم كون الفرد معينا عندهما ولا الى الرابع ايضا لان
تعلق الحكم بالفرد المعين عند المتكلم غير المعين عند المخاطب موجب للاغراء بالجهل والتكليف بما لا
يعلم على انه مخالف للامتنان ولا الى الخامس ايضا لان تعلق الحكم بالفرد الغير المعين عند المتكلم
والمعين عند المخاطب غير معقول مع انه خارج عن الغرض فتعين الثاني المطلوب فهو تعلق الحكم
بجميع الافراد واورد عليه اولا بانه على امكان تعلق الاحكام بالطبائع ثم فان الطبائع بنفسها تتصف
متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح واما ما يمكن ان يقال من ان الطبيعة لا وجود لها الا بالافراد فتعلق
الاحكام بها باعتبار الافراد لا باعتبار الطبيعة من حيث هي ففيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط
ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها فاذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد صدق عليه
انه متمكن منها كما اشرنا اليه سابقا ولا فرق بين تعلق الامر بها كاعتق الرقبة وبين تعلق الحل والجواز
والحرمة ونحوها به كما في احل الله البيع وحرم الربا نعم بعد الامتثال بفرد منها لا يطلب ذلك سقط التكليف
بها وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها وانما في مثل احل الله
البيع فلا يسقط الحل والجواز بمجرد حصول سقوط الحل والجواز لفرد من البيع لان الافراد منه ثابتة
انه يجوز ان يكون المراد به فردا ما والقول بان ارادة البعض المبهم يوجب الاغراء بالجهل والتكليف بما
لا يعلم مسلم ان اريد به البعض المبهم بشرط الابهام واما لو اريد منه البعض المبهم فردا ما فلا نم امتناع

اراده كيف يمتنع وقد تعلق به التكليف في مثل اعتق رقبة وصم يوما وهكذا وفيه ان ارادة فرد ما لا يجوز
في جميع الموارد بل يختص بالاوامر كاعتق رقبة وصم يوما ونحوها فارادة فرد ما من قوله خلق الله الماء طهورا
واذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء وللذكر مثل حظ الانثيين واحل الله البيع وامثالها عن جادة الحمل
الكلام لتواصل قبيحا ومستهجنا نعم لا يجري دليل الحكمة في جميع الموارد وثالثها ان ارادة الكل
ايضا كارادة البعض يحتاج الى الدليل على تعيينه فلا مرجح له عليه بل هيهنا احتمل شيء اخر وهو الاجمال وليس
مثل بعيد في كلام الشارع ولزوم اللغو انما هو اذا لم يكن هناك مبين فلعله كان ولم يصل الينا لصائع
عليه معارضتها بما لزم ارادة شيء واحد معين من المعاني المذكورة مع انه قد يكون في المجمل ايضا
فائدة وعدم ظهورها علينا لا ينفيها ورابعها يحتمل ان يكون المراد هو الفرد المعين عند المتكلم الغير
المعين عند المخاطب ودعوى عدم مجهوليتها بنافي حقيقة على سبيل الاطلاق لان بيان تعلق الحكم بالفرد
المعين عند المتكلم وغير المعين عند المخاطب يتصور على وجهين احدهما ان يكون في بيان دفع التوهم
بمعنى ان المخاطب لما توهم حرمة كل البيوع مثلا ففي مقام دفع توهمه قال المتكلم احل الله البيع بنا على الايجاب
الجزئي وهذا غير مناف للامتنان وثانيهما ان يكون في مقام بيان اصل الحكم لا في مقام بيان دفع
التوهم وهذا مناف للامتنان مع عدم تعيين متعلق الحكم عند المخاطب وفيه ان مرجع هذا الايراد الى
الايراد السابق وهو ارادة الاجمال دون البيان مع ان الاصل في الغالب في كلام الشارع هو البيان
فالمشكوك فيه ملحق بالاعم الاغلب وخامسها انه لا يصح التمسك بمثل الدليل لاثبات العموم لانه دليل
عقلي لا يثبت به الوضع ولا يبتني عليه اللغات لكن بجميع ما ذكرنا يظهر ايضا ضعف هذا الدليل المسمى
بدليل الحكمة وعدم جواز التمسك به لاثبات المدعى نعم هيهنا مسلك اخر لاثبات العموم ذهب اليه الفاضل
القمي وبعض اخر وهو مسلك حسن لاثباته وهو انه اذا تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي هي يجب
تحققها اينما تحققت والا لم يكن الحكم ثابتا لها وهي لا تنفك عن شيء من الافراد فيثبت الحكم للماهية المتحققة
في ضمن جميعها وهو معنى العموم والتوضيح انه اذا اثبت حكم للطبيعة من حيث هي هي لا يمكن
ثبوت عدمه لها ما دام ثبوت الحكم لها ولذا يعد قولك الرجل خير من المرأة منافيا لقولك المرأة خير
من الرجل اذا اريد منها الجنس فكلما تحقق الجنس يتحقق الحكم وهو العموم فان قلت ان كان مقتضى
ثبوت الحكم للجنس ذلك الا انه يمكن ان يكون مقتضى التشخص عدمه في بعض الموارد فيعارض مقتضى
الجنس فلا يمكن الحكم بالعموم قلت ان ثبت اقتضاء بعض التشخصات العدم فلا نحكم بالعموم وانما
الكلام فيما لم يثبت ذلك والاصل العدم فان قلت اذا كان الحكم من مقتضى الجنس فلا يمكن التخلف مع انه
قد تخلف عنه في الشرعيات قلت لا تخلف اذ انما يعارض مانع والتخلف مع المانع جائز وفي تعارض
مقتضى العدم في بعض التشخصات فيتخلف ولا يخفى ان الثابت من هذا الدليل لزوم العموم لتعلق الحكم
بالطبيعة عقلا فلا يختص بالشرعيات بل يصير لغة بمعنى انه لازم مدلوله اللغوي ولا ينافي ذلك
ما سبق من عدم اطراد جواز الوصف والتأكيد بالجمع والاستثناء لانها من توابع نفس المدلول
لا من لوازمه ثم لا يخفى ان هذا الدليل وان كان تاما ولكنه لا يثبت العموم كليا وذلك لان الاحكام
المتعلقة بالطبايع على قسمين قسم يسقط الحكم ويمتثل بمجرد ايجاد الماهية وهو الوجوب والندب فانه



اذا وجب ايجاد ماهية وهي تتحقق بايجاد فرد واحد منها فالوجوب يسقط بايجادها في ضمن فرد واحد
فبمجرد ايجاد فرد يرتفع الوجوب وكذا الندب بخلاف الحرمة والكراهة فانه يعتبر فيها الترك ويحتمل لا يكون كل
كساير الاحكام فانها لا يرتفع الا بارتفاع شرعي اخر والعموم انما يلزم في الثاني دون الاول وثبوت العموم
البدلي في الاول غير المطلوب في الفعل لانه كان تماما ولكن سقط العموم بالبيان الفرد فاسد فلا افوك
وثانيا ان تمسك على استلزام المعرف بلام الجنس للعموم بالتبادر فانه مما لا يشك فيه انه اذا قال الطبيب
السقمونيا مسهل والماء بارد فهم منه العموم عرفا ولذا تريهم يحكمون كل من شرب السقمونيا يسهل ومن شرب كل فرد
من السقمونيا ج وهذا امر ظاهر لا يدخل فيه شك بعد ملاحظة فهم العرف وليس المراد انهم يفهمون العموم
من ذلك اللفظ حتى يقال انهم يفهمون الجنس بل المراد ان المتبادر منه اثبات الحكم للجنس هو العموم عرفا
ولذا يحكمون بالعموم لو قيل جنس السقمونيا مسهل فالعموم لازم معنى المعرف بلام الجنس وتبادره كتبادر
المفاهيم ولكن هذا مختص بغير الوجوب والندب من الاحكام واما هما فلا لما تقرر من شهادة الحال وهي عدم
امكان الاتيان بجميع الافراد غالبا لا يمكن ارادة معنى يلزمه العموم وثمانيها ان اشار الى بعض ما ذكرنا الشارح
الشريف ره كالسلطان ره قال ان المفرد المحلى باللام قد يفيد العموم اذا كان متعلقا للاحكام التي تتغير
كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء وعولنا عليه فهم العرف
العموم فيحمله المتبادر بمعنى انهم يفهمون تعلق الحكم بالطبيعة مطلقة ثم يفهمون سريان ذلك
الحكم من الطبيعة الى افرادها التزاما باللزوم البين بالمعنى الاخص قال ره فلا احتياج لنا
في اثبات افادته العموم الى الدليل العقلي الذي تمسك به صاحب المعالم ومن تبعه حتى يرد علينا
ما اورد عليه تتميم لا شك ولا اشكال في افادة المفرد المعرف بلام الجنس الواقع في حيز
النهي او النفي العموم اذ لا يتحقق الاجتناب عن الجنس ولا انتفائه الا بالاجتناب عن جميع الافراد
وانتفائه فائدة اعلم ان المفرد المنون قد يطلق ويراد به فرد ما كقوله جئني برجل وقد يطلق ويراد به العهد
الخارجي كقولك اعتق رقبة اذا كان قرينة على ان المراد هو الفرد المعين كالاشارة وقد يطلق
ويراد به الاستغراق والعموم اما من باب افهام العموم عرفا من باب السريان عرفا كقولك احل
الشريعة اذا تعلق الحكم بالماهية او من باب افهام العموم عرفا من باب فهم العرف الحصر كقوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا حيث فهم من هذا القول ان كل ماء نزل من السماء فانه طاهر وقد يطلق ويراد به نفس الماهية و
الطبيعة كقولك هذا رجل لا امرأة وقوله ع اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يطلق ويراد به الفرد المنتشر كقوله
اكرم رجلا وجئني برجل اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا شك ولا اشكال في ان المفرد المنكر مجاز في الاطلاق
الاول لعدم التبادر وانما الاشكال في ان المفرد المنكر هل هو حقيقة في الاطلاقين الاخرين معا ام لا وعلى الاول
هل يكون مشتركا لفظيا او معنويا والتوضيح انه لا بد وان يقع الكلام هيهنا في مقامات الاول
في ان التنوين هل يكون موضوعا ام لا لكن تمكنا ويكون موضوعا ام لا والمختار انه الاظهر الثاني الاول فان
التنوينة نحويا ان غرض الواضع ان كان من وضع التنوين هو الاشعار على تمكن الاسم وبيان كونه
محكوما للاعراب والنسبة على الماهية ووجود التنوين في الاعلام الشخصية واسماء الاجناس كقوله هذا رجل لا امرأة
وقوله جئني برجل ولا يخفى انه لا من كون التنوين موضوعا للتمكن انما هو في الاعلام الاشخاص وفي

اسماء الاجناس فلا يقال ان قد قيل صرف تنوينه للتنكير ودون التمكن مع انه ايضا اسم فعل فانه خارج عما نحن
فيه ثم لا يخفى ان التنوين الموضوع للتمكن يكون وضعه بطريق الالة بشرط فيجتمع مع التنكير لكن التنكير ليس
جزء الموضوع له لان الامر دائر بين الاقل المتيقن وهو التمكن فقط وبين الاكثر وهو التمكن مع
التنكير والاقل متيقن مع ان استفادة التمكن من اسم الجنس المنكر دليل على ان المعرض من
وضع التنوين هو التمكن وهو يجامع التنكير واما مثل صه فقد عرفت انه خارج عما نحن فيه
الثاني ان المفرد المنكر هل يكون حقيقة في الفرد المنتشر فقط او مشترك بينه وبين الجنس
قيل الاظهر انه حقيقة في الفرد المنتشر مجاز في غيره للتبادر الاول وعدم تبادر غيره فان المتبادر
من قولنا اكرم رجلا هو فرد ما مع كونه صالحا لارادة الطبيعة والتبادر امارة الحقيقة وعدمه امارة
المجاز في بعض الموارد لا يقال لعله للقرينة لانا نقول مع انا نقطع بعدم القرينة الاصل عدمها مع
الشك في وجودها هكذا قيل والحق انه لو استعمل في الجنس كقولنا هذا رجل لا امرأة فلم يستعمل في
خلاف ما وضع له لان المادة قد استعملت في الطبيعة والتنوين ايضا للتمكن فلا مجاز فيه اصلا كما ان استعماله
في الفرد المنتشر ايضا حقيقة لان المادة استعملت ايضا في الطبيعة والتنوين فيه للتمكن والفرد ما مستفاد
من القرينة الخارجية الثالث في ان المفيد للفرد المنتشر هل هو التنوين او الهيئة المقيدة من المادة
والتنوين او غير الهيئة الحاصلة منهما او التركيب الظاهر ان الهيئة المفيدة تفيد الفرد المنتشر كما يقال نظيره
في الفارسية اكرام كن مردى را فان دى في مكان التنوين واطرد مفهوم المادة ودى لا دلالة له
على الفرد بل يفهم من التقييد الفرد المنتشر لا من التنوين فظهر ان ههنا دالين ومدلولين التقييد دال
على الفرد والمادة دال على الطبيعة ومعنى المجموع هو الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المنتشر

في الجمع

الجمع المنكر كالمفرد المنون قد يطلق على العموم وقد يطلق على جماعة معينة في الخارج كقولك اهل البيت
نبوعا اذا اريد منه نبوعا مخصوصة والا فان اريد منه جميع الينبوع فيكون للاستغراق وقد يطلق على
جماعة غير معينة كاكرم رجالا اذا لم يكن عهد وقد يطلق على الجنس كقولك ارجال هؤلاء ام نساء
اذا عرفت هذا فاعلم ان استادنا الشريف ره صرح بان الاتفاق من الكل واقع على انه مجاز في الاستغراق
حتى من الشيخ فانه مع حمله على العموم لا يقول بكون اللفظ حقيقة فيه بل يقول بالعموم من باب الحكمة وكذا
الجبائي اذ حمله على الجميع لاجل زعمه انه مشترك لفظي بين مراتب الجمع والمشترك يحمل على جميع معانيه عند فقد
القرينة على تعيين البعض لا انه حقيقة في العموم وايضا وقع الاتفاق من الكل على كونه مجازا في العهد الخارجي
انما الاشكال في كونه حقيقة في اي من الاطلاقين الاخيرين ولكن الحق ان المادة في الجمع المنكر موضوعة لجنس
الجمع لان مادة المفرد موضوعة لجنس المفرد والتنوين حقيقة في التمكن كما في المفرد والهيئة المركبة
من المادة والتنوين تفيد عند الاطلاق الوحدة المنتشرة والدليل على ذلك هو الدليل الذي مر ذكره في المفرد
المنون انتهى كلامه ره اقول لا خلاف في ان الجمع المنكر يحمل اطلاقه على العموم وكذا لا خلاف في انه ليس نصا
لو خلا عنه بل هو مشترك بين جميع مراتب الجموع لفظا او معنى انما الخلاف في انه اذا وقع مطلقا فهل يحمل على
العموم ام لا فالاكثرون على انه لا يفيد العموم ح وقيل بل يفيد لان المشترك يحمل على جميع معانيه عند فقد
القرينة وهذا القول يحكى عن ابي علي الجبائي وعن الشيخ انه يفيده نظرا الى الحكمة والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون



لنا فهذه ان الجمع بحكم التبادر موضوع للهيئة باعتبار كونها متحققة مع مدلول ما زاد على الفردين والهيئة المأخوذة هيهنا
لا اعتبار صالح للصدق على كل جملة من الافراد حتى الجميع فاذا دخل عليه التنوين وقلنا بافادتها ظاهرة في التنكير فالتنكير
مفادها مصداق من مصاديق ما دخلت عليه لا بعينه كان مدلوله احد تلك المصاديق لا على التعيين فلا يختص بالجميع
والحاصل ان لا دلالة على احاد الجماعات على التعيين ولا دليل على تعيين الجميع الا ان يتعين ارادة الاقل وتعلق الحكم
به او جعل الحكم به فينبغي الى الاخذ بالاصل وفي التوضيح ان الجمع المنكر قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع فلا اشعار على الجميع
بخصوصه يحتاج الى دليله وليس فان الدلالة اللفظية مفقودة لا عضادها في المتشدد وايضا الاقل معلوم لا فرد من الافراد
وكذا الثالث لعدم الترجيح فان العام لا يدل على الخاص وتعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه واستدل
ايضا في المجاز بوجهين احدهما الاول ان القطع حاصل بان رجالا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كما يصلح
رجل لاحاد جنسه بدلا فكما ان رجلا لا يكون للعموم فيما تحتنا ولذلك يجب ان لا يكون رجالا للعموم فيما تحتنا والرد المراتب
ورد بان الظاهر من قال بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه لعموم المراتب من الافراد والجماعات بل انما يقول باختصاصه بمرتبة
الاخيرة لاتعينها بالاستدلال به على عدم افادته العموم ان يقال كما ان رجلا لا يختص بشيء من احاده كذلك
يجب ان لا يختص رجال بشيء من مراتبه التي منها الجميع لتساويهما في المشكوح والمزوم التخصيص من غير مرجح على
تقدير التخصيص ببعض دون بعض هذا على ما يقتضيه ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر بالمفرد المنكر في عدم
الاختصاص بالعموم فان اريد الحاقه به في عدم الدلالة على العموم مطلقا اتجه عليه انه لا تم دعوى المساواة بينهما
لحصول الفرق فان العموم يعني جميع الافراد احد مصاديق الجمع المنكر وليس احد مصاديق المفرد المنكر فعدم دلالة
المفرد عليه لا يوجب عدم دلالة الجمع عليه مع ان دليل الخصم على حمله على العموم جار في الواحد وهو يقول به فالرد ايضا
فيديه الثاني انه لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للعموم لما صح ذلك فاورد عليه اولا
بانه صح ذلك بالقرينة لظهور انه لا يملك عبيد الدنيا ورده التفتازاني وغيره بان معنى العموم جميع عبيده
لا غير كما في قولنا له عندي العبيد ولا قرينة على نفي ذلك وثانيا بجعله تفسيره بالمجاز وباحد معنى المشترك وان عيننا
حمل المشترك على الجميع عند الاطلاق احتج الشيخ بان اللفظ المذكور يحتمل القلة والكثرة ولا يدل عليهما فاذا صدر من
الحكيم ولم يبين القلة فيحمل عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم وبعبارة
اخرى هذه اللفظة محتملة للقلة والكثرة فاذا وردت في كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجب حملها على الكل اذ لو
اراد البعض لبينه عليه فاذ لم يبين علم ان المراد هو الكل بما تركه الدليل الحكمي واجيب عن المعتبر الثاني بوجهين احدهما المعارضة
بانه لو اريد الكل لبينه عليه ايضا فانه يرى ان اصل الحجة على التقريب الثاني كما لمعارضة محتمل وجوها بعضها على
دون البعض والتوضيح ان قول المستدل لو اراد البعض لو اريد البعض على التعيين فصحيح لكن التعليل عليل
لان عدم ارادة البعض على التعيين لا يوجب ارادة الكل على التعيين لجواز ارادة كل منها لا على التعيين
كما هو مفاد الجمع وان اراد البعض لا على التعيين فان اراد بالبيان مطلق البيان اتجه عليه المنع من بطلان
التالي لانه قد بين ذلك بلفظ الجمع المنكر الصالح للكل والبعض وان اراد البيان بغيره اتجه عليه منع الملازمة
تقول الجيب ايضا اذا الكل الخ مستقيم على الوجه الاول وفاسد على الوجهين الاخيرين لا انه على التقدير الاخير يحتمل ان
يكون المراد ايضا وثانيهما منع عدم القرينة لان كون اقل الجمع مرادا قطعا يصلح ان يكون قرينة واعترض عليه
بانه لا يلزم من كونه اقل المراتب مرادا قطعا ان لا يكون ما زاد عليه مرادا ايضا فالحق في الجواب ان اللفظ حيث كان

موضوعا للقدر المشترك بين الكل والبعض كان محتملا لها الا ان اقل المراتب مراد قطعا وما عداه في محل الشك
الا ان يقوم عليه دليل فليس حينئذ منافيا في الحكمة وعبارات الفقهاء ما كان محتملا للاقل والاكثر وكان الاقل
معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا يستدعي بيانا بل يكفي فيها التعويل على ترك البيان بخلاف
ارادة الاكثر فيحتاج ان يصير ذلك قرينة على ارادة الاقل فاليه ينظر كلام المجيب هنا على ما يساعد عليه
كلام المعترض في جوابه والتحقيق ان لفظ الجمع المنكر ان كان موضوعا لاحد مصاديق ما فوق
الاثنين لا على التعيين كما تقول به فارادة ذلك لا يقتضي تعيين شيء من المصاديق ولا رجحانه وان
كان موضوعا للقدر المشترك بين الاقل والاكثر كما عليه الاكثرون ظاهرا فارادته لا يقتضي ارادة شيء
من الخصوصيتين ولا ارادتهم فان صدقه على الاقل على حسب صدقه على الاكثر من غير رجحان فيظهر ما
وقع في الجواب من ان اقل المراتب مراد قطعا وان غيره غير مراد او مشكوك فارادته تم تحرير ذلك
منها انما كان الحكم لا حقا له لا باعتبار الجمعية بل باعتبار الافراد فهو لضعف في الجواب ان يفصل بين
ما اذا تعلق الحكم بالجميع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجيب على التقدير
الاول بناء على المذهب الذي في الجمع واما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي فان
المتسع لم يتعلق بالافراد اصلا حتى يكون بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الآخر
فان الحكم على هذا القول يتعلق بمدلول الجمع باعتبار ما يصدق عليه من افراده فلا ينبغي ان يستند
اليها على نهج واحد من غير ان يكون هناك قدر متيقن وغيره فالجواب على التقدير الثاني بما
ذكره المجيب الاول على التوجيه الذي ذكرنا نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا
كان تعلق الحكم بالبعض لا على التعيين لكونه موجبا للاجمال المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق
الله مياها طاهرة او احل عقودا فان طهورية جملة من المياه او حلية جملة من العقود لا
على التعيين غير معقول ومعه بدون البيان يوجب مخالفة الحكمة فيتعين التعميم وقد تقدم نظيره
سابقا في المفرد المنكر لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لا اثر له في الكتاب والسنة فيتوجه هنا
كلام بناء على التقرير الثاني واما على التقرير الاول لاصل الحجة فاجيب عنه مرة بان الاقل
معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة واخرى
بان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور اربع الاولى الاخبار عنه بمثل جاءني رجال ولي على
دراهم والثانية تعليق الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اضرب رجالا
والرابعة جعله متعلقا للمأمور به مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او اضفهم من ايام ومنهم اما ما
ونحو ذلك اما الصورة الاولى فلان المراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يحصل الا اسناد الفعل
اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله تعالى
وجاء رجل من اقصى المدينة ونحو مثله ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع الذي في افراد
الكثرة وما لم يتبين ذلك من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستفيده من المثالين الاولين
يتبين ان الخبر هو مجيء ثلث رجال وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان
الحكم للمجموع فلا تتبين معرفة اشخاصها بصيغتها خاصة او بماهيتها فلا يأتي الجواب المذكور اولا

فيها اذ حملها

فيها اذ حملها على الاقل بيانا في الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون
الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يقال لا اجمال في بيان العبيد بحيث ينافي الحكمة وهي
المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهي
تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف الغرض
فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم بعض البيع مع معلومية حاله كما هو شان الحكيم في
بيان الحكم واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى
المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا وان اريد به الاتيان
به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال بالاقل
الافراد او يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد منه من باب التخيير المستفاد من الامر الكلي فكما
ان قولك جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق
عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولا كان ذلك في معنى التخيير فالتخيير بين الاقل
والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل لان الاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع
الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المتعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او غيره والطبيعة
المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لملاينة الحكمة وعلى الثاني يكتفى بالاقل لاصالة البراءة
عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل حال الشك في الباقي فهو مشترك
بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين حال الشك في الصورة الاولى بل المتعين
هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى
بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فيما يحمل على العموم ويستظهر البيان ان كان له مجال تم ان
ما ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد
يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة اليه بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة فالتكلم في
اكثر الخطابات وقت الحاجة فيحمل على العموم واحتج الجبائي بان الجمع حقيقة في كل رتبة من
مراتب الجمع فيلزم حمله على الجميع الا ان المشترك يحمل على الجميع عند الاطلاق او لان الجمع ايضا احد حقايقه
المنافي ولان السابق الحقايق وهو موجب للترجيح اذ لو حمل على الجميع فقد حمل على جميع حقايقه فكان اولى
واجيب عنه اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في كل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع
ورد بان هذا الجواب انما يتم اذا كان مقصود المستدل حمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة
بخصوصها مرادة منه بالمطابقة فيكون موضوعا بالوضع العام لخصوصيات تلك المراتب وهذا و
ان كان ظاهر كلام المستدل وفقا للاثر في تفسيره بعيد بل ربما لا يقول به لو حمل على الجميع الخ
الى القول بان المشترك وما في حكمه ظاهر عند الاطلاق في جميع معانيه واما اذا كان المقصود
حمله على جميع الافراد المشتملة على حقايقه ضمنا فالنقض المذكور منقوض بان بينهما فرقا من
حيث ان جميع الافراد ليس احد الاحاد التي يصدق عليها المفرد المنكر على البدل بخلاف الجمع المنكر
فانه حقيقة في الجميع ايضا وهو يشتمل على جميع حقايقه فيكون الحمل عليه اولى وعلى هذا فقوله

فقد حمل على جميع حقائقه معناه فقد حمل على معنى يتضمن جميع حقائقه وثانيا بان الظاهر من
مقالة الجاني في الاستدلال على حمل الجمع على الجميع ان الجمع مشترك بين المراتب اشتراكا لفظيا
فحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها بالجمع لفظا فيتم الجواب عنه بمنع
ظهور المشترك في الجميع بل التحقيق لزوم التوقف حتى يظهر المراد وبعبارة اخرى منع حمل المشترك
على جميع معانيه وثالثا ان المشترك الذي يقال فيه انه محمول على جميع معانيه عند الاطلاق
انما هو المشترك اللفظي وكون الجمع المعروف مشتركا لفظيا ثم فان الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من
المراتب بل حقيقة في القدر المشترك بينها فلا يكون لفظه دالا على خصوص شيء منها وهذا الجواب قد
افاده بعض الاجلة وتبعه بعض اصحابنا واعترض عليه الفاضل بان كل مرتبة من المراتب فرد
من افراد القدر المشترك فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له لا حاجة الى
الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد وقلت جاءني انسان ورد بان هذا الاعتراض لا يخلو
عن ضعف لان كلام المستدل ظاهر في ان الجمع حقيقة في كل مرتبة بخصوصها وانه لو حمل على العموم
فقد حمل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه فيندفع بالجواب المذكور ومبنى الاعتراض على ان المراد كونه
حقيقة في كل مرتبة ولو من حيث القدر المشترك وهذا بعيد عن كلام المستدل ثم على تقديره لا يجدي
الجواب المذكور لكن نظر المجيب الى الدليل هذا وللمستدل ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقدير
ان يكون الجمع للقدر المشترك ايضا فيجعلها قرينة على كونه ماخوذا باعتبار الفرد الاتم وهو الجميع
فالتحقيق في الجواب منع اعتبار الاولوية المذكورة لان مرجعها الى الاستحسان ولا تعويل عليه
كما سبق فظهر من هنا جواب رابع وهو عدم صلاحيتها للترجيح مع معارضتها بتيقن الاقل
والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلاف الاحوط وربما استدل لاثبات العموم
ايضا بانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وهو باطل لانه تخصيص من غير مخصص وفيه اولا
بالنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم قولا واحدا فيكون مختصا بالبعض فيلزم فيه الخلل المذكور
وثانيا بالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتبار العموم فيه اعتبار عدمه فهو الخصوص حتى يلزم
التخصيص من غير مخصص بل هو انما للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون صالحا للكل منهما
من غير اختصاص له باحدهما او الطبيعة المبينة باحد المصاديق على البدلية فلا معين لاحدهما كما لا
يخفى **تذنيب** في اقل ما يصدق عليه الجمع فالاكثرون على انه ثلثة وذهب جماعة الى ان اقل
ما يصدق عليه صيغة الجمع اثنان منهم القاضي ابو بكر وابو اسحق وقيل اقله الواحد ثم اختلف القائلون
بالقول الاول فمنهم من منع اطلاقه على ما دون الثلثة مطلقا ومنهم من اجاز اطلاقه على اثنين مجازا
ومن هؤلاء من اجاز اطلاقه على الواحد ايضا مجازا وهو جيد حيث ما تساعد عليه العلاقة ودعوى
الاطلاق كما يظهر من بعضهم ضعيفة والحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة ويصح اطلاقه
على الاثنين والواحد مجازا والقول بجواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف وقبل الخوض
في الاستدلال على المدعى لا بد اولا ان نحرر محل النزاع فنقول لا خلاف في كون النزاع ثابتا في
الصيغة الموضوعة للجمع كلفظ رجال ونحوه والظاهر انه لا فرق في هذا النزاع بين جمع القلة والكثرة
عند كثير من علماء اهل الاصول فان النحاة فرقوا بين جمع القلة والكثرة وقالوا ان اقل الاول ثلثة واكثره
عشرة واقل الثاني احد عشر واكثره ما فوق ذلك فلا يبلغ ما بلغ فالكلام هنا
في مقامين احدهما مع علماء الاصول والاخر مع علماء النحو فنقول اما المقام الاول فهو من اهل الاصول

ذات المصادق عليه [illegible]

المكثر والتام

قيام
الكرة والعلم واسم وضميره وما دل على معناه من الموصول واسم الاشارة ولا يبعد ذكر هذه الاقسام
ومنه يظهر ما صرح به بعض الاجلة فيمكن ان يكون المراد بالجمع في عنوان هذا البحث ما يتم هذه الاقسام
توسعا من باب عموم المجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح عليه المقابل للتثنية والمفرد فهو
القسمان الاولان بقسميهما ويكون الباقي داخلا في النزاع بمعنى وتبعا كما هو الظاهر من كلام
استاذنا الشريف وهو الاظهر فالاولى ان يفسر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح ويجعل شمول
النزاع للبواقي باعتبار المعنى والتبعية واما لفظ الجمع فلا خلاف في خروجه عن هذا النزاع
باعتبار معناه المصدري وهو مطلق الضم فانه حقيقة في الاثنين ايضا واطلاقه على الشيئين
المجتمعين والاشياء المجتمعة توسع من باب اطلاق المصدر على معنى اسم المفعول واما باعتبار معناه
الاسمي ففي النزاع فيه تأمل فما قاله استاذنا الشريف من انه لا خلاف في لفظ الجمع بمعنى الضم
فانه حقيقة في اكثر من اثنين بلا ريب محل تأمل كما ان ما حكاه العضدي عن المنتهى من دعوى الوفاق
عليه غير مسموع ان حمل على الجمع باعتبار معناه المصدري او بعض النزاع [illegible] واما صيغ
المتكلم مع الغير كنحن وانا ونظيرهما فهي تطلق على الاثنين حقيقة بلا خلاف فلا نزاع
في انها حقيقة في الاثنين فما فوق كما صرح به بعضهم واما المجموع المضافة الى التثنية والجمع فهي
داخلة في النزاع باعتبار كونها حقيقة او مجازا فما حكاه العضدي عن المنتهى من ان نحو صغت
قلوبكما خارج عن محل النزاع لانه موضع وفاق فهو خطأ هو غير سديد فان ظاهر اطلاقهم ينافي
عن ذلك مع ما فيه من التزام الاشتراك في الجمع بحال الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه الذوق
ان حمل كلام على الاتفاق على جواز الاستعمال فانه لا ينافيه [illegible] كتاب العين [illegible] انه لا
فرق بين جمع يكون مفرده فردا او يكون مفرده زوجا او يكون مفرده جمعا فكما ان اقل الاول على القول بالثلثة ثلثة
افراد كذا اقل الثاني ثلثة ازواج واقل الثالث ثلثة جموع والى هذا ينظر قول من قال ان اقل الجمع تسعة الى ان
وتوهم بعضهم [illegible] حكى المحشي الشيرازي عن العلامة من الفتوحات المكية ان من لطيفها قال اذا ثبت ان رسول الله صلى الله عليه في بعض
[illegible] فسأل عن اقل مراتب الجمع فذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى انه اثنان فالحق في ذلك [illegible]
وهو [illegible] بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان
ومثل له بعضهم بالخفين فانه يطلق على زوجين من جنس الخف وجمع خفاف لا يطلق على ثلثة افراد من هذا
الجنس وهو في محل المنع اذا ظهر محل النزاع قلنا على عدم كونه حقيقة فيما دون الثلثة وكونه حقيقة
فيما زاد على الاثنين وجوه الاول تبادر ما زاد عن الاثنين وعدم تبادر الواحد والاثنين
من صيغة الجمع كرجال [illegible] وقد سبق ان عدم تبادر الغير من امارات المجاز كما ان التبادر امارة
الحقيقة واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة لاصالة عدم النقل الثاني عدم صحة السلب عما زاد
عن الاثنين وصحته عما دون الثلثة فان رجلا لو اكرم رجلين [illegible] ما اكرم رجالا [illegible] لو اكرم رجالا
فلا يصح ان يقال [illegible] الثالث صحة تكذيب القائل رأيت رجالا بما رأيت الا رجلين او رجلا وعدم صحة تكذيب
القائل في الدار رجال اذا كان فيها فوق الاثنين [illegible] العقلاء من اكرم رجلين بعد قول مولاه له
اكرم رجالا وكذا لو قال السيد لعبيده الثلثة قوموا فلم يقم واحد منهم يلام [illegible]

للتمييز بين التثنية والجمع علامة وامارة مثل الالف والنون والواو والنون ونحو ذلك الخامس انه لو وضع
لما فوق الاثنين معلوم والاصل عدم الوضع للاثنين وقيل انه هنا يصح ان يقع الاشتراك اللفظي والمعنوي
في الاصل الخاص المشترك بين الثلثة فما فوقها والاثنين فما فوقهما السادس ان الاصل وتقريره ان لفظ الجمع
كرجال مثلا اطلق واريد منه ما فوق الاثنين وقد اطلق واريد منه الاثنين والقدر المشترك بين المفهومين هو
لا بشرط اجتماع غيره وقد تقرر في اوائل الكتاب ان اللفظ لو استعمل في معنيين كان بينهما قدر مشترك وشك في كونه
حقيقة ومجازا او موضوعا بازاء القدر المشترك بين المعنيين كان علم انه غير مستعمل في القدر المشترك فهو ليس بمشترك
معنوي والامر الجائز بلا حقيقة وان كان استعماله فيه مشكوكا فيه فكذلك ايضا لاصالة عدم الاستعمال فيكون
ايضا مجازا بلا حقيقة وان علم كونه مستعملا فيه بقي معه [illegible] حقيقة في المشترك [illegible]
ومجازا ايضا [illegible] يستعمل في القدر المشترك [illegible] على التقادير
من حيث يكون من الحقيقة والمجاز بمقتضى الاصل لانا [illegible] ان يستعمل في القدر المشترك قطعا او استعماله
فيه مشكوك فيه او معلوم ولكن ليس [illegible] على التقادير [illegible] ترجيح الحقيقة
المجاز فلا [illegible] كونه حقيقة فيما فوق الاثنين [illegible] بين الحقيقة والمجاز لعدم قائل بانه
في الاثنين فقط والاشتراك اللفظي ظاهر الفساد [illegible] القول باشتراك صيغ الجمع بين معانيها
[illegible] وكونها موضوعة باوضاع [illegible] وهو واضح الفساد [illegible] كونه حقيقة فيما زاد على
الاثنين [illegible] على جواز اطلاقه على الواحد والاثنين مجازا ووجود العلاقة المصحح له كالتعظيم [illegible]
الجماعة [illegible] ونحو ذلك [illegible] وانا له لحافظون [illegible]
عادة العظماء ان يتكلموا عنهم وعن اتباعهم بصيغة المتكلم مع الغير ثم [illegible] عن معنى الجمعية ويمكن
ان يكون المراد [illegible] الذين قال لهم الناس
[illegible] والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة حقيقة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون بامير المؤمنين ع كما نطق به جملة من الاخبار [illegible] واحتج القائلون بانه
في الاثنين بوجوه منها قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فان المراد بالاخوة ما يتناول الاخوين وهو ما فوق الاخ
الواحد للاجماع على حجب الاخوين الام عن [illegible] ومنها قوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد [illegible] الخطاب موسى و
هرون [illegible] ومنها قوله تعالى [illegible]
[illegible] ومنها قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة ومنها [illegible]
وتقريره [illegible] الجمع استعمل [illegible] في الاثنين [illegible] الاخوة في الاية [illegible] الجمع
حقيقيا [illegible] الحقيقة [illegible]
المشترك [illegible] المعنى الحقيقي
ويمكن [illegible]
[illegible] على الاجماع [illegible]
الاثنين [illegible] الاستعمال [illegible]
لفظ الجمع [illegible]

انها ظاهرة

انها ظاهرة [illegible] فان قلت انه لو كان حقيقة فيما زاد على
الواحد لكان اطلاقه على الاخوة في الاية ايضا حقيقة [illegible] مفهوما ولا منطوقا [illegible] حقيقة فيما
زاد على الاثنين [illegible] فان المفهوم من الاية [illegible] الجمع [illegible] على الاثنين [illegible]
المفهوم بالاجماع في الاثنين [illegible] الاصل قلت بعد ما اثبتنا كونه حقيقة فيما زاد على الاثنين [illegible]
[illegible] بالاجماع [illegible] التقييد والتخصيص [illegible] المجاز [illegible]
[illegible] اولا ان الاستعمال الاعم من الحقيقة والمجاز [illegible] في الاستعمال الحقيقة
[illegible] ان الاستعمال اعم من الحقيقة وثانيا [illegible]
حكم الاثنين [illegible] وثانيا ان المراد [illegible] الجماعة
وكونهما في حكم الجماعة في الفضل [illegible]
الحكم [illegible]
الاثنين فما فوقهما [illegible] الجماعة [illegible]
جماعة [illegible] الاحكام الشرعية [illegible] اللغوية [illegible]
[illegible] لان الكلام في صيغة الجمع [illegible]
[illegible] لفظ الجماعة ايضا [illegible] لفظ الجمع [illegible]
[illegible] محل النزاع [illegible] جمع [illegible]
ايضا حقيقة [illegible] لفظ الجمع والجماعة [illegible]
حقيقة ايضا فيما فوق الاثنين [illegible]
[illegible] في الاصل [illegible]
[illegible] محل النزاع [illegible] القول
بانه حقيقة [illegible] واحتج القائلون [illegible]
عن ابن عباس [illegible] الاخوين [illegible] رجلان [illegible]
ورجلان [illegible] الاخوان اخوة [illegible] حقيقة
[illegible]
[illegible]
مقصود [illegible]
ان [illegible] القلة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الى [illegible] رجال [illegible]
[illegible]
والكثرة [illegible]
على [illegible] الاصوليين [illegible]

كلامهم

العرف فهم لا يفرقون بينهما لكنا لا نسلم ان نعت الجمع للتعز [illegible] فيشكل [illegible] بعيد جدا وينظر [illegible] على قول النحاة فيما ورد من
الحديث على لزوم نسخ دلالة [illegible] العقود الثابتة فانهم اختلفوا في مفاد الدلالة [illegible] فقيل انه عشرة دلالة اذ هو جمع
قلة واقل الجمع ثلثة واكثره عشرة لكن [illegible] لمعين لبعض المراتب المتعددة فهذا الجمع محمول على الجميع من باب الحكمة ومن باب
استغراق [illegible] وحرمة الاستعمال قبل نسخ العشرة [illegible] مضافا الى منع كونها جمع [illegible] ان الامر تعلق بتطبيق
نسخ الدلالة وهو يتحقق بالثلاثة ولزوم الزائد مدفوع بالاصل فلا يحمل على العشرة وثانيا ان الحمل على الجميع لزوم لو
سلم فانما هو حيث لم يكن قرينة على تعيين بعض المراتب [illegible] على ارادة اقل المراتب موجودة [illegible]
وقيل انه عشرة ايضا لكن لا لما ذكر بل لانه جمع كثرة واقل مرتبته عشرة فلا بد ان يحمل على اقل المراتب [illegible] الامتثال بالاتيان
بالمتيقن [illegible] ان اقل جمع الكثرة على ما قالوا احدى عشر لا عشرة وثانيا انه لا فرق بين جمع القلة
والكثرة بحسب المعنى عرفا والقول بالفرق خال عن الدليل فالحق انه لا فرق بين جمع القلة والكثرة [illegible]
ذكرنا [illegible] ثم اعلم ان اهل الميزان كثيرا ما يطلقون الجمع [illegible] ما فوق الواحد وهل هو معقول
في عرفهم [illegible] فذلك [illegible] مشهور وجهان اظهرهما الاول وهو المعروف بين اهل العلم **منهج** النكرة
الواقعة في الكلام اما ان تقع في سياق النفي او في سياق النهي او في سياق الشرط او في سياق الاستفهام
او في سياق غيرها [illegible] اما الاول فاعلم ان النكرة المنفية على قسمين قسم لا خلاف في ظاهر في
افادة العموم [illegible] وهي النكرة التي [illegible] التي هي لنفي الجنس كقولك لا رجل في الدار والنكرة الصادقة على القليل
والكثير [illegible] والنكرة الملازمة للنفي كاحد في قولك لا احد وما من احد وليس احد في الدار وليس [illegible]
من هذا الامر [illegible] النكرة [illegible] لا فرق فيما ذكرنا
بين [illegible] من [illegible] فهو لا او غيرها [illegible] العموم [illegible] النكرة [illegible] وما
[illegible] كقولك [illegible] ولا رجل في الدار [illegible] النفي
كما هو [illegible] فذلك في نفي فرد واحد [illegible] في الدار رجل بل رجلان او رجال [illegible] القسم الاول فانه لا يصح
[illegible] لا رجل [illegible] في الدار رجل [illegible] بان يجوز الاستثناء منها في القسم الاول
[illegible] في الدار [illegible] في العموم [illegible] في بحث الاستثناء على المختار [illegible]
يكون نصا في العموم [illegible] الوضع [illegible] القسم الثاني [illegible] الوضع لا
يختص بالعموم وان كان ظاهرا فيه [illegible] لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان
ويجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان [illegible] الى الوحدة العددية [illegible] النفي راجعا الى الوحدة
[illegible] في [illegible] اخراج من [illegible] لو قيل في الدار رجل [illegible] افادة الجميع للعموم
في الجنس [illegible] وفي البعض [illegible] رجل في الدار [illegible] زوجها
[illegible] لا رجل [illegible] من جميع الافراد [illegible] واحد [illegible] النكرة [illegible] على
[illegible] الحكم [illegible] فرد [illegible] من القاعدة [illegible] الافراد [illegible] فان وقع
في سياق النفي هنا وهو كل [illegible] النكرة [illegible] العموم [illegible] الحكم [illegible] كل فرد
[illegible] من القاعدة [illegible] النكرة المنفية [illegible] المراد [illegible] فذلك
[illegible] النكرة المنفية [illegible] اليوم [illegible] الكلب اليوم [illegible]
[illegible] الاجماع على اسلام [illegible]
[illegible] ما انزل الله على بشر من شيء [illegible]
[illegible] التوحيد [illegible] الفرد والتثنية والجمع [illegible]
[illegible] افراد التثنية والجمع دون الوحدة [illegible] في النصية والظهور [illegible] ايضا فقولك



في الدار ايضا نقض [illegible] العموم [illegible] افراد الجمع وان قلنا بكونه ظاهرا في العموم [illegible] الجمع [illegible]
[illegible] يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان [illegible] المفرد [illegible] الجمع المنكر اذا
وقع في سياق النفي [illegible] حكم المفرد فيفيد العموم [illegible] دون الافراد [illegible] المثنى [illegible] بعموم
[illegible] من عموم المثنى [illegible] الجمع وذلك لان [illegible] على المفرد ظاهرا [illegible] نفي المثنى [illegible] الجمع
نفي الجمع [illegible] نفي المثنى ولا نفي المفرد بل [illegible] نفي الجمع فقط وكذا نفي المثنى لا يستلزم نفي المفرد [illegible]
المفرد في المثنى [illegible] العموم ولكن [illegible] ان يقول بان النكرة في سياق النفي نص في العموم
من غير فرق بين [illegible] العموم على حسب اطلاقها وتقييدها فالعموم في النكرة المطلقة [illegible]
الى افراد مفهومها المطلق وفي النكرة المقيدة بالنسبة الى افراد مفهومها المقيد [illegible] ما جاءني رجل [illegible] العموم بالنسبة
جميع افراد الرجل [illegible] ما جاءني رجل عالم او لا رجل [illegible] يقتضي العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم [illegible]
[illegible] من [illegible] معيدا [illegible] لو قيل [illegible]
رجل [illegible] لا بشرط [illegible] كما هو معناه [illegible] لتعلق السلب [illegible] جميع [illegible] عليه [illegible]
وهو جميع الافراد [illegible] قولك [illegible] رجلان [illegible] فرد [illegible] بشرط [illegible]
[illegible] فرد [illegible] بشرط [illegible] كان تعلق السلب [illegible] النفي [illegible] فرد بشرط لا [illegible] مطلق الفرد
المعرف [illegible] النكرة المنفية على حسب اطلاقها وتقييدها [illegible] المنفي معيدا بشرط لا فلا جرم يكون
العموم على حسبه [illegible] قولك [illegible] رجلان او [illegible] لا تناقض [illegible] الوحدة
[illegible] النكرة في سياق النفي [illegible] العموم [illegible] فرق بين [illegible]
وبطل فرقهم بين [illegible] الجنس [illegible] ادوات السلب [illegible] الالفاظ المذكورة [illegible]
نصا على العموم [illegible] ادوات السلب الداخلة على الالفاظ المذكورة والثاني ظاهر [illegible]
عطف المثنى والجمع بل على الاول دون الثاني [illegible] ان مدلول النفي عند العطف فرد [illegible] بشرط
[illegible] مدلوله بشرط لا [illegible] لا يقتضي العموم بالنسبة الى كل ما يصدق عليه
انه فرد بشرط لا [illegible] العرف بل العقل ايضا فان فردا بشرط لا [illegible] لا بشرط [illegible]
نفي جميع احاده [illegible] بالنسبة الى مطلق الافراد الرجل [illegible] المنفي [illegible]
المقيد في عموم النكرة المنفية [illegible] الاطلاق بل على حسب اطلاق مفهومها وتقييده من غير فرق بين [illegible]
للجنس وما بمعناها وبين غيرها نعم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان لا التي لنفي الجنس لا تنفك [illegible]
الجنس [illegible] الفرد سواء اعتبر لا بشرط او بشرط لا ومن هنا امتنع عطف المثنى والمجموع عليها [illegible]
[illegible] المنفي [illegible] بشرط لا واما غيرها [illegible] لنفي الجنس والفرد [illegible] ان يعطف عليها
بالمذكور [illegible] التي لنفي الجنس وما بمعناها صريح في عموم النفي بالنسبة الى افراد [illegible]
وما عداها ظاهر فيه وان كان صريحا في العموم في الجملة [illegible] الاولى [illegible]
الاصوليين من النكرة في سياق النفي والنهي وغيرها مما ذكر في هذا العنوان [illegible] المصطلح عند
النحاة [illegible] عدم التعيين [illegible] المراد [illegible] اسم الجنس [illegible]
[illegible] النكرة [illegible] ذكرنا كلام [illegible] هنا [illegible]
اشكال وهو انهم [illegible] حكم الوقوع في سياق النفي بالنكرة مع ان كثيرا من المعارف ايضا [illegible]

في سياق النفي كالموصول في قولك لا اهين من يكرمك والجمع المعرف في قولك لا اهين العلماء ونحو ذلك من نوع
بان ليس المقصود تخصيص الحكم المذكور بالنكرة المصطلحة عند النحاة لان المراد بالنكرة في العنوان هو
ما يكون نكرة بحسب المعنى اعني ما دل على الطبيعة المجردة او المأخوذة باعتبار كونها متحققة مع فرد لا على التعيين فيخرج مثل
ما رايت كل رجل فان مدلول المقيد بالرجل بمعنى معين لا يقبل الابهام والاشتراك وغلط فيه الفاضل الذهني والعلم الجلبي اذا احد
باعتبار فرد لا بعينه فان قوله في سياق النفي يوجب العموم فان المفهوم من قولك لا تقتل السوقة لا تقتل من اسا تمر ونحو ذلك هو العموم
وكذا الحال في المعرف بلام الجنس فانه اذا وقع في سياق النفي دل على العموم ايضا نحو لا يوجد القتل ولا تقتل الزنا ولا تنصح الظلم
ونحو ذلك لانه لا يصدق نفي جنس الا بنفي جميع افراده الثاني صرح جماعة منهم البيضاوي في المنهاج بان افادة النكرة
المنفية للعموم بالقرينة وهي النفي وعن الباغنوي في المحكي عنه انها مستعملة في معناها الحقيقي عند الاثبات ولكن يلزمها العموم
في النفي ويشير الى العموم وحاصله انها مستعملة في الاثبات والنفي في معنى واحد ولكن يلزمها في النفي ما لا يلزمها في الاثبات ولازم الكلام منه
عدم كونها حقيقة في العموم لانه انما يكون مستندا الى القرينة او يكون لازما للمعنى الحقيقي ويكون دلالتها على العموم دلالة التزام
بعينه ولكن هذه القرينة او اللزوم لما لم يكن منفكا عن هذه النكرة يثبت بها العموم فيما وقعت ثم لا يخفى ان الظاهر هو ما ذكره
الباغنوي لعدم تفاوت معناها في حالتي الاثبات والنفي فان معنى ما جاءني رجل انه ما جاءني الفرد وهو بعينه معنى ما جاء
رجل ثم يلزم من عدم وجود فرد ما عدم كل فرد فلا يتوهم استنادها الى التركيب الا لم عدم ووضع اخر حتى يلزم
لهذا النوع من التركيب بكونه اللزوم المذكور ولكن ما ذكرنا من عدم المنافاة على القول بوضع اسم الجنس للماهية او الفرد
المنتشر واما على القول بكونه موضوعا لخصوص بعض الافراد فلا اذ لا يلزم من نفي الفرد الخاص العموم فلا بد حينئذ من القول بوضع
التركيب لافادة العموم واما الثالث فاعلم ان النكرة في سياق النهي كالنكرة في سياق النفي فيما ذكرناه لان النهي طلب النفي فيجري في النهي ما في النفي
لا بد طلبه [illegible] فيشمل [illegible] النفي هنا ما يعم النهي ايضا واما الثالث فاعلم انه اذا وقعت النكرة في سياق
الشرط فالمشهور افادتها العموم والمحكي عن بعض التفصيل ثالث وهو ان الحق المختار ان في الشرط العموم كما في غيرها فانها لا تفيد عموما
الا اذا كانت مفيدا عموما يقع في سياقها من فعل الشرط وتوابعه فقولنا من جاءك رجل فاكرمه مفيد شمول جميع افراد المجيء والرجل
اي بعض [illegible] ثم قال ولا سبيل الى تعميم الحكم الى وضع النكرة في سياق الفاظ العموم فانها تعم افرادها تبعا لعموم العام لا
ولا فرق فيما [illegible] تعلق [illegible] بالنكرة او بما تعلق بها ولو بواسطة او وسائط فيدخل مثل لفظ فاسق في قولك ان
تكرم عالما تراه جليسا لفاسق ينهى اقول الحق ما ذهب اليه المشهور من افادة الشرط العموم بمقتضى وضعها الا ايجابيا كان
الشرط او سلبيا لاجل التبادر فانا اذا قال المولى ان رايت عالما فاكرمه او ان جاءك شاعر فاعطه [illegible] او جالس
فضربه السلطان لم يكن ملوما وكذا لو قال ان كتبت [illegible] فلك درهم وكذا لو قال ان لم تكن عالما فاضربك فانه يتبادر ان الضرب
نشئ من عدم كسب شيء من العلوم كما هو معنى العموم في النكرة المنفية واما انه لو كتب علما واحدا لم يستحق فهو من المنطوق والذي
كلامنا فيه واما في مثل ان كتبت درهما فانت حر فالقرينة على نفي العموم وهي عدم تكرر الحرية قائمة وقيل [illegible]
بظهور عموم من جهة اللفظ لا من خصوص تعلق الحكم بالقيمة وان افاده من هذه الجهة ايضا ولذا حكوا استفادة عموم النكرة
المنفية من اللفظ مع عدم الفرق بينها وبين المثبتة [illegible] نظرا الى امكان استناد التبادر الى هذه الجهة مع اصالة عدم وضع
اخر للهيئة ومن هنا يظهر ضعف ما فرعوا على قول المشهور من انه لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى
فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة [illegible]
مما [illegible] العموم [illegible] بالطبيعة [illegible]
من اللفظ واما [illegible]

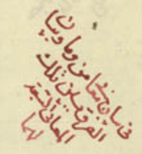
وكذا اذا كان

وكذا اذا كان ايجابيا كان عموم من جهة لا تكاد [illegible] للفظ وان كان سلبيا فالعكس والثاني لا ينبغي ان كان ايجابيا فات
وان قال هل دخل رجل في الدار لا يفهم منه ان السؤال عن جميع الداخلين وبعينه ان كان سلبيا فانه اذا قيل هل لا تعلم
شيئا كان المعنى هل تعلق عدم علمك بجميع الاشياء واما الرابع فاعلم انك قد عرفت ان النكرة الواقعة في سياق الاثبات قد
تعم [illegible] وقيل بالعموم [illegible] في محل الامتنان وقيل [illegible] فيفيد العموم على البدل
لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام [illegible]
كفاية [illegible] عموم الكل [illegible]
الحكمة [illegible] منهج عموم لفظ الكل والجميع [illegible]
عند [illegible]
والباغنوي [illegible]
عابر جماعة منهم الرازي والشيخ وصاحب المعالم هو دخولها فيه وكيف كان لا ينبغي عمومها والتبادر منها فالى
تصريح اهل اللغة [illegible]
[illegible]
الكل [illegible]
القضية مهملة [illegible]
ان الكل حقيقة في العموم الافرادي فقط [illegible]
[illegible]
في لفظ الكل [illegible]
[illegible]
العموم [illegible]
فاللازم فيه الرجوع الى القرينة [illegible]
[illegible] منهج [illegible] الاستفهام
[illegible]
[illegible]
[illegible]
على جميع [illegible]
لا يحسن [illegible]
على هذا [illegible]
عنك اكرم جميع من عندك [illegible] الاستفهام [illegible]
الاستفهام [illegible]
[illegible]
[illegible]
عم [illegible] ذكره الباغنوي [illegible]



العموم في بدلي واحتمالي من ان تناول من لم يعد يعني لا انه على سبيل التوزيع بعينه ان من هذه الاشخاص جميعا من ابوك
ثم ان ما ذكره لا يوجب عموما في معنى من فان قلت يكون المخبر على ما ذكرتنا فكر في كل من هو ابوك وكل
لا يكون الا واحدا فكيف يقبل العموم قلت علم من قوله لا للعموم لابنا في قوله الاستفهام عند لم كما في [illegible]
كل من كان اباك مع انه لو سلم غير خاف لانه رجح يكون قرينة على ارادة الخصوص كما لا يخفى **منهج** اسماء الشرط
مثل من وما واي وايا ومهما واينما ومتى واذا ما وكيفما واني وحيث وحيثما تفيد العموم بالاجماع المصرح به
على الحاجب وبالتبادر فان العرف يفهم من قولنا من يعمل سوءا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن دخل داري
فاكرمه الى غير ذلك للعموم ولهذا لو قال السيد من دخل الدار فاكرمه فلم يكرم بعض الداخلين استحق الذم واللوم وكذا لو قال ما
يصنع زيد فانا اصنع فلم يصنع لبعض صنعه وربما استدل النحاة ايضا بجواز الامتثال قبل السؤال فمن دخل داري فاكرمه
ولولا العموم لم يجز الا اذا اراده الخصوص ولا يحصل الامتثال الا مع العلم بالخصوص وعند نظر نظرا الى انه يجوز ان يكون مثل اكرم
[illegible] دخل الدار ثم لا يخفى ان العموم المستنبط منها افرادي بحكم التبادر حالة الاثبات وفي النفي [illegible] جماعة بان اي
في الشرط والاستفهام وان كانت عامة فاولت العلم [illegible] افرادها الا انها [illegible] التكرار فعمومها يكون بدليا كما في المطلق
بخلاف عموم لفظ كل [illegible] ولو [illegible] لاحد [illegible] دخل المسجد فاعطه درهما [illegible] بخلاف ما لو
قال كل رجل [illegible] الجميع لكون عموم اي بدليا وعموم كل استغراقيا قال الشهيد [illegible] في التمهيد [illegible] المذكور
واعلم انه [illegible] اي وكل [illegible] ظاهر [illegible] ان يقال اي اولادك [illegible] في كل [illegible] اي اولادك ضرب زيد
ام عمرو ام بكر ولا يصح مع كل انتهى [illegible] ما ذكره من الفرق يصح في اي الاستفهامية واما الشرطية فلا فرق بينها
وبين كل فان المتبادر [illegible] رجل دخل فاكرم ليس الا كل رجل ولهذا يحسن لوم من ترك اكرام واحد من الداخلين ولعل
الاشتباه حصل من جهة الاستفهامية [illegible] ان عمومها ايضا ليس بدليا كما ظهر [illegible] ان الغفلة عن معنى عموم الاستفهام
اوجب في الكلام [illegible] **منهج** الاسماء الموصولة وهو من وما واي والتي واللام والذي والتي وما يشتق منها
لا تفيد العموم الا اذا تضمنت معنى الشرط وفاقا لجماعة منهم ثاني الشهيدين والرازي [illegible] العلامة خلافا للعضدي
وبعض آخر وعن الشريف والباغنوي انهما قالا بان المعاني لا تعم [illegible] لنا على الاول عدم
التبادر وعدم دليل آخر ولذا يحسن السؤال بانه من كان [illegible] اجنبية ولنا على الثاني تبادره
منها الا مع قرينة كوجود معهود [illegible] ولذا [illegible] العموم من قوله [illegible] ما عندكم ينفد وما عند الله باق وما اعطاك الجند
[illegible] ايضا بانها مفيدة للمعنى [illegible] والعلية وهي [illegible] العموم عرفا كما يا في بعض القياس بل
[illegible] لعدم تخلف المعلول عن العلة ومن هنا يظهر وجه آخر لافادة اسماء الشرط العموم ايضا واحتج المخالف بالتبادر وفهم
[illegible] التي تقدم ذكرها وجوابها انها مختصة بما تضمن معنى الشرط مضافا الى ان [illegible]
[illegible] عدم العموم **تذنيب** اعلم ان لفظ ما على الاظهر حقيقة في غير ذوي العلم كما صرح
كثير منهم وما ذهب اليه جماعة من انها حقيقة في الاعم منه ضعيف ثم اعلم انه قد ظهر مما سبق ان لفظ ما يقع على وجوه
[illegible] الاستفهامية والشرطية والموصولة [illegible] المتضمنة لمعنى الشرط وان غير الثلاثة [illegible] للعموم [illegible]
[illegible] والمصدرية والنكرة الموصوفة [illegible] هو قسم من المصدرية فانه [illegible] العموم بحكم التبادر
[illegible] في قوله تعالى فاستقاموا لكم فاستقيموا لهم [illegible] كقوله [illegible] تقيم [illegible]
الثاني [illegible] العموم وهو في محل النظر واما الثالثة فلا [illegible]
ثم اعلم ان لفظة من ايضا يقع على [illegible] والمصدرية [illegible] المذكورة [illegible]
في لفظة ما [illegible] المعاني بعضها من بعض [illegible] في لفظة ما الفرق بين الاستفهامية [illegible]





والبواقي ظاهرة واما فرق الشرطية والموصولة المحضين ان الشرطية ما كان ما قبل جزائها سببا له [illegible] على اختلاف القولين ولعل الموصولة
الموصول يجعل الوصف [illegible] فرقا المتضمنة لمعنى الشرط مع الموصولات المتضمنة هي الموصولة بالفعل [illegible]
سببية ما بعدها للجزاء او سببية الحكم بالجزاء [illegible] والموصولة [illegible] تشبيهها [illegible]
يشترط فيها ان يكون المتكلم بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصول بانها [illegible] الوصف المستفاد من الصلة
فهذا الوجه يفرق من الشرطية وبينهما فرقا آخر من حيث الحمل حيث ان الشرطية [illegible]
المتضمنة واما المصدرية [illegible] بالفعل الذي بعده بالمصدر واما الزمانية [illegible]
[illegible] وقد يتردد في بعض المواضع [illegible] من ثلث الاقسام كما قيل في قوله [illegible]
[illegible] هو المخصص عن القرائن [illegible]
[illegible] ثم اعلم ان لفظة من يظهر لها [illegible] ذكرنا في لفظة ما لا يخفى **منهج** نفي الفعل
[illegible] يعم جميع انواع الفعل [illegible] جميع انواع الاكل [illegible]
هنا [illegible] ولنا على ذلك وجوه الاول ان النفي يتعلق بالقبيلة [illegible] في جميع الانواع
الثاني ان النفي [illegible] النكرة لان النحاة كلهم متفقون على ان الجمل نكرات [illegible]
باعتبار نفس الجملة [illegible] الفرد الذي [illegible] الثالث التبادر [illegible]
نفي ذلك [illegible] الفعل [illegible] عام في معنى [illegible] **منهج** [illegible]
[illegible] العموم كما في قوله [illegible] الشفعة للجار [illegible] بيع الغرر [illegible]
العموم ام لا على اقوال [illegible] الحاجبي والعضدي الى الاول والاكثرون ومنهم [illegible] الى الثاني وبعض
من الناس الى التفصيل [illegible] ما اذا حكي [illegible] كقوله قضى بالشاهد
اليمين [illegible] المسلم بالكافر [illegible] كقوله قضى بان الشفعة للجار [illegible]
فحكم فالثاني بالعموم دون الاول [illegible] عدم عموم [illegible]
[illegible]
[illegible] في العموم [illegible]
[illegible] وجوابه ظهر مما
ذكرنا على عدم عموم الاول **منهج** اختلفوا في انه لو شبه شيء بشيء ولم يذكر وجه الشبه كقولهم [illegible]
بالبيت صلاة والمقلد [illegible] زيد اسد او كالاسد فهل يفيد العموم بمعنى ان هذا التشبيه هل يفيد
ان المشبه كالمشبه به في جميع الاوصاف والاحكام ام لا على اقوال ثانيها [illegible] في
[illegible] بيان معنى المراد من التشبيه اعلم ان التشبيه قد يكون بالة مذكورة في
الكلام كقولك زيد كالاسد وقد يكون بطريق الحمل وبالة مقدرة فيه كقوله الطواف بالبيت
صلاة فان الحمل على مذهبين احدهما ان يكون المراد [illegible] كقولك
زيد انسان [illegible] حمل حقيقي وثانيهما ان يكون المراد به [illegible] الموضوع [illegible]
المحمول وهذا الحمل يسمى بالتشبيه [illegible] من التشبيه هنا هو حمل الشيء على [illegible]
لم يذكر الة التشبيه كقولنا زيد اسد او ذكر كقولنا زيد كالاسد اذا عرفت المقدمة فاعلم انهم
اختلفوا في ان التشبيه هل يفيد العموم بالمعنى المذكور ام لا على اقوال [illegible]

هنا الحقيقة التحقيق الاول انه بعيد مطلقا والثاني انه لا بعيد كذلك فبقي الكلام مجملا حتى يدل دليل على التعيين الثالث انه بعيد العموم بالنسبة الى الافراد الظاهرة لو تعددت دون ما اذا كان كل الافراد متساوية في الظهور فلا يفيد بل يبقى الاجمال ويحتمل وجود قول رابع وهو انه لو كان في البين ظاهر يحمل عليه والا فيفيد العموم وثمرة المسئلة كثيرة منها انهم بعد اتفاقهم على كون الطهارة شرطا للطواف الواجب اختلفوا في كونه شرطا للطواف المندوب ايضا وعدمه لا فصل الاشتراط وقيل يشترط لعموم قوله الطواف بالبيت صلوة وكل صلوة يشترط فيها الطهارة ومنها انهم اختلفوا في وجوب نزع الجميع لو وقع في البئر الفقاع بعد اتفاقهم على وجوبه اذا وقع فيه الخمر فالقائل بوجوب نزح الجميع تمسك بعموم قوله الفقاع خمر واورد بعض الاصحاب على من قال بوجوب نزح الجميع وباشتراط الطهارة في الطواف المندوب تمسكا بعموم الخبرين من تعين الاول انه غاية ما في الباب اطلاق الطواف على الصلوة والفقاع على الخمر والاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز والتمسك بعموم التشبيه على القول بالمجازية يدل على ان كلا من الخبرين خبر واحد فلا يجوز به التمسك في الموضوعات المستنبطة ويمكن لمن قال بذلك ان يستدل على كون التشبيه هنا مفيدا للعموم بان المراد من الحمل في الخبرين اما حمل حقيقي فيكون المقصود بيان ان الطواف فرد من الصلوة والفقاع نوع من الخمر او حمل مجازي فان كان الاول فاشتراط الطهارة في الطواف المندوب ووجوب نزح الجميع ظاهر بالشكل الاول وتقريره هذا الطواف صلوة وكل صلوة يجب فيها الطهارة او صحته مشروطة بها فهذا يشترط في صحته الطهارة اما الصغرى فبالخبر واما الكبرى فلقولهم لا صلوة الا بطهور وان كان الثاني فاما ان يكون المراد من التشبيه ان الطواف مثل الصلوة في جميع الاوصاف والشرائط من الطهارة وغيرها الا ما اخرجه الدليل واما ان يكون المراد منه ان الطواف مثل الصلوة في بعض الجهات فان كان الاول ثبت ما هو المدعى من اشتراط الطهارة ايضا وان كان الثاني فاما ان يكون المراد من البعض هو البعض المعين عند المتكلم والمخاطب او البعض المعين عندهما او البعض المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب او بالعكس اما الاول فينقسم ايضا الى قسمين احدهما ان يكون البعض الغير المعين عندهما في متن الواقع معينا وثانيهما ان لا يكون في متن الواقع ايضا معينا بل كان المراد في متن الواقع هو الكلي لا فرد في كل بعض بحسب المخاطب فهذه احتمالات خمسة لا سبيل الى الاول لانه لو كان المراد هو البعض الغير المعين عند المخاطب المعين في الواقع يلزم ان يكون صدور هذا الكلام لغوا وهو قبيح على الحكيم ولا الى الثاني ايضا لان الكلي هنا غير متصور قبل تحقق افراده وهذا الكلي ليس كالكلي الحاصل بين افراد الصلوة كما لا يخفى ولا الى البعض الغير المعين عندهما مع كونه معينا في متن الواقع كما لا فرد في ايضا فاسد ولا الى الثالث ايضا وهو المعين عندهما لانه المفروض خلافه ولا الى الرابع ايضا لان المتكلم لم ينصب القرينة على ما هو المعين عنده فالتكليف به تكليف بما لا يطاق اذ لا يمكن المخاطب ان يعين هذا النوع فلزوم الترجيح من غير مرجح وهو قبيح ولا الى الاخير ايضا لان فساده بين فتعين كونه مفيدا للعموم بدليل الحكمة فالطواف مشروط بالطهارة بهذه القاعدة كما يجب نزح الجميع بوقوع الفقاع في البئر ومنها ان يكون الفقاع نجسا ومما لا يجوز بيعه بهذه القاعدة ومن هنا ظهر ان دليل القائل بكون التشبيه مفيدا للعموم انما هو دليل الحكمة ولا يرد على هذا الدليل اولا ان قولك لو عين المخاطب يلزم الترجيح من غير



مرجح ثم فانا المرجح قد يكون موجودا وهو ظهور فرد دون فرد آخر اذ ظهور فرد عند المخاطب بل وعند العرف من اقوى المرجحات على المراد وثانيا ان قول المتكلم بعد نصب المتكلم القرينة فيلزم من التكليف التكليف بما لا يطاق ضعيف جدا اذ يتم لو كون ظهور بعض الافراد بالنسبة الى البعض آخر قرينة على المراد وثالثا انه يجوز ان يكون كلام المتكلم في مقام الاجمال وهو واقع كقوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة من غير لزوم اللغوية مع كون الرجل معينا عند المتكلم غير معين عند المخاطب ورابعا غير ذلك تمام على الدليل الحكمة انما يتم على الدليل وهو ان التشبيه يفيد العموم في بعض المقامات كما اذا علمنا ان المتكلم في مقام البيان لا الاجمال وكانت الافراد متساوية ولم يكن في البين ظاهر او علمنا بان المراد عموم التشبيه او دلت قرينة على العموم كحرف الاستثناء في قولك زيد كعمرو الا في السخاوة ولا يفيد في بعض المقامات كما اذا علمنا بان المراد هو الاجمال وفي بعض المقامات لا نعلم ان المقام مقام البيان ومع ذلك يوجد فرد ظاهر كالشجاعة في قولك زيد كالاسد فلا نحكم ح الا بالحمل على الفرد الاظهر وفي بعض المقامات لا ندري ان المقام مقام البيان او الاجمال مع كون الافراد متساوية فلا نحكم بالعموم اذ يحتمل البيان حتى يكون التشبيه للعموم ويحتمل الاجمال حتى لا يكون كذلك والنتيجة تابعة لاخس المقدمتين وهو الاجمال لا يقال انا تتبعنا واستقرينا وجدنا ان اغلب موارد التشبيه هو البيان فالمشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب لانا نقول غاية ما يستفاد من الغلبة هو حصول الظن بان غالب الموارد التي كانت فيه افراد ظاهرة في البين كونه بيانا يكون في مقام البيان واما بالنسبة الى الصورة التي لم يكن الاظهر في البين فكونها غالبا في مقام البيان اول الدعوى او لم نقل بالعكس كما لا يخفى فلا يثبت المدعى ثم لا يخفى انه لا يبعد ان الفرد الاظهر من قوله الطواف بالبيت صلوة هو الاجر والثواب ومن قوله الفقاع خمر هو الاثم والعقاب  اختلفوا في عموم لفظ المنزلة وعدم عمومه على اقوال كعموم التشبيه من الاقوال والاشكال لان لفظ المنزلة بعينه كالفاء التشبيه في قوله ع يا علي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد تمسك بهذا الحديث بعض من الاصحاب لاثبات خلافته ع بلا فصل بانه صلى الله عليه وآله لفظ المنزلة بمنزلة الكاف في التشبيه فيفيد العموم من جميع الجهات الا انه لم يكن نبيا ثم نبيا بقرينة الاستثناء بخلاف هرون فانه كان خليفة لموسى ع وشريكا في نبوته ايضا حتى كان خليفته لو عاش بعد موسى ع ولم يمت ولكنه مات قبل وفاته فامير المؤمنين ع ايضا كان خليفة الرسول في زمانه وبعده بعموم المنزلة في الحديث ثم لو لم يكن في الحديث الاستثناء اورد عليه الايراد بان الحديث لا يفيد العموم لانا لا نسلم كون المنزلة مفيدا للعموم وذكره من جهة الاستثناء لا يقال انه نوع ضعيف فلا يصح التعلق به لانا نقول انه وان كان نوعا الا انه متواتر عند العامة والخاصة مع انا تمسكنا به في قبال الخصم وهو يعمل به ويتمسك به  اختلفوا في عموم البدل كاختلافهم في عموم التشبيه على اقوال مر ذكرها اليها الاشارة فالمراد من العموم البدل هنا ليس يختص بلفظ البدل بل المراد بالبدل ما يكون بمعنى المقام كلفظ العوض والمقام والبدل وامثالها وتظهر ثمرة النزاع في المسئلة في مسئلة انه هل يجب صلوة الاحتياط الذي اختراه تخييرنا بها وبين الشكوك بالاربع على القول بان صلوة الاحتياط تكون بدلا عن نقيصة الصلوة فان القائل بالتخيير لم يتمسك بقوله ع ان كنت نقصت فهذا الاحتياط مقام وان لم تنقص فنافلة وحمله لا شك ان التركيب في لفظ مقام في الحديث بدل على ان الاحتياط بدل النقيصة وظاهر ان البدل والمبدل منه مثلا وان فيكون مخيرا بينها لفاتحة والتسبيحات المذكورة فيه كالمبدل وفي هذا التمسك نظر لكون الخبر معارضا بقوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب.

في عموم المنزلة

في عموم البدل

ما النسبة بين المتعارضين عموم من وجه مادة افتراق قوله لا صلوة هو الصلوات التي تجب فيها الفاتحة كالظهرين ونحوهما وفيما ده الافتراق قوله فهذا الاحتياط مقام هو صلوة الاحتياط التي تخلل بينها وبين المبدل منه حدث ونحل كثيرا وغيرهما من المبطلات وحصل القطع بان الصلوة كانت ناقصة فهذا الخبر يدل على فساد البدل والمبدل منه معا بخلاف ان بين الصلوة كالو وقع الحدث تبطل الصلوة كما لو وقع الحدث بين الصلوة وصلوة الاحتياط التي هي كالجزء تبطل ايضا لقوله فهذا الاحتياط مقامه ومادة الاجتماع هو وجوب الفاتحة في صلوة الاحتياط لقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والتخيير بينها وبين التسبيحات لقوله فهذا الاحتياط مقامه بمقتضى عموم البدل هذا والاظهر عندي عدم كون البدل مفيدا للعموم لعدم الدليل عليه وقولهم هذا المعجون بدل عن هذا المعجون ليس الا تشبيه بين البدل والمبدل منه من حيث التاثير الذاتي والتشبيه بينهما من حيث التساوي في التاثير لا يوجب العموم من حيث الشرائط والتساوي من جميع الجهات ايضا فلا يستفاد من البدل العموم بمعنى انه لا يستفاد ان هذا المعجون ايضا مشروط بكونه في ظرف الفغفور كما كان المبدل منه كذلك فظهر من هنا ان الاظهر وجوب الفاتحة في الاحتياط لقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نعم كون البدل وما بمعناه مفيدا للعموم مع انا لو قلنا بكونه مفيدا لذلك فيقع التعارض ح بين الخبرين المذكورين في مادة الاجتماع ولكن دلالة احدهما وهو قوله لا صلوة لفظية والآخر وهو عموم البدل من باب الاطلاق ولا ريب ان الدلالة اللفظية واردة على الدلالة الاطلاقية مع ان خبر لا صلوة معتضد بذهاب المشهور اليه من حيث العموم وكذا من حيث العمل والتمسك به فيقدم على غيره من الخبر الدال على التخيير كما لا يخفى منهج تعارف انهم اختلفوا في ان الكلام الواقع في مقام الامتنان هل يفيد العموم ام لا على اقوال الموقف سابقا واستدل كثيرة منها قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا حيث انه لم يبين ان الماء الذي انزلناه طاهرا ومطهرا فتعم بانه نعم ذلك مع كونه في مقام الامتنان يفيد العموم والا لما يبقى المنة اصلا مع ان اهل العرف يفهمون منه العموم في مثل الحال والحق عندنا ما اختاره هو ان المختار في عموم المنسبه بحو منهج اختلفوا في ان نفي المساواة بين الشيئين والاشياء هل يفيد العموم حتى يكون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون مفيدا له وموضوعا لذلك حاصله عدم اشتراك المؤمن والفاسق في الاحكام او لا يفيد ذلك فيكون غايته نفي المساواة من جهة ما في الجملة فيكون مجملا على قولين الاول انه لا يفيده وذهب اليه جماعة منهم المحقق في المعارج والشيخ انه يفيده وذهب اليه الحاجبي والعضدي وحكي عن اكثر فقهاء الشافعية واستدل الاولون بوجوه الاول ان الاستواء في الاثبات يفيد اثبات الاستواء من كل جهة فاذا قيل زيد وعمرو يستويان افاد ثبوت تساويهما من كل جهة فيجب ان يكون في النفي غير مفيد لنفي الاستواء من كل جهة اما المقدمة الاولى فلانه لو لم يكن مفيدا لاثبات الاستواء في الاثبات من كل وجه لكان مجملا لعدم الدلالة على جهة خاصة بعينها والثاني باطل لان الاصل عدم الاجمال فالمقدم مثله ولانه لو لم يفد ذلك وكان مفاده اثبات المساواة في الجملة للزم ان لا يستقيم الاخبار عن شيئين كان الاستواء بوجه لا يختص بهما فان كل شيئين لا بد ان يكون اوما شيئين الا ويستويان في صدق الشيء عليهما واذا لم يختص بهما وكان عموما لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما يفيده فائدة جديدة فكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا ولانه لو لم يفد ذلك للزم ان يصدق على المتناقضين انهما متساويان وهو باطل واما المقدمة الثانية فلما ذكره جماعة من ان نقيض





فان نفي المساواة هل يفيد العموم ام لا

الايجاب الكلي السلب الجزئي معنا الى الاتفاق عليه ولذا الثالث ان نفي الاستواء تارة يستعمل ويراد به نفي الاستواء من جهة خاصة واخرى يستعمل ويراد به نفيه من جميع الوجوه فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما لان الاصل واللفظ الدال على القدر المشترك لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات فلا يكون اللفظ المذكور دالا على العموم الثالث ان نفي الاستواء تارة يفيد العموم من جهة خاصة واخرى من جميع الجهات فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك لاصالة عدم الاشتراك والمجاز ولا شك انه لا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم الرابع ان نفي المساوات محتمل للقسمة الى الامرين المذكورين فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك فلا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم الخامس انه لا يصح سلب نفي الاستواء من نفي الاستواء من كل جهة فلا يقال انه نفي الاستواء وعدم صحة السلب دليل الحقيقة فلا يكون ظاهرا في نفي الاستواء من كل جهة السادس ان نفي الاستواء لو كان نفيا له من كل جهة لكان من اللفظ الموضوع لذلك لم يصح استعماله فيه عقلا على وجه الصدق لان نفي الاستواء من كل جهة محال عقلا على وجه الصدق اذ ما من شيئين الا وبينهما مساواة من جهة كما تقدم اليه الاشارة وقلنا باطلا لامتناع صدوره مثل هذا الوضع ما المقدم مثله سلمنا امكان صدوره من الواضع ولكن يلزم ان يكون اطلاقه دائما مجازا وهو خلاف الاصل واستدل الاخرون ايضا بوجوه اولها وجهان الاول ان المعرض نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة بالاتفاق الواقع بين النحاة ولذا يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل اشكال فيها بالاستقراء واجيب عنه اولا بان كون الفعل نكرة مم وثانيا لو سلم فالاطلاق ما دل على ان النكرة يفيد العموم لا يعلم شموله لمثل هذه النكرة والاستقراء غير معلوم لان هذا النوع من النكرة مغاير بعضه من سائر النكرات مغايرة تامة ومعها لا يجوز الالحاق وثالثا ان قولنا نفي الاستواء وان كان نكرة الا ان متعلقه اذا كان جنسيا لم يتم النفي بل عموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان لم يضربه بما يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه كما صرح به العلامة في نهج وعنه نظر الثاني ان اكثر الافعال المنفية نحو لا اكل ولا اكل وما رايت انما يفيد العموم فيجب الحكم بان هذا الفعل كذلك الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب فان قلت يعارض هذين الوجهين الوجوه المتقدمة الدالة على نفي كون المساواة مفيدة للعموم قلت الوجوه المذكورة كلها مدخولة فلا تصلح للمعارضة اما الاول فلا نسلم انه على كون الاثبات مفيدا للعموم واما الثاني فلا نسلم انه صار المراد منه خلاف ما يوفي على خلافه واما الثالث فلا يحل البحث من هذا القبيل اذ مادل على ان نفي المساواة للعموم اقوى منه فلا يصار اليه ولك هنا ثم ان الوجه المذكور على تقدير تسليمه غايته اثبات الوضع للقدر المشترك لا نفي كلا انه نفي الاستواء على العموم يحوز دعوى دلالته على العموم مع كونه موضوعا للقدر المشترك فان اللفظ الموضوع لم قد يكون ظاهرا في بعض افراده كما في بعض الافراد كلفظ النقد الكافي الرابع عند الاطلاق مع كونه موضوعا للقدر المشترك بينه وبين غيره فالتحقيق ان محل البحث لا ينبغي ان كان في مجرد دلالته على العموم الوجه المذكور لا يجوز التمسك فيه وان كان في مصير العموم كما يستفاد من كلام الجماعة يجوز التمسك به في ضر لكن يجاب عنه بما مر اولا واما الثالث فلما مر في الثاني اولا واما الرابع فللمنع منه مضافا الى انه يرد عليه ما اورد على الثاني اولا ثم واما الخامس فلما تقدم واما السادس فللمنع من بطلان التالي وانما يمنع ذلك لو كان الموضوع لفظا معهودا واما اذا كان مركبا فلا الا لكان قولنا ليس خلق اصلا ولم يوجد دار وغير ذلك من الالفاظ الغير الموضوعة وهو باطل قطعا ثم انا نمنع الملازمة لانها انما تثبت لو اريد بان نفي الاستواء يفيد العموم من كل جهة وهو مم لجواز ارادة نفيه من الجهة التي

يكن بعينها عقلا وعرفا كما اشار اليه بعض من لا هو من قبيل ما يخصص العقل نحو الله خالق كل شيء وخلق هذا
ثم لو سلّمنا الملازمة فنقول ان مخصص هذا الوجه يكون الاستدلال على كون اثبات المساواة لا يفيد العموم فيرده ما
تقدم اليه الاشارة هذا والمسألة في محل الاشكال لكن لا يبعد عرفا ترجيح القول بعدم دلالته على الاستغراق على
العموم ودلالة اثبات المساواة على العموم لانه اذا قيل زيد وعمرو يستويان في العلم والشجاعة كان المفاد انهما
يشتركان في جميع مراتب الصفتين وانهما ثابتان لاحدهما دون الآخر وايضا اذا قيل يستويان في العلم
جاز تفرع انهما لا يختلفان فيه ولا تفاوت بينهما كما اشار اليه العبدي وقد يقال انما ذكر يختص بما اذا ذكر
متعلق المساواة في الاثبات والنفي والا فلا يكون العموم ظاهرا من نفي المساواة وفيه نظر ولو قيل بان المتبادر
في الاثبات والنفي لا يفيد العموم وضعا بل يفيد باعتبار العرف وقضيته ان حذف المتعلق يفيد العموم فليس
ببعيد وبالجملة المنع هنا هو العرف فلا فرق بالنسبة اليه فان كان العرف يقتضي ان الاطلاق في الاثبات
عائد الى الجميع فيفيد الا يوجب العموم والا يوجب عرفا منهج اختلفوا في ان حذف المتعلق هل يفيد العموم
ام لا على اقوال ثم ذكرها في عموم التشبيه وامثلة ذلك كثيرة منها قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا حيث
لم يذكر في الآية ما يتعلق به التطهير فعلى القول بالحمل على العموم كان حذف المتعلق يكون المطهر الكل
حتى الكلام الخبري لو لم يقم الدليل على الخلاف لما ذكرنا من الدليل الحكمي وهو تقريره هنا ان المراد في الآية
اما كل الاشياء او بعضها الخ ما مر واما على القول بالاجمال فيتوقف حتى يجيء البيان واما على القول
بالحمل على اظهر الافراد فيحمل عليه لو وجد والا فيحكم بالاجمال حتى يجيء البيان ومنها قوله تعالى طهر
ولا يطهر ووجه الاستدلال به على جميع الاقوال قد ظهر والتحقيق ان حذف المتعلق قد يحكم بانه يفيد العموم
كما اذا علمنا ان الكلام وارد في مقام بيان الحكم كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى انما يطهر
ولا يطهر وكنا على كونه مفيدا للعموم مضافا الى انهم اهل الخبرة اهل اللسان فانه يحكم بطريق القطع بان المراد
صدور مثل هذا الكلام عن الحكيم على الاطلاق مع كونه في بيان الحكم من غير نصب قرينة على البعض فالمراد
لا بد وان يكون هو العموم والا للزم عليه القبح وهو منزه عن ذلك وقد يحكم بانه لا بد من حمل الكلام على
اظهر الافراد لو وجد وان لم يوجد فيتوقف ويحكم بالاجمال هذا اذا كان المقام مشكوكا فيه فانه في مقام البيان
او الاجمال للتلهي لان مقتضى الاصل في كلام الحكيم هو البيان فيحكم ح ايضا بالعموم للاصل وقد يحكم
بالاجمال كما اذا علمنا انه في مقام الاجمال هنا اشكال لا باس بايرادها احدهما انهم ذكروا المسألة
عموم التشبيه وعموم البدل وعموم المنزلة عنوانا مستقلا وايضا ذكروا ان النفي في نحو قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم انما يكون متعلقا بوطي الام لان الاحكام التكليفية لا تتعلق بالاعيان الخارجية فمعنى
مستقل وايضا ذكروا مسألة ان حذف المتعلق يفيد العموم بعنوان مستقل مع ان مسألة حذف المتعلق
تكفي لانها تغنينا عن ذكر العنوانات في المسائل المذكورة فان حذف المتعلق اعم من ان يكون المتعلق
هو المفعول او الفاعل او نائبه او المضاف اليه او الجار والمجرور او غير ذلك من المحذوفات التي تظهر في
ضمن الامثلة المذكورة للتشبيه والمنزلة والبدل ونحوها وثانيهما انهم عنونوا ان
المجاز والاضمار يحتاجان الى قرينة لصارفة والمعينة فاذا انتفت القرينة فقالوا بانه لا يخلو اما ان
يكون المجاز واحدا او متعددا ان كان الاول يحمل اللفظ عليه وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون الاظهر



في البين ام لا ان كان الاول يحمل اللفظ على الاظهر وان كان الثاني فيتوقف ويحكم بالاجمال وانت خبير
بان حذف المتعلق ايضا نوع من المجازات ونوع من الاضمارات لخلاف فيه والوفاق هناك نا قض صريح لا عرفت
اللهم الا ان يجاب عن الاول بانهم ما ذكروا من العنوانات فبعضه عندهم ليس من باب حذف المتعلق كعموم التشبيه والمنزلة
والبدل لكون ادوات التشبيه بمنزلة ذكر المتعلق وبعضه عندهم وان كان داخلا تحت باب حذف المتعلق كقوله
حرمت عليكم امهاتكم لكنه ليس داخلا تحت بحث حذف المتعلق فان النزاع في حذف المتعلق في غير العنوانات المذكورة
في الكتب الاصولية هكذا صرح استادنا الشريف وكن قال بعض علمائنا عصرنا بعد ذكر الاقوال والخلاف في مسألة حذف
المتعلق ثم الفرق بين هذه المسألة وما سيأتي في بحث المجمل من ان قوله لا صلاة الا بطهور والتحريم المضاف الى الاعيان
هل هو مجمل ام لا ان الكلام هنا في ان امثال هذه هل هي عامة ام لا بل مجملة اذا لم يتعين احد محتملاتها ومنها بان
ان مع عدم كونها عامة هل يتعين احد محتملاتها بدليل ام لا انتهى وعن الثاني بان مرادهم في بحث المجاز والاضمار
انما هو فيما يكون الامر دائرا بين المتباينين اللذين لا يكون بينهما قدر مشترك اصلا كما اذا دار الامر بين اسهاد الكل
واللام او غيرهما وفي بحث حذف المتعلق انما هو فيما يكون قدر مشترك بين المتعلقات فكلامهم في مسألة حذف المتعلق
في ان حذف المتعلق مع وجود قدر مشترك قريب بين المتعلقات هل يفيد العموم ام لا والقدر المشترك القريب في قوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا هو كل شيء وكذا في قوله تعالى يطهر ولا يطهر حتى الحقيقة وهكذا في الامثلة الاخر
منهج اختلفوا في ان ترك الاستفصال في مقام
حكاية الاحوال مع قيام الاحتمال هل يفيد العموم في المقال حتى كان قوله تعالى في جواب قول السائل هل يصح البيع
ويحصل به الانتقال من غير تفصيل بين المعاطاة وغيرها وبين بيع النقدين الذي لم يحصل فيه التقابض في المجلس
وبين غيره من بيع النقدين الذي وقع فيه التقابض فيه دليلا على العموم وعلى كون جواز شامل لجميع افراد البيع
او لا يفيد ذلك فلا يصح بمجرد تركه الاستفصال في الجواب المذكور عن السؤال المذكور الحكم بعموم المعاطات
وعدم اشتراط قبض الثمن في النقدين على اقوال الاول انه يفيد العموم وهو محكي عن جماعة منهم الشهيد الثاني
بل الاول يبنى في قواعده الثاني انه لا يفيده وهو المحكي عن الرازي في المحصول الثالث
التفصيل ذهب اليه في النهاية قائلا والاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه لم يعلم خصوص الحال
وجب القول بالعموم والا لبين الفرق وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه عرف خصوص السؤال
فترك الاستفصال بناء على معرفته انتهى وفصّل الفاضل القمي ره تفصيلا آخر وستعرف في ذلك عدم
ايضا ولنا في المسألة تفصيل آخر يأتي ذكره ولتوضيح العنوان نقدم مقدمة هي في بيان الفرق
بين القاعدتين المنقولتين عن الشافعي اعني بهما ترك الاستفصال وحكايات الاحوال اعلم انه نقل
في التمهيد حكيتين ونسبهما الى الشافعي احدهما ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال
ينزل منزلة العموم في المقال وثانيهما ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال
ويسقط بها الاستدلال ويظهر من الوافية ان هذين الكلامين وارد ان في محل واحد فيناقض احدهما
الآخر والحق انه لا تناقض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فان ههنا مسألتين احديهما
انه اذا حكيت حال او فعل من المعصوم من غير بيان الكيفية وجهها فهل يفيد العموم ام لا وثانيهما
انه اذا حكم بحكم بعد سؤال من غير استفصال هل يفيد العموم ام لا والمسألة الاولى قد تقدم حكمها

وفي حذف المتعلق هل يفيد العموم ام لا

في ترك الاستفصال

مطلب في الاطلاق

في الفرق بين ترك الاستفصال وحكايات الاحوال

فالسابق فى مسئلة حكاية الراوى عن المعصوم حالا بلفظ من لوازم العموم والمسئلة الثانية هى المذكورة
هنا والحاصل ان الثانية هى ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الاولى ولهذا صرح بهذا الفرق جماعة
منهم شيخنا الشهيد فى قواعده قائلا والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان
لفظا وحكم من النبى صلى الله عليه وآله بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال
عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان يختص ببعضها والحكم يختلف
لبينه صلى الله عليه وآله واما قضايا الاحوال فهى الوقايع التى حكاها الصحابى ليس فيها سوى مجرد فعله صلى الله عليه وآله او فعله الذى
يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له فى جميعها فيكفى حمله على صورة
منها انتهى ومنهم استاذنا الشريف فى مجلس الدرس قائلا ان المراد من قولهم ترك الاستفصال يفيد
العموم فى المقال فى جواب السؤال مع قيام الاحتمال ان السائل اذا سأل عن قضية شيئا يحتمل فيه احتمالان
او احتمالات واجابه من غير ان يفصل بين كون هذا الشئ فى هذا الحال او فى غيره او كونه مع هذا او
او مع غيره يفيد العموم فى الحكم بالنسبة الى جميع الاحوال وان المراد من قولهم حكايات الاحوال اذا تطرق
اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال ويسقط بها الاستدلال انه اذا حكى عنه صلى الله عليه وآله فعل او قول فى
ما قضية خاصة من غير ان يعلم جهة الفعل والقول لعدم سبقهما سؤال اصلا ومع هذا يحتمل ان يكون لهذا
الفعل والقول جهة خصوصية ككون الفعل مخصوصا له صلى الله عليه وآله او كون الفعل والقول مخصوصان لهذه
الواقعة الخاصة فيسقط بهما الاستدلال باحتمال مدخلية الخصوصية الموجبة للاجمال الموجب لسقوط
الاستدلال انتهى قال دام ظله وبهذا التقرير ظهر الفرق بين القاعدتين المحكيتين عن الشافعى فان الاولى
لا بد من كونها مسبوقة بالسؤال بخلاف الثانية فانها بالعكس فلا تعارض بينهما انتهى ثم قال دام ظله
بعد ما علمت ان حكايات الاحوال عبارة عن نقل حكم المعصوم عليه السلام او فعله من غير سبق السؤال فاعلم ان
فعله عليه السلام له حيثيتان احديهما من حيث التحريم والاباحة والكراهة والوجوب ونحو هذه الحيثية بحيث
عرف بحث الشارع فادلة السنن والكراهات واخويهما من حيث بيان الحكم الى الاوصاف
الذى كان فعله لاجله كنزح الماء لو تقع فيه شئ من السوء وبهذا منا هنا فى فعله من هذه الحيثية و
منهم السيد فى الذريعة حيث قال فى بيان حكاية فعل النبى صلى الله عليه وآله ما خلاصته ان فعله اما ان يكون الوجه الذى
وقع عليه غير معلوم نحو ان ياخذ من بين رجلين ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه فيكون مجملا واما ان يعلم الوجه
مثل ان يقضى بالشاهد واليمين وهذا حكم فى عين لا يجب تعديها ولذلك لا يجوز ان يحتج فى من افطر فى شهر
رمضان باتى مجبر كان خطره فعليه الكفارة بما روى ان رجلا فطر فيه فامره بالكفارة لان ذلك كما قلنا
قضية فى عين لا يجب تعديها فان قيل فما قولكم فى جوابه عن سؤال سائل هل يكون عاما او خاصا قلنا
اذا سئل عن حكم المفطر فجوابه لا يخرج عن امرين اما ان يكون عام اللفظ كان يقول كل مفطر عليه الكفارة او يكون فى المعنى
عاما نحو ان يسئل عن رجل افطر فيمتنع الاستفصال فيقال افطر ويقول عليه الكفارة فكانه قال من افطر
فعليه الكفارة او يكون السؤال خاصا فالجواب مثله فيحمل على محل الفعل انتهى وانت تعلم ان توسعة حكم فكانه
فعله نعدل العموم فى حكم بعد سؤال من غير استفصال بالعموم فاحدى القاعدتين عن الاخرى وبالجملة
لا تعارض بين القاعدتين لاختلاف موردهما مفهوما ثم ان مصداقهما فى مورد واحد فالنسبة بينهما

من حيث المورد عموم وخصوص من وجه بمادة الافتراق من جانب ترك الاستفصال امثلتها كثيرة ثانيها
بعضها فى اصل المسئلة التى هى فى محل النزاع ومنها ان امرأة سئلت عنه صلى الله عليه وآله عن الحج عن امها
بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا ومادة الافتراق من جانب حكايات الاحوال ايضا لها امثلة
كثيرة منها نقل حكم المعصوم عليه السلام بحديث ابى بكر لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبى صلى الله عليه وآله زادك الله
حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على المشى وان كان كثيرا ويحتمل ان يكون مشى ابى بكر قليلا
هو لم يحصل الكثرة عادة مع ان نقل حكمه فى مادة مخصوصة يحتمل وقوعها على كيفيات مختلفة
الحكم من دون سبق سؤال فلا عموم فيه لاحتمال اختصاصه فى المادة الخصوصية فيجوز منها حمل الحكم فلا يتعدى
على التكميل بين المشى فلا يجوز التعدى من المورد الا ان يثبت بدليل من الخارج ومنها نقل الحكم
انه اخذ الا من بعد بشاهد ويمين فلا يجوز التعدى الا ان يثبت بدليل من خارج ومادة الاجتماع
قصة الاعرابى حيث سئل عن مواقعة اهله فى نهار رمضان فاجابه كفر فان هذه القضية داخلة فى مسئلة
ترك الاستفصال من جهة المواقعة لاحتمال وقوعها على وجوه كثيرة بالمرة والمرتين وبكون الرجل فوق المرأة او تحتها
ومن جهة الاهل من حيث الصفة التى لها الصغر والكبر والسواد والبياض وداخلة فى مسئلة حكايات الاحوال باعتبار
الحكم الاعرابى واهله غيرها لانه عليه السلام ذكر خصوص حكم الاعرابى فلا يجوز التعدى عن الحكم الى غير الاعرابى لاحتمال كون
الحكم من حيث وقوعه على الاعرابى حكما فى واقعة خاصة كما لا يجوز ايضا تعدى الحكم الى غير اهل الاعرابى لاحتمال كون
خصوصية اهل الاعرابى لها مدخلية فى الحكم وبعبارة اخرى لا يجوز التعدى عن الحكم الى غير الاعرابى والى
غير اهله لعدم سبق السؤال عن مطلق الاهل وعن مطلق من واقع اهله فى رمضان ولعل ان يكون
لخصوصية الاعرابى واهله مدخلية فى الحكم نعم ما قد يتوهم من التعدى الى غير الاعرابى والى غير اهله ايضا متمسكين
بقوله عليه السلام كفر فى جواب الاعرابى فانما هو من جهة فهم العلية من الجواب كما سيجيئ فى باب القياس اذا تمهدت
المقدمة فاعلم ان ترك الاستفصال له اقسام كثيرة نشير الى بعضها اولا ثم نبين احكامها ثانيا فنقول اعلم انه
ينقسم اولا الى قسمين لان السائل اذا سئل من واقعة فلا يخلو اما ان يكون السؤال عن واقعة وقعت وهى محتملة لان
تقع على وجوه مختلفة واما ان يكون عن واقعة على تقدير وقوعها فيما بعد يكون لها وجوه اى يحتمل ان تقع
على وجوه مختلفة مثال القسم الاول ما مر ومثال الثانى ما اذا سئل عنه سائل بقوله وقع بئر انسان او صب فيه خمر يجب نزح الجميع
فاجابه بقوله نعم حيث ان السؤال يحتمل فيه وجوه ككون الانسان مسلما او كافرا صغيرا او كبيرا رجلا
او امرأة او غير ذلك وكون الخمر متخذا من العنب او من التمر او من غيرهما وقد ظهر ان من هذا القسم
قول الاعرابى عند سؤاله عنه عليه السلام اهلكت وواقعت اهلى فى نهار رمضان فقال عليه السلام كفر لكن من حيث
المواقعة المسئول عنها والا فمن حيث الاهل وخصوص الاعرابى داخل فى حكايات الاحوال لعدم سبق
السؤال عنهما واما مثال القسم الثانى فهو ما لو سئل عنه ان الرجل اذا خرج عن منزله ودخل مصر الذى
فيه بيت كيف يصنع فاجابه بقوله يقصر او يتم من غير ان يفصل بين ان هذا المصر مسقط راسه
اولا وبين ان البيت ملك له اولا وبين ان الرجل توطن ستة اشهر ام لا الى غير ذلك من الاحتمالات
التى يمكن وقوع الجواب عليها ثم ينقسم كل واحد من القسمين ايضا الى قسمين احدهما ان يكون
الاحتمالات الثابتة فى اصل السؤال من اوصاف المسئول عن حكمه مع كون المسئول عنه معلوما من

اللفظ لعموم الاجمال فيه كالانسان والحيوان والرجل وغيرها مما مر في الامثلة المذكورة وثانيهما ان يكون
الاجمال ناشيا من غير مسبب من الاجمال في اصل المراد من اللفظ الدال على المسئول عن حكمه وهذا
القسم ايضا ينقسم الى قسمين الاول ان يكون الاجمال في اصل المراد من اللفظ الدال عليه لاشتراك
اشتراك اللفظ في المعنيين او المعاني كقول السائل اني واقعت في نهار رمضان فكفرت بتمامها من
العين فهل يكفي فقاله في جوابه نعم مثلا وكقوله اذا وقع رجل في نهار رمضان فتصدق منها من
العين فهل يسقط الكفارة فقاله نعم اذ لا ريب ان العين هنا مشترك بين الذهب والفضة فترك
الاستفصال يفيد العموم على القول به الثاني ان يكون ذلك الاجمال ناشيا من عدم امكان حمل اللفظ
الدال على المسئول عن حكمه على معناه الحقيقي ومعاني المجازية لهذا اللفظ كانت متعددة ولا يكون المراد من
السؤال الا احدى تلك المعاني المجازية فترك الاستفصال في الجواب بين هذه المعاني المجازية يفيد العموم في
الحكم بالنسبة الى جميع تلك المعاني على القول بافادة ترك العموم ولا يخصصها لهذا القسم فيما ذكرنا من
المجازات لو امثلة كثيرة يجيء في المقام الثالث انه ثم ان القسم الاول ينقسم ايضا اقساما نظرا
الى حال السائل اما يعلم ان المسئول علم بالوجه الذي وقع او يعلم انه غير عالم به او لا يعلم حاله وعلى
التقادير اما ان يكون احد تلك الوجوه المحتملة ارجح من غيره من حيث الوقوع بحيث ينصرف اليه السؤال
الاطلاق عرفا او لا يكون كذلك ثم ان الظاهر المنقول عن الشافعي والمرتضى والسيد عميد الدين افاده
العموم في جميع الاقسام وان امكن تخصيص كلامهم بما اذا لم ينصرف السؤال الى بعض الوجوه ونقل عن
الشيخ انه صرح بالتفرقة بين ما اذا علم المسئول حال الواقعة وبين غيره وهو ظاهر التهذيب وبعض من تبعه فحكموا
بالعموم في الثاني وبعدمه في الاول وكلام كثير الشافعية صريح بالفرق بين ما اذا تساوت الوجوه وبين ما
اذا لم يتساو فحكموا بالعموم في الاول وبعدمه في الثاني اذا ظهر ان بعض اقسام ما على ترك
الاستفصال علم ان بيان احكام جميع اقسام تلك المقالة تقتضي التكلم في مقامات ثلثة الاول
ان السائل لو سئل عن واقعة وقعت وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة مع كون المراد ظاهرا من
اللفظ وكون الاحتمال والاجمال من اوصاف المراد ومن عوارضه فهل يفيد ترك الاستفصال ح العموم
ام لا الثاني انه لو سئل عن واقعة على تقدير وقوعها فيما بعد وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة
مع كون المراد ظاهرا من اللفظ وكون الاجمال والاحتمال من عوارض المراد ومن اوصافه فهل يفيد ترك الاستفصال
ح العموم ام لا الثالث انه لو سئل عن واقعة وقضية ومن واقعة على تقدير وقوعها فيما بعد وهي محتملة
لان تقع على وجوه مختلفة مع كون الاجمال في المراد فهل يفيد العموم في المقام ام لا اذا عرفت المقامات فلا بد
الكلام فيها على وجه التفصيل فنقول اما المقام الاول فاعلم ان سؤال السائل لو كان عن واقعة وقعت
وهي محتملة لوجوه مختلفة مع كون المراد ظاهرا من اللفظ وكان الاحتمال والاجمال من حيث عوارض المراد
فينقسم اولا الى اقسام ثلثة هي ان السائل اما عالم بان المسئول عالم بالوجه الذي وقعت عليه الواقعة
او عالم بانه غير عالم به او انه لا يعلم حاله وثانيا الى اقسام ستة هي ان كلا من تلك الاقسام الثلثة لا يخ
اما ان يكون فيه واحد من الوجوه المحتملة راجح من غيره من حيث الوقوع بحيث ينصرف اليه السؤال عند
الاطلاق عرفا او لا يكون كذلك فهذه اقسام ستة وقد عرفت ان الاقوال فيه ثلثة ظاهر المنقول عن بعض

واقوالهم فيه

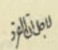
افادة العموم

ومنه في الاول وعن الكثير التفصيل بين ما اذا علم المسئول حال الواقعة وبين غيره فالعموم في الثاني

افادة العموم في جميع الاقسام الستة وعن صريح بعض اخر التفصيل بين ما اذا تساوت الوجوه وبين غيره
فالعموم في الاول وعدمه في الثاني ولنا تفصيل اخر ولكن لتوضيح المختار وتحقيقه تقسيم ترك
الاستفصال الى هذه الاقسام ينبغي التنبيه على امور الاول انه قد صرح استادنا الشريف قده
موافقا للفاضل القمي وغيره بان علومهم ع ارادية وليس كل الاشياء معلوما لهم ع بالفعل وانه لا يجوز
التمسك بترك الاستفصال في احد من المقامات ولا يبتنى التقسيم في المقام الاول الى الاقسام المذكورة
لان سبب تحقق العلم لهم ع بكل الاشياء بالفعل كما ذهب اليه بعض يحصل اساس الاجمال لمكان الاحتمال فانه
يحتمل ح ان يكون حكمهم ع واقعا على المسئول عنه المعلوم عندهم بوجه مخصوص لاحتمال كون ذلك الوجه الخاص
موجبا للحكم كما يحتمل ان يكون حكمهم ع ثابتا للمسئول عنه باي وجه كان من الوجوه المحتملة اذا ظهر الثاني
التمسك بترك الاستفصال وانقسام المسئول عنه الى هذه الاقسام المذكورة يتوقف على اثبات عدم كون
علومهم ع بكل الاشياء فعليا بل يتوقف على كونها ارادية يحصل لهم ع بعد ارادتهم العلم فنقول انا لنا
على عدم كون علومهم ع بكل الاشياء فعليا بطريق السلب الجزئي فلا لمن يدعى الايجاب الكلي امور منها
مضافا الى ادعاء بعض من المتزهدة التي تعد منكرها كافرا احدها الاصل وتقريبه انه لا شك
ولا ريب ان نفوس المعصومين ع مسبوقة بالعدم الازلي لانها امور حادثة فكذا علومهم ع لانها
من اعراضها والعقل المستفاد من الحدوث هو حدوث نفوسهم ع واما ثبوت العلوم لهم بكل الاشياء
بالفعل فغير معلوم بالاصل اذ لا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب وللاخبار الصحيحة
والقول بان بعد ثبوت بعض العلوم لهم قطعا لا يبقى التمسك بالاصل لانه شك في الحادث ولا
لا يجري فيه ضعيف جدا لان ذلك يتم اذا علمنا بان هنا لا نعلم حالها من الاشياء من جهة المعلومية
لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ثم اذ نحن لا نعلم ان في دفتره ما لا نعلم حاله من
المشكوكات بانه يعلمه المعصوم ع ام لا والاصل بعد بعد عدم الدليل على ان علومهم ع بكل الاشياء
فعلي لا من الكتاب ولا من الخبر الصحيح الصريح ولا من الاجماع ولا من العقل فان قلت ان هذا
الاصل غير جار في المقام اذ للخصم ان يدعى ويقول بان ثبوت العلوم لهم بالعقل من لوازم
الامامة فحيثما تحققت تحققت لهم العلم ايضا قلت مضافا الى بطلان هذه الدعوى لم نقل
بهذا القول الخصم ايضا فان قلت المتحقق للعلم الفعلي لهم ع لعله ان يقول بانا سلمنا ان علومهم ع
ارادية لكنهم حيثما ارادوا ان يعلموا شيئا فيعلموه ولكنهم ارادوا بنحو الاجمال ان يعلموا كل
الاشياء فالاصل غير جار ولا يجوز التمسك بترك الاستفصال ح لانهم ع عالمون بكل الاشياء
بسبب ارادة اجمالية قلت هذا الكلام مع انه لا يعبء به لم يقل به احد فلا تنافي قاله لو قال
احد بثبوت العلم الفعلي لهم ع بكل الاشياء بارادة واحدة اجمالية لكان الاصل معه لان الاكتفاء
بارادة واحدة لهم ع في العلم بالجميع خلاف الاصل واحد خلافه انه لو قلنا بان لهم ارادة متعددة فالعلم
يلزم خلاف اصول كثيرة فمنها اي لما القول بمنع الاتفاق على [illegible] هذا القول وثانيهما اتفاق
الا ما شذ من الفقهاء والعلماء وغيرهم على الاتيان بتحديد وثانيهما لو تم [illegible]
بالنبي [illegible] علم [illegible] الشيخ [illegible] كان غير مشكل وغير [illegible]

[illegible]

متوجه البرية وظاهره ان لزمها السن حال العلم وحال الاعلام والتمهيد يتحقق بهما ان يكون عالما
فان قلت ليس الانزل مقام النهي على الجنة لكونه عالما بحرية القول بما قال العلم لها الجميع
الاشياء الا ما يختص بذاته تعالى فهذا الخطاب حقيقة متوجه الى الائمة قلت هذا خلاف ظاهر الاية وما ذكرت من
الدليل البين لا المصادرة على المدعى فتد ورابعها الاخبار الكثيرة التي قرب بلوغها حد التواتر المعنوي الدالة على ان
علومهم ازدادت منها ما مضمونه ان الصادق [illegible] من البداء [illegible] فوق [illegible] فضب الملك
ثم تظهر [illegible] بعد [illegible] انها لما [illegible] بوجوده [illegible] المصلحة كما لا يخفى ومنها ان الامة اراد
ان يخبر باحدى امارة [illegible] لضيقها لا يقال هذه الاخبار تعارضها الاخبار
الدالة على ان علومهم [illegible] وبعد التعارض لا يصح التمسك بها لاثبات المدعى لانا نقول ان الاخبار
الدالة على كون علومهم [illegible] المعارض لها ظاهر والاول مقدم على الثاني مع انه يمكن الجمع
بان المراد من الاخبار الدالة على كون علومهم [illegible] انما هو [illegible] على العلم بكل شيء الا ما يختص بذاته
وخامسها ما نقل من ان النبي سئل عن مسئلة فقال [illegible] ان شاء الله [illegible] الجواب الى
بعد اربعين يوما فلو كان علومهم [illegible] لم [illegible] الجواب [illegible] على المصلحة بعيد وفيه نظر اذ يرد هذا [illegible]
بعينه على القول بكون علمهم [illegible] الجواب الى بعد اربعين يوما فلا بد من حمله على المصلحة
على القولين [illegible] الاخبار المذكورة كما لا يخفى الثاني انهم ذكروا في كثير
من المقامات منها محل البحث ان المطلقات التي ينصرف الى افرادها الظاهرة يحمل عليها عند الاطلاق والظاهر
ان لا خلاف في ذلك منهم الا المرتضى [illegible] المشهور قالوا بالحمل على الفرد الشائع عند الاطلاق
بل لم يعرف الخلاف الا الى المرتضى حيث [illegible] لم يعتبر التواطي والتشكيك ولذا قال بالعموم بالنسبة الى الفرد النادر
ايضا وبجواز التطهير بالماء المضاف بواسطة اطلاق قوله تعالى اغسل بالماء ثم قال فان قلت ان الغسل مشكك
بالنسبة الى الغسل بالماء المضاف قلت كما ان الغسل مشكك بالنسبة الى المضاف كذلك يكون مشككا بالنسبة
الى الغسل بالماء الكبريت والزاج مع ان الغسل بهما جائز فكذلك المضاف ثم اختلف [illegible] في مبنى الحمل على الفرد الشائع
على اقوال فقيل ان الحمل لحصول النقل بالنسبة الى الافراد الشائعة لغلبة استعمال المطلق فيها فلازم هذا
القول في صورة وقوع المطلق في كلام الشارع هو التعارض بين العرف واللغة فمن قال بتقديم اللغة يقول ان
المراد من المطلق معناه الحقيقي اللغوي اعني الكلي من حيث هو كلي فيشمل جميع الافراد ومن يقدم العرف يخرج
الافراد النادرة وقيل انه لاجل قرينة الشهرة بعد حصول الاشتراك للفظ المطلق بين معناه اللغوي وهو
الكلي وبين الافراد الشائعة بغلبة استعماله فيها مع عدم هجر المعنى اللغوي [illegible] في المعنى العرفي [illegible]
الشائعة اشتهر وصار [illegible] الشهرة قرينة معينة على ارادة احد معنيي المشترك فيحتاج على هذا القول
الى توجيه [illegible] الشهرة هل [illegible] لارادة احد معنيي المشترك ام لا فمن قال بالاول فلازمه هنا
ترجيح الافراد الشائعة ومن لم يقل به فلازمه التوقف من حيث مدلول اللفظ والمراد منه وقيل انه لاجل
صيرورة اللفظ في الافراد الشائعة مجازا مشهورا لغلبة الاستعمال فالشهرة قرينة صارفة [illegible]
المعنى المجازي ولازمه [illegible] هذا القول هو الرجوع الى الاقوال الثلثة في بحث تعارض المجاز المشهور والحقيقة
المرجوحة من تقديم الاول او الثاني او التوقف وقيل انه ليس لاجل النقل ولا الاشتراك ولا المجاز بل



لاجل ان الفرد الشائع قدر متيقن من بين ما يحمل اللفظ عليه لان اللفظ اما يراد منه الكلي او الفرد الشائع
وعلى التقديرين الفرد الشائع يعني المراد ويمكن تقريب مراد القائل بهذا القول بوجهين احدهما
ما صرح به [illegible] الشريف [illegible] ان حاصل مراده ان المستعمل [illegible] اللفظ في الاكثر
يستعمل في الكلي ولكن من الخارج يعلم تقييده بالفرد الشائع فعند عدم القرينة [illegible] فان هذا الاستعمال
ايضا [illegible] الفرد الشائع ايضا من باب اطلاق الكلي على الفرد ام لا [illegible] اعلم ان اللفظ استعمل
في الكلي ولكن لا نسلم ان هذا المطلق [illegible] بالفرد الشائع كما هو الغالب لا ما الفرد المتيقن هو كون
المراد ومتعلق الحكم هو الفرد الشائع لانه على التقديرين يعني المراد وثانيهما ما صرح به بعض العلماء
من ان مراده هو اني لا اعلم ان اللفظ هل استعمل في الكلي او الفرد ولكن لما كان الفرد الشائع متيقنا من
باب [illegible] والاشتغال نحكم بارادة الفرد الشائع ويلزم الاتيان به حتى يحصل القطع بالامتثال ولا يخفى ان الفرق بين
قول الاخير وبين باقي الاقوال المذكورة [illegible] على الاقوال المذكورة يحمل على الفرد الشائع من باب اطلاق اللفظ
وارادة الفرد الشائع بخلاف هذا القول فان القائلين بالاقوال يحملونه على الفرد الشائع اجتهادا وهذا فقاهة اذ
يقول ان اللفظ بالنسبة الى الفرد الغير الشائع مجمل [illegible] لازم هذا القول [illegible]
على لزوم الاتيان بالفرد الشائع [illegible] الاشتغال [illegible] المكلف من اول الوقت الى اخره متمكنا من الاتيان بالفرد
الشائع والنادر [illegible] الاتيان بالشائع [illegible] الاشتغال [illegible] على لزوم الاتيان بالنادر [illegible]
كما لو كان المكلف في اول الوقت متمكنا من الاتيان بهما [illegible] من الوقت [illegible] الامتثال ثم امتنع الاتيان
بالشائع ولكن امكن له الاتيان بالنادر فمقتضى استصحاب الامر المردد بين الامرين [illegible] الاجمالي الثابت قبل
ذلك هو لزوم الاتيان بالنادر [illegible] هو البناء على نفي التكليف كما لو كان [illegible] الوقت متمكنا من الاتيان
بالفرد النادر [illegible] ان كان المطلق [illegible] الفرد الشائع [illegible] الاصل البرائة
[illegible] ان حمله على الفرد الشائع انما هو لاجل استعمال اللفظ في الكلي وكون الشهرة قرينة معينة
لارادة الفرد الشائع بحيث صارت الافراد النادرة [illegible] العلم بالنسبة الى اللفظ المطلق والفرق بين هذا القول
[illegible] الاشتراك المعنوي [illegible] الاول [illegible] الشهرة [illegible] الاجمال بالنسبة الى الفرد النادر [illegible]
[illegible] قرينة [illegible] لارادة الشائع فيكون النادر [illegible] الاول [illegible] المشككات الاجمالية وعند الاخرين
[illegible] فالاول يحمل على الفرد الشائع [illegible] الاقوال الثلثة المبنية كلها
على القول بان استعمال اللفظ في الكلي حقيقة من باب [illegible] اذا عرفت الاقوال فاعلم اولا ان التشكيك
على اقسام [illegible] التشكيك البدوي وهو ما يحمل العرف عليه حكم الافراد الشائعة [illegible] القطع
وان كان [illegible] الشك في شمول الحكم له [illegible] التشكيك الحاصل من قوله [illegible] الماء
الى الماء الذي [illegible] الثاني التشكيك المستقر الاجمالي وهو ما لا يحمل العرف عليه حكم [illegible] الثالث التشكيك المستقر المبين
[illegible] الشائعة بل [illegible] داخلا تحت الاطلاق [illegible] بالنسبة الى الاطلاق قوله كل
[illegible] داخلا في المراد من الاطلاق قطعا كالكل [illegible] بالنسبة [illegible]
ثم اعلم ان جميع الاقوال مردود فان التحقيق في المقام هو التفصيل [illegible] التشكيك ان كان بدويا [illegible]
بالنسبة الى [illegible] فالحق هو ما اختاره [illegible] المرتضى [illegible] الحمل على الجميع من الشائع [illegible]

النادر وان كان مفيدا اجمالا فالحق هو ما اخترناه بقول الرابع بالتفصيل المذكور فيه وان كان مبني العلم فالحق
ايضا ما القول الخامس وكنا على ما ذكرنا من التفصيل في الموارد فهم اصل العرف وبناتهم وعلى بطلان جميع الاقوال
ان نقول اما على بطلان القول الرابع فقط لانه ان اراد منع وجود التشكيك في المطلقات فهو فاسد بالبداهة
لانه موجود في العرف والعادة كالاكل بالنسبة الى الجزء المعتاد الا ترى انه لو قيل لك كل لا ينصرف الى الاكل حبة
من الارز وان اراد منع اعتبار التشكيك في العرف فهو ايضا فاسد لكونه معتبرا عند العرف والعادة وان
اراد منع اعتباره في الشرع فلا دليل على عدم اعتباره مع كون بناء العرف على الاعتبار وما توهم في آية الكر من
ان الحكم بالتطهير انما هو للاجماع والا لما جوزنا به التطهير وكذا زاد ان الاجماع المذكور كاشف عن عدم اعتبار
التشكيك في شيء من المطلقات الواردة في كلام الشارع فلا شك في عدم كونه كاشفا عن ذلك واما على بطلان
القول بالنقل فلان الاصل عدم النقل وثانيا عدم تحقق التبادر الى الافراد النادرة وثالثا انه لو كان
منقولا عند القوم لجرى هذا النزاع كما جرى في تعارض العرف واللغة من تقديم العرف واللغة مع ان من عدى
المتغيرة لو هنا بانه يحمل على العرف العام ورابعا انه لو كان منقولا لما يشمل الافراد النادرة بعد ادخال اداة
العموم عليه ايضا مع انه يشملها واما على بطلان القول بالاشتراك فاولا بان الاصل عدمه وثانيا بانه يصح
السلب عن الافراد النادرة مع قيد الخصوصية وثالثا بان المفهوم هو المعنى المشترك عند التخلية وهو الكلي
من حيث هو كلي مع انه لو كان مشتركا لتبادر المعنيان ورابعا انه لو كان مشتركا بينهما وكانت الشهرة قرينة
معينة لارادة الشايع لما يشمل النادر بعد ادخال اداة العموم عليه ايضا فان قولك كل عين باكثر لا يشمل
غيرها مع انه يشمله قطعا وخامسا انه لو كان مشتركا وكانت الشهرة قرينة معينة لهذا المعنى لجرى هنا
النزاع في كون شهرة احد معنيي المشترك قرينة معتبرة مع انهم اطبقوا هنا على الحمل على هذا المعنى واما بطلان
القول بالمجاز المشهور فاولا انه لو كان مجازا مشهورا لجرى هنا النزاع في تقديم المجاز الراجح او الحقيقة المرجوحة
او التوقف مع انهم اطبقوا على تقديم الفرد الشايع هنا وثانيا انه لو كان مجازا مشهورا وكانت الشهرة قرينة
صارفة لما يشمل الفرد النادر بعد دخول اداة العموم فان قولك كل اسد يرمي لا يشمل سوى المعنى المجازي
مع انه هنا شامل للافراد النادرة ايضا وثالثا ان المجاز خلاف الاصل واما على بطلان القول الرابع
لا يصح في التشكيك البدوي اذ لا شك في دخوله في المراد فلا اجمال مع ان اطلاق كلامه بالنسبة الى التشكيك
يشمل هذا التشكيك البدوي على انه ايضا لا يصح في التشكيك المبني على العلم لعدم الشك في خروجه فلا معنى
للاجمال فيه واما على بطلان القول الخامس فعدم حجيته في التشكيك البدوي والمضر الاجمالي ثم انه ظهر من بعض
حمل المطلق على الفرد الشايع من باب العهد الخارجي وفيه ان المطلق اعم من النكرة والمعرفة والعهد
الخارجي لا يتصور في النكرات مضافا الى ان في العهد الخارجي يحتاج الى قرينة على ارادة الفرد المعين بخصوصه
بخلاف جميع المطلقات واما ما يتوهم من انه يمكن حمله من باب العهد الذهني بمعنى ان المطلق يحمل على الماهية
المانوسة الحاضرة في الذهن ففيه ايضا ان المطلق اعم من المعرف باللام ومن النكرة والعهد الذهني مختص
بالمعرف مضافا الى انهم جعلوا العهد الذهني كالنكرات وهي اعم من المتواطي والمشكك فالمطلق المعرف باللام
العهد الذهني هو مساوق للنكرة اعم من المتواطي والمشكك فالعهد الذهني يوجد في المتواطي كما يوجد
في المشكك فكيف يحصل الحمل على الفرد الشايع للعهد الذهني فتدبر وبعدما ظهر بطلان الاقوال الظاهر



ان الحق هو التفصيل بين التشكيك الناشئ عن الاعتبار والعلم بالنسبة الى صحة الاقوال وعدمها
لكن يرد علينا اشكال وهو انا في صورة كون التشكيك مبني العلم قلنا ان الحق هو اختيار
القول الخامس مع ان حاصل هذا القول هو كون اللفظ مستعملا في الكلي حقيقة وكون الشهرة
قرينة مفهمة مختصة للافراد النادرة عن الاطلاق ومقيدة للاطلاق بالافراد الشايعة حقيقة من
الدالين والمدلولين كقولنا اعتق رقبة مؤمنة والحال انا في بحث المطلق والمقيد بنينا على ان المطلق
اذا قيد بالقيد المنفصل في الاوامر ونحوه لا في الجزئيات يصير مجازا ولا بد ان يكون كذلك لا لزوم كون
واحد منهم العرف ولا ريب ان الشهرة هنا قرينة منفصلة مقيدة للاطلاق في هذه الصورة فمقتضى
ذلك كون اللفظ مجازا مع انا قلنا بكونه حقيقة على القول الخامس ومقتضاه كونه حقيقة من باب
الدالين والمدلولين بمعنى ان اللفظ يدل على الكلي والشهرة على ارادة الافراد المتعارفة فانها يقيد لكلية
الحالية من القرائن المتصلة باللفظ حتى يكون كالقيد للفظ على تلك الافراد الشايعة بطريق الحقيقة
ثم يدخل هذا القسم ايضا على ما ذهبنا اليه في المجاز المشهور ودفعه ان اهل العرف كثيرا ما يحصلون في اطلاق تام
الافراد النادرة بمنزلة العدم وكل افراد يمكن من افراد الطبيعة ادعاء نظير قولنا السكاكي في زيد اسد
انه حقيقة ادعاء بمعنى ان كل واحد من الزيد والاسد مستعمل في معناه الحقيقي والحمل هنا بطريق الحمل
المتعارف اي فرد من افراد طبيعة الاسد ادعاء نعم وقع المجاز في اصل الاسناد والحاصل ان نحو
قولهم كل واشرب يكون مشككا بالتشكيك المبني العلم بالنظر الى الاكل حيث درهم فطرة واهل العرف اذا
اطلقوا نحو كل واشرب يكون فرده النادر من الاكل والشرب عندهم بمنزلة العدم فكانه لم يكن تحت الكلي
اي الاكل والشرب فلفظ الكلي حينئذ يكون استعماله في الافراد الشايعة استعمالا له في الكلي وليس مجازا بلا
هذا ولا يخفى ان الافراد الشايعة على قسمين احدهما ان يكون الشيوع باعتبار غلبة تلك الافراد
وشيوعها في الخارج بحسب الوجود والآخر ان يكون الشيوع باعتبار غلبة الاطلاق والاستعمال الى ان
كانت الافراد كلها متساوية بحسب الوجود ثم لا يخفى ان ما ادعينا من ان اهل العرف يجعلون النادر
بمنزلة العدم انما هو في الافراد النادرة بحسب الوجود الخارجي واما الافراد النادرة بحسب الاطلاق
المتساوية لغيرها بحسب الوجود الخارجي فجعلهم اياها بمنزلة العدم اشتباه في غاية الاشكال بل يمكن ان
يقال انهم لم يجعلوها بمنزلة العدم قطعا فاذا لو توهم انهم ادعوا انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع
دون النادر فيما نحن فيه فليس لاجل ما ذكرنا من جعل النادر كالعدم بل لصيرورة اللفظ عندهم منقولا
من المعنى الكلي الى الافراد الشايعة نقوض اشكال آخر وارد على بعض الافاضل وهو انه اختار ان
حمل المطلق على الافراد الشايعة انما هو من باب تعيين المراد والارادة واختار في بحث تعارض الحقيقة
والمجاز الراجح المشهور الحقيقة المرجوحة القول بالتوقف واختار في بحث تعارض الحقيقة والمجاز
لزوم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي ما لم يحصل الظن على ارادة المعنى المجازي فنورد على ما اختاره هنا ان الشهرة
الحاصلة في المطلقات بالنسبة الى الافراد الشايعة اما ان نقول بانها بلغت حدا تصرف اللفظ عن
معناه الحقيقي الى معناه المجازي قطعا فتكون الشهرة قرينة صارفة او نقول بانها لم تبلغ الى ذلك
المثابة قطعا او نقول بانها شك في ان بلغ الى هذه المرتبة ام لا لا سبيل الى الاول

المراد هو الفاضل ... ١٢

فنقول اولا بانه لا ينبغي للقول بان حمل المطلق على الفرد الشائع انما هو من باب المتيقن بل يصرح بحمل
المطلق على الفرد الشائع من باب المجاز المشهور وثانيا ان هذا مستلزم لترجيح المجاز المشهور هنا على الحقيقة المرجوحة
لانه يقول ان اللفظ صار مجازا بالغا بحيث يتبادر منه الفرد بنفسه مع انه كان متوقفا عند تعارضهما مطلقا وان قال بانك
ان لم يصل الشهرة الى هذا الحد فنقول لعله لم يصل الى حد يقتضي التوقف التابع ايضا عندهما في القطع لا
بل وصلت الى ثلث المراتب ان قلت بالثاني فاللازم تغليب المجاز المشهور هنا وفي الثالث الاستعمال في الافراد الشائعة
بلغت الى ثلث المراتب يعني المجاز المشهور وان قلت بالاول فيكون هذا مندرجا تحت المجاز الراجح على الحقيقة المساوية
للحقيقة فلم لا تحمل على الحقيقة وان قال بانا لا نعلم بعد الشك لم لا تحمل على الحقيقة مع انك
الوصول الى مرتبة المجاز المشهور فكيف تشك بين تلك المرتبة وغيرها فلا ينبغي الحمل من باب المتيقن على شيء من
ويمكن دفع الاشكال عنه والجواب عنه بانه يقول ان الامر في المطلقات المشككة دائر بين حقيقتين احديهما
حمل المطلق على معناه الحقيقي من دون ادعاء حصر الافراد في الشائعة والاخر حمله عليه بطريق ادعاء الحصر كما مر
وعلى الاول يصح الاتيان بالفرد الشائع والنادر وعلى الاخير لا يصح الا الاتيان بالشائع فلا ادري ان الشهرة
والشهرة وصلت الى حد تقتضي ادعاء الحصر ام لا وعلى التقديرين المطلق استعمل في معناه الحقيقي ولا يفيد في
شيء منها والقدر المتيقن هو الامتثال بالشائع وكفاية النادر مشكوك فيحمل من باب القدر المتيقن على الشائع
ولا مجاز فلا يرد شيء من الايرادات ولكن يشكل هذا الجواب في المطلقات المشككة لعلية الاستعمال ولانه
لا يحصل فيه الحقيقة بطريق الادعاء حتى يتصور التردد بين الحقيقتين كما مر ولا يمكن لهذا الفاضل ايضا الجواب
بما اجاب سابقا من انه لا يوجد التشكيك في المبين العدم في المشككات لاجل الاستعمال انما بطريق النقل اذ
المفروض انه يقول بالحمل على الشائع من باب تيقن الارادة لا من باب النقل فكيف يجيب كذلك ويمكن ان يجاب عنه
بانه لا يختار الشق الثاني ولا يقول اني شاك بين المراتب لا اعلم انه من اي المراتب بل يقول باني اعلم ان الشهرة في
نحو ذلك ما وصلت الى حد المجاز المشهور فلا احمل عليه بل هي في مرتبة المجاز المرجوح ولكنه دور دائر الامر
بين المجاز والحقيقة فيها احدهما ان يكون الامر فيه دائرا بين المقيد والحقيقة والاخر ان يكون الامر
فيه دائرا من غيره من المجازات وبين الحقيقة وما حصل الاتفاق عليه من تقديم الحقيقة هنا انما هو في
كالاسد بالنسبة الى الرجل الشجاع واما في الاول فالامر فيه غير واضح بعد شيوعه في المجاز فلا نعلم انه حصل المقيد
هنا ام لا والقدر المتيقن في الامتثال هو الافراد الشائعة ثم لا يخفى ان الايراد المذكور يرد علينا
فيما قلنا فيه بالحمل من باب المتيقن لانه ان وصلت الشهرة الى حد صرف اللفظ الى الافراد الشائعة
ويتبين عدم ارادة النادر فالمعنى الحمل من باب التيقن والا فالمعنى عدم الحمل على الحقيقة لاصالة الحقيقة
مع انكار الوصول الى حد المجاز المشهور في المطلقات المشككة بالتشكيك المضر الاجمالي التي يحمل فيها
بتيقن الارادة والجواب عنه ايضا كما مر الا ان يقال انهم اختلفوا في دخول الفرد النادر
في العام وعدمه وقد عرفت في السابق ان ندور فرد وشيوع غيره اما بحسب الاستعمال او الوجود
لا ارى الاول لا ثمرة تام لان ندوره في الاستعمال في الفرد اما بلغ حد هجر المعنى الاصلي الشامل له وحان
استعمال اللفظ حقيقة في غيره اولا والثاني اما بلغ حدا يظن ارادة غيره في المحاورات اولا بل اشتاو
ارادته وعدمها او يظن الارادة ايضا فان كان الاول فعدم الدخول واضح وان كان الثاني فالحق

التوقف والعمل

التوقف والعمل بالاصل ومظهره وجهه مما ذكرنا في وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وان كان الثالث فالحق
الدخول وجهه ايضا واضح والثاني وهو النادر فالشرع علم دخوله عند من يقول بانه كون ندوره قرينة على عدم
ارادته وعلى هذا فاللازم هو التتبع الى حد ندوره فان وصلت الندرة حدا يدل الحال على عدم ارادته فلا بد من خروج
ان ظن ذلك فيتوقف والظن يتبع على خلاف ما نعا عبادة وان لم يصل الى الحدين فيدخل ثم انه يلزم من قال
بانصراف المطلق الى الشائع القول به في العام ايضا لانه لا منافاة ولا ما يصدق عليه المطلق بدلا وقد قيل في
هذا المقام ما توضيحه ان الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان
عموم المطلق انما يستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة او من وقوعه في معرض الامتثال او من لزوم اخراج كلام الحكيم
عن اللغوية فليس لانه اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذا يحمل المطلقات على الافراد الشائعة
لا فقاهى ... لاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان
الوضع فانما يشمل الافراد النادرة الى ان قال ولا ولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات
على الشائعة ويتعدى في العمومات الى غير الشائعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة وان كان نتوقف فيه انتهى
اقول سيظهر حكم العام مما قدمنا ذكره من حكم المطلق فان الفرد النادر في العام ايضا يكون كالفرد النادر في المطلق
فيجري فيه ايضا اقسام التشكيك واحكامها مع ان قولهم المطلق ينصرف الى الشائع ليس مرادهم في النكرة
لا غير ولا المطلق العام كالمفرد المحلى لا غير بل اعم منه ومن النكرة كما نشاهد في كلامهم ايضا نكلا منا في احكام تمام
المطلق مغني عن ذكر الافراد لانه مندرج فيه لا مزاد في حكمه مع انا لو سلمنا ان مرادهم المطلق العام كالمفرد
المحلى فلا وجه للفرق بينه وبين غيره اذا قلنا بان عموم المطلق بدلالة تعلق الحكم بالطبيعة كما هو الحق لان دلالة
المطلق على الطبيعة دلالة وضعية وتعلق الحكم بها يوجب وجوده كلما وجدت ولا مدخلية للاستعمال فيه ثم اعلم
ان المصرح به في عبارات بعض الاصحاب ان المراد بالفرد النادر وجودا هنا وفي المطلق ليس ما كان وجوده نادرا
فان كل فرد نادر باعتبار كل فرد مخصوص به بل المراد منه صنفا اذا علمت ذلك فلنشرع في الاقسام
الثلثة المذكورة في المقام الاول فنقول اما الكلام في القسم الاول وهو ما اذا كان السؤال من قضية وقعت
مع علمنا بان المسئول عالم بالحال على النهج الذي وقعت في نفس الامر ما علم ان المصرح به في عبارة بعض انه
لا عموم في الجواب حينئذ لانصراف الجواب الى الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يبنا بين عزمها دون ظهرهن
انه قول جاء في كلام من ... اقول ان قولهم على سبيل الاطلاق بانه لا عموم في الجواب هنا لما ذكرناه لا يجوز
التمسك بكون ترك الاستفصال مفيدا للعموم فيه ضعيف جدا فان لهذا القسم المفروض صورا مختلفة
حكم بعضها عن بعض آخر احدها انا نعلم ان السائل عالم بعلم المسئول بالمسئول عنه وثانيها انا نعلم
بان السائل عالم بعدم علم المسئول بالمسئول عنه ولو كان هذا العلم جهلا مركبا وثالثها انا نعلم بان السائل
شاك في علم المسئول بالمسئول عنه وعدم علمه ورابعها انا نعلم بان السائل بحيث التفت الى ان المسئول عالم
بالمسئول عنه ام لا اذا عرفت تلك الصور فاعلم ان الاظهر بل الاحق ان ترك الاستفصال في الجواب يفيد العموم
في الصور الثلثة الاخيرة دون الصورة الاولى منها فانه لا يفيد كما سيظهر ثم اعلم ان كلا من ... اذا كان
انما هو في كون ترك الاستفصال في الجواب في تلك الصور الثلث مفيدا للعموم من جهة علم السائل وجهله لا من
جهة التشكيك والتواطي واما الكلام فيها من حيث التشكيك والتواطي فايضا سيظهر لك فنقول ان ترك

الاستفصال في الجواب في الصور الثلث المذكورة يفيد العموم من جهة علم السائل وجهله مع قطع النظر
عن التشكيك والتواطي اما الصورة التي نحن نعلم بان السائل عالم بعدم علم المسئول بالمسئول عنه
فتحقق كون الجواب فيها ح مفيدا للعموم بالنسبة الى السائل وغيره يقتضي بيان امور الاول انه
لا ريب في كون ترك الاستفصال في الجواب مع كون السائل معتقدا بان المسئول غير عالم بالمسئول عنه
موجبا لحصول الاعتقاد للسائل بان المراد من الجواب هو العموم والدليل على حصول هذا الاعتقاد
لدى امور منها القاعدة اللفظية والعرفية وبيانها انه لا ريب ان اللفظ المطلق اذا ورد
في السؤال كقوله لو وقع الانسان في البئر فما يصنع يحتمل فيه ارادة الكلي بالفرد الظاهر منه
لكن مع هذا الاحتمال يجب حمل الجواب على ما هو الظاهر من السؤال من ارادة الكلي الذي يوجد في ضمن الافراد
حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال كما هو مقتضى القاعدة اللفظية والعرفية من لابدية مطابقة الجواب
للسؤال واحتمال كون المراد من الجواب بيان حكم المسئول عنه لعلمه بالمسئول عنه فاسد حينئذ لان حمل
السائل على علمه بالمسئول عنه لا يمكن لعدم ارادة بيان حكم المسئول عنه من الجواب للزوم عدم مطابقة الجواب
السؤال بحسب ظاهر اللفظ على ان هذه الارادة من غير نصب قرينة تدل على المراد مع كون اللفظ ظاهرا على خلافه
قبيح عقلا بل اضلال واغراء بالجهل ومناف للحكمة لاحتمال ان يفهم السائل من الجواب ما هو الظاهر من اطلاق
الجواب اعني الكلي ويجري الحكم ايضا في غير المسئول عنه ومنها ان اهل العرف متفقون على ان الجواب لو كان
مطلقا كالسؤال يحمل على العموم اذا كان السائل معتقدا بعدم علم المسئول بالمسئول عنه فيحصل من هذا الاتفاق
فهم يحصل للسائل الاعتقاد بان المراد من الجواب ح هو العموم لما وقع عليه من الاتفاق المذكور ومنها
ان العقلاء متفقون على ان الجواب لو كان كالسؤال مطلقا يحمل على العموم حينما كان السائل عالما بان المسئول
غير عالم بالمسئول عنه فيحصل من هذا الاتفاق منهم يحصل للسائل الاعتقاد بان المراد من الجواب ح هو العموم لا بيان
حكم المسئول عنه كما لا يخفى الثاني انه لا ريب في كون السائل مكلفا بما حصل له من الاعتقاد بمقتضى
هذا الجواب ح وذلك لوجوه ثلثة منها ان اهل العرف متفقون على العمل بما يفهمون من ظاهر اللفظ وما
يعتقدون كونه مرادا منه فهذا الاتفاق منهم يكشف عن وجوب العمل بما يحصل به الاعتقاد من ظاهر اللفظ و
منها ان العقلاء ايضا متفقون على لزوم العمل بما يحصل به الاعتقاد من ظاهر اللفظ ومنها ان الشرع
العاقل الحكيم يلزم العمل بالمعتقد ان المراد من اللفظ انما هو المعتقد وغيره ان كان للاول الحكم والا يلزم ذكر
خلاف الظاهر وارادة خلافه من غير نصب قرينة وهو قبيح عقلا بل تكليف بما لا يطاق فلا يصح ان الشرع انما
هو ذكر الظاهر وارادة خلافه من غير الاتيان بالبيان متصلا ولو في وقت الحاجة ايضا واما لو اتى به في وقت الحاجة
كما اذا اتفقت للسائل واقعة واجرى حكم الذي فهمه من عموم الجواب فيها فاتى ح بالبيان حتى قال ان حكم هذه
الواقعة غير الحكم الذي سألت عنه سابقا فلا قبح فيه لكن لما لم يتفق للسائل نحو هذه الواقعة فيها لم يأت
بالبيان حتى لا يجوز لنا التمسك بالعموم في الجواب لجهلنا بعلم المسئول بالمسئول عنه لكن الجواب لنا مجملا من غير
لزوم القبح كما لا يخفى وقلنا هذه الكلام صغرى ظاهر فان كلا منا في مسئلة ترك الاستفصال انما هو فيما لم
يأت بالبيان اصلا واما الكلام من حيث جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة فهو مسئلة اخرى والنزاع فيها معروف
بين المتكلمين بوجه لعبيدة من هذا فنقول ان المقصود ان الحكم بالاجمال في صورة جهلنا بعلم المسئول على سبيل



الاطلاق فاسد لان المسئول اما عالم بجهلنا بعلمه او شاك به او غير ملتفت الى غير ذلك الثالث ان ترك الاستفصال
في الصورة المفروضة مفيد العموم حتى بالنسبة الينا وان كنا عالمين بعلم المسئول بالمسئول عنه وذلك لانه لا ريب
في انه بعدما ثبت كون ترك الاستفصال مفيدا للعموم بالنسبة الى السائل اذ يلزم عليه العمل بالمعتقد بكشف ذلك عن
كون العموم هو الحكم الواقعي النفس الامري لئلا يلزم الاضلال بالنسبة الى السائل المعتقد بالعموم واذا ثبت كون
العموم حكما واقعيا له فهو ايضا حكم لنا لما مر في الامر الثاني من اتفاق العرف والعقلاء وحكم قوة العاقل الحاصل
انا نحكم بان ترك الاستفصال في الجواب يفيد العموم في صورة علم السائل بعدم علم المسئول بالمسئول عنه سواء
كان المسئول عالما بعلم السائل وبانه يعتقد عدم علم المسئول بالمسئول عنه او كان شاكا فيه او كان غير ملتفت
اليه فلا فرق في افادة العموم بالنسبة الى السائل وبالنسبة الينا للادلة المذكورة لا يقال لم لا يجوز حمل
كلام المسئول ح على الفرد الظاهر لانا نقول كلامنا الان من جهة علم السائل وعدمه لا من جهة التشكيك و
التواطي ولذا نفرض التواطي ونجري فيه هذه الادلة واما الصورتان الاخريان فحكمهما ايضا كالصورة
الثالثة في ترك الاستفصال فيهما ايضا يفيد العموم للادلة المذكورة ولا فرق ح بين علم المسئول بان السائل
شاك او غير ملتفت وبين عدم علمه سواء كان شاكا او عالما بالعدم واما الصورة الاولى فتصور
لها ايضا صور احدها ان المسئول كان عالما بان السائل عالم بعلمه بالواقعة والواقعة ثانيها
ان المسئول كان غير ملتفت بعلم السائل بعلمه بالواقعة وثالثها انه كان شاكا في علم السائل
به وعدم علمه به ورابعها انه كان معتقدا بعدم علم السائل وان كان السائل عالما بعلمه
في نفس الواقع لكن الصورتان الاخيرتان منفيتان في المقام اي في محل البحث والكلام هنا
لان المراد من المسئول فيما نحن فيه انما هو المعصوم ع معتقدا بخلافه لكون اعتقاده ح جهلا
مركبا وهو في حقهم ع قبيح بل مناف لما قلنا من ان علومهم ع ارادية وهكذا الشك لما ذكر
واما الصورة الثانية فلا حاجة لها لعدم علمه بعلم السائل بعلمه بالواقعة واما الصورة الاولى
فالحكم فيها هو الاجمال وعدم افادة ترك الاستفصال فيها العموم لان سؤال السائل لما كان عن
قضية شخصية وواقعة مع علمه بان المسئول عالم بالتفصيل الواقعة على الوجه الذي وقعت عليه فالجواب
ينصرف اليها مخصوصها بحكم العرف واهل العادة مع ان هذه الواقعة المشخصة هو القدر
المتيقن من كونها مرادا من الجواب فلا يجوز التعدي الى غيرها من غير دليل والحاصل ان
مجرد حصول العلم للسائل بان المسئول عالم بالمسئول عنه كاف في انصراف الجواب الى الواقعة
المسئول عنها ح نفس علم المسئول بالواقعة قرينة على ان المراد بالجواب هو حكم هذه الواقعة
الخاصة نعم غاية ما يجب على المجيب صورة علمه بالمسئول عنه لو اراد منه العموم في الجواب انما
هو نصب قرينة تدل على ان ايضا كالسائل عالم بالواقعة لان مجرد علمه في نفس الامر
بالواقعة لا يوجب صرف الجواب اليها عرفا مع كون ظاهر اللفظ عدم ارادة الواقعة بخصوصها
وبعبارة اخرى القرينة النفس الامرية لا توجب صرف اللفظ من ظاهره عند المخاطب وانما
يعتبر القرينة المذكورة علم المسئول بالواقعة قرينة على ان المراد بالجواب هو حكم هذه الواقعة
الخاصة ولا يلزم ح على المسئول فيما اراد من الجواب حكم هذه الواقعة الخاصة لان مجرد علمه

بان السائل عالم بان المسئول عالم بالواقعة الواقعة كافة لا نصراف الجواب الى تلك الواقعة المخصصة
فليس له الاحتياج الى قرينة اخرى وبالجملة نفس علم السائل بعلم المسئول بالمسئول عنه
كاف في القرينة ولا نصراف الى الواقعة الشخصية عرفا فلا يجوز للسائل التعدي الى
غير تلك الواقعة الخاصة والحكم بالعموم كما لا يخفى اذا عرفت هذا فكون ترك الاستفصال
مفيدا للعموم في هذه الصورة للسائل فهل غير السائل حكمه ما ذا الحق ان غير السائل
اذا اطلع على السؤال والجواب فلا يخلو اما ان يكون عالما بان السائل والمسئول كلاهما عالمان بان
كلا منهما عالم بان الاخر عالم بعلم غيره بالواقعة واما ان يكون عالما بعدم كونهما على هذه الصفة
المذكورة واما ان يكون شاكا في كونهما على هذه الصفة المذكورة وعدم كونهما كذلك فان كان الاول فلا يفيد العموم
ولا يجوز التعدي عن الواقعة الخاصة لما ظهر وان كان الثاني والثالث فيفيد الحكم بالتعدية العموم لما نظهر بعد
الى ما بينا ذكرناه من الادلة الدالة على افادة العموم في الصور الثلاثة التي قدمنا ذكرها ثم بعد ذلك لابد من
التامل في انه هل يكتفي في الحكم بالاجمال وعدم ثبوت العموم من باب ترك الاستفصال في الجواب في الصورة التي
هي محل الكلام مجرد علم السائل بعلم المسئول بالواقعة ولو لم يعلم المسئول بانه يعلم علم المسئول بالواقعة المسئول
عنها او لا يكتفي به بل لابد في الحكم بالاجمال وعدم افادة العموم من شيء آخر زيادة على علم السائل بذلك
وهو علم المسئول بان السائل عالم بان المسئول عالم بعلم السائل بانه عالم بعلم المسئول بالمسئول عنه وبعبارة
اخرى هل يجب على المجيب ان ينصب قرينة موجبة لعلمه بان السائل حصل له العلم بان المسئول عالم بالمسئول عنه
حتى يحكم بالاجمال وعدم افادة العموم او لا يجب عليه ذلك بل بمجرد نصب قرينة كانت من شأنها ان يفهم منها
اهل العرف ان المسئول عالم بالمسئول عنه يكفي في الحكم بالاجمال وعدم افادة العموم وان لم يفهمها السائل فيه
اشكال اذ مقتضى القاعدة انه يجب عليه نصب القرينة المذكورة نظرا الى ان المجيب كما اذا حصل له الشك في ان ما
نصبه من القرينة هل هو مفهم للسائل بانه عالم بالمسئول عنه او لا يجب عليه نصب القرينة المفهمة للمخاطب فكذلك يجب عليه
نصب القرينة الموصوفة ايضا هنا نصب قرينة موجبة لحصول العلم بان السائل حصل له العلم بعلم المجيب لكن
ولكن التحقيق انه لا يلزم عليه تلك القرينة الموصوفة بالصفة المذكورة بل غاية ما يجب عليه انما هو نصب قرينة كانت
من شأنها ان تكون مفهمة عند اهل العرف والعادة وان لم يفهمها السائل اذ على هذا المنوال جرت طريقة العرف
واهل المحاورات وربما يقال بان ترك الاستفصال يفيد العموم في كل الصور المذكورة حتى في صورة كان السائل
عالما بعلم المسئول بالمسئول عنه وكان المسئول ايضا عالما بان السائل عالم بان المسئول عالم بالمسئول عنه وكان السائل
ايضا عالما بان المسئول عالم بان السائل عالم بان المسئول عالم بالمسئول عنه وامثال ذلك لكون بناء اهل العرف من
السائلين والمجيبين بها على العموم لفهمهم العموم من الجواب ولفهمهم انصراف الجواب الى الكلي الذي هو العنوان في
لفظ السؤال الا ترى ان السائل لو سأل عن حكم الهرة الواقعة في البئر ثم اخرجها سيده بعد شربها المجيب المعصوم
فقال المجيب في الجواب لا يجتنب البئر لكان بناء العرف من السائل والمسئول على الحكم بالعموم وبان حكم كل هرة
كانت من هذا الصنف انما هو حكم الهرة المسئول عن حكمها ولذا لو وقعت في البئر هرة اخرى من هذا الصنف
لا يسأل السائل عن حكمها مرة اخرى ولو سأل عنه ثانيا بعد الحكم المجيب يعترض عليه بانك قد عرفت
الحكم سابقا فلم تسأل عن الحكم مرة بعد اخرى ونزيدك مثالا لتوضيح ان بناء المجيبين من اهل

العرفية

العرفية بها على العموم في الجواب في الصورة المذكورة وهو انا نرى ان قرانا لو رجع اليه احد وسأل
بان اشتريت توابيتا يتيح قرانا فهل يحصل لي به النفع ام لا ثم اخذه ولا شرى التوابيت
بين بحيث يراه القراف فاجاب بقوله نعم اولا من غير تفصيل بين افراد هذا الصنف من التوابيت
من حيث كونها مدورة او معوجة لا من حيث كونها مصنوعة في الرشت او الطهران او البلد
او غيرها فانه يرجع عدم هذا التفصيل الى عدم التفصيل بين اصناف الجنس لا الى عدم التفصيل
بين افراد الصنف كما لا يخفى يكون بنائه في الجواب على ارادة العموم لا خصوص العقيقة الخاصة
وكذا لو سأل عنه السائل ثانيا ما سأل عنه اولا في واقعة اخرى كانت كالواقعة الاولى صنفا لعيرض
عليه ذلك القراف ويعلل اعتراضه بانى قلت جوابك سابقا فلم تؤذيني كل ساعة وغيرها ما
نرى في المثالين المذكورين ونحوهما من ان بناء الكل على العموم في الحكم من غير اختصاص بواقعة
خاصة انما هو لفهمهم ان المناط في الكل منقح فحكمهم فيها بالعموم من باب تنقيح المناط القطعي لا من
باب ترك الاستفصال في الجواب وكلامنا هنا في قاعدة ترك الاستفصال لا في تنقيح المناط وبينهما
بون بعيد ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من التفصيل المذكور وهو الحكم بحمل الجواب على العموم في بعض من الصور
المذكورة وعلى الواقعة الخاصة في بعض آخر منها انما كان من جهة العلم والجهل كما اشرنا اليه سابقا و
اما من جهة التشكيك والتواطي فنقول ان حكم التشكيك والتواطي هنا ايضا كحكم العلم والجهل فالسابق بعينه
لكن لا يخفى ان ما قلنا به من التفصيل في الحكم بحمل الجواب على العموم في بعض الصور المذكورة وعلى الواقعة الخاصة
في بعض آخر منها انما كان بالنسبة الى الافراد المتواطية والافراد المشككة المتساوية الاحالي واما بالنسبة الى الافراد المشككة
المتبينة العدم فلا ينصرف اليها الجواب اصلا بمعنى ان الجواب لا يحمل عليها وان جمعت فيها العلوم الاربعة وهي علم
المسئول بان السائل عالم بان المسئول عالم بان السائل عالم بان المسئول عالم بالمسئول عنه الذي هو من الافراد النادرة
ولا فرق في عدم انصراف الجواب الى الفرد المبين العدم بين علمنا بكون علم المسئول بالواقعة المفروضة ناشيا من
الدليل الخارجي كرؤية الفرد النادر ونحوها وبين شككنا في ان علمه بالفرد النادر هل هو ناش من الاطلاق
الواقع في السؤال بحيث ترى قرينة لفظية او من الدليل الخارجي اما الدليل على انصراف الجواب الى الفرد الظاهر في صورة
علمنا بان علم المسئول ناش من الدليل الخارجي كرؤيته اخراج السائل من بئر داره انسانا نادرا او سواه ونحوه
سال السائل عن حكمه لانسان الواقع في البئر فهو امران مضافا الى ان الاصل عدم نصب السائل قرينة لفظية على
ان المراد من اللفظ المطلق هو الفرد النادر في العائرة احدهما ان الظاهر من لفظ المطلق الوارد في السؤال
والجواب حينئذ هو الفرد الظاهر مع انه القدر المتيقن اذ مجرد علم المسئول بعلم السائل به لا يوجب انصراف الجواب الى
الفرد النادر مع كون ظاهر اللفظ في السؤال والجواب هو الفرد الظاهر ولا دليل الخصم على ما ادعاه وثانيهما
العلية فان الغالب في السؤالات والجوابات هو السؤال عن الفرد الظاهر فالمشكوك فيه يلحق بالاغلب والغالب
كما ان غالب الافراد المسئول عنها هو الفرد الظاهر دون النادر وكذا الجواب عنها على طبقها فليلحق به ما نحن فيه ايضا
واما الدليل على انصراف الجواب الى الفرد الظاهر ايضا مع شكنا بان علم المسئول بالفرد النادر مسبب من الدليل الخارجي
او من اللفظ بواسطة القرينة فيظهر بالامرين المذكورين وانه لم يجر الاصل هنا لانا شككنا في ان العلم الحاصل له بالفرد
النادر هل يكون مسببا من اللفظ او من الدليل الخارجي فالشك في الحادث ولا يجرى فيه الاصل واما الكلام في

المقسم انه في المقام الاول وهي ما اذا علمنا بان السؤال عن عالم بالمسؤل عنه على الوجه الذي وقع
كون السؤال سؤالا عن قضية وقعت وهي يحتمل وقوعها على وجوه مختلفة مع كون الاحتمال من حولها للمراد
فاعلم انك قد عرفت ان الاكثرين ذهبوا هنا الى افادة ترك الاستفصال ح العموم كالعمومات وذهب
بعض الى عدم افادته العموم وفصل ثالث بين ان تكون الافراد متواطية وبين ان لا تكون كذلك فقال
بعدم افادة العموم لو كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال لان الظهور قرينة على كون السؤال
هو ذلك الظاهر اذ لو اراد السائل غيره لبينه بالقرينة ومن المعلوم ان مبنى التفهيم والافهام على ظواهر
الالفاظ فالجواب يتنزل على ذلك الظاهر وبافادته العموم لو لم يكن لها وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال لان
الحمل على العموم ح هو المناسب للارشاد بل حمله على اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وحاصل
كلام المفصل ان ترك الاستفصال في المقام حاله كحال الاطلاقات الغير المسبوقة بالسؤال في شموله للافراد
المتواطية والمشككات الابتدائية واما المشككات المبينة العدم فالحق عدم افادته العموم بالنسبة
اليها خلافا لظاهر اطلاق الاكثرين من القول بالعموم واما المشككات المفيد الاجمالي فالحق افادته العموم بالنسبة
اليها خلافا للقائل بان ترك الاستفصال ح كالاطلاقات الغير المسبوقة بالسؤال من حيث عدم شموله للافراد
المشككة بالتشكيك المفيد الاجمالي فظهر مما ذكرنا ان مرجع المختار هنا في افادته العموم والعدم الى
التشكيك المفيد العموم بالنسبة الى الافراد المتواطية والمشككات الابتدائية والمفيد الاجمالي ولا
يعنيه في المبين العدم ولتوضيح المختار نقدم مقدمة ننفعك في ذكرها الاشكال عليه وهو انك
علمت سابقا ان المطلق له اقسام متواطي ومشكك بالتشكيك البدوي والمفيد الاجمالي والمبين العدم
وايضا علمت ان المطلق اذا وقع في الكلام من غير ان يسبقه السؤال فان كان متواطيا بالتشكيك المفيد
الاجمالي او المبين العدم او مشككا بالتشكيك البدوي يحمل على جميع الافراد بمعنى انه يحصل الامتثال به
بايها فرد كان وان كان مشككا بالتشكيك المفيد الاجمالي او المبين العدم فالمطلق ح يحمل على افراده الشائعة
اذا علمت ذلك سابقا فاعلم ان المطلق اذا وقع بعد السؤال عما وقع وكان في المقام احتمالات عارضة
للمراد مع العلم بعدم علم المسؤل بالواقعة او الواقعة فان كان من القسمين الاولين فلا اشكال ايضا في عدم
الفرق بين وقوعه في السؤال وعدمه على جميع الاقوال المتقدمة في مبنى لزوم حمل المطلق على الافراد الشائعة
واما ان كان من القسمين الاخيرين ففيه اقوال مر ذكرها وكان مرجع بعضها الى عدم الفرق بين المسبوق بالسؤال
وعدمه في لزوم الحمل على الافراد الشائعة ومرجع بعضها الى الفرق بينهما في لزوم الحمل على الافراد الشائعة
وعدمه نظرا الى ان ترك الاستفصال في الجواب عن السؤال يفيد العموم بخلاف المطلقات الابتدائية الغير
المسبوقة بالسؤال فانها تحمل على افرادها الشائعة ومرجع قول المختار الى التفصيل بين ما اذا كان المطلق
من المشكك المفيد الاجمالي والواقع بعد السؤال وبين ما اذا كان كذلك الا انه لم يكن مسبوقا بالسؤال
فترك الاستفصال يفيد العموم اي شمول المفيد الاجمالي اذا وقع المطلق بعد السؤال بخلاف ما اذا وقع في ابتداء
الكلام واما اذا كان المطلق من المشككات المبين العدم فحاله في مقام وقوعه بعد السؤال ايضا كحاله
بدون سبقه بالسؤال في عدم شمول المطلق له فان ترك الاستفصال لا يفيد العموم فيه بحيث يشمل كل فرد
ولو كان الفرد هو الفرد الغير المتبادر كنحو غنم العفر في نحو قوله نعم في جواب قول السائل انا نطأ

ودون غيرها وانا اقول لي في المقام مذهب آخر وهو انه مفيد للعموم بالنسبة الى الافراد المتواطية م

او حجر منه

او بعضها فصل هو كفارة لرمال القات كمن يقول بافادة ترك الاستفصال العموم يقول بان التشكيك
المتعارف كالبدوي والمفيد الاجمالي غير مضر للتمسك بالاطلاق لانه يقول بان كل تشكيك حتى المبين
العدم غير مضر به وكمن يقول بعدم افادته نعم ذلك يقول بعدم العموم بالنسبة الى المشككات المفيد الاجمالي و
المبين العدم في المطلقات المسبوقة بالسؤال ايضا كالمطلقات الغير المسبوقة به اذا عرفت المقدمة فاعلم ان
الحق هو المختار لنا على عدم افادة ترك الاستفصال العموم بالنسبة الى المشكك المفيد المبين العدم
انه لا يصح للسائل ارادة الفرد المبين العدم من اللفظ المطلق الوارد في السؤال من غير نصب قرينة عليه
المطلق الوارد في السؤال على غير هذا الفرد فالجواب ايضا يحمل على غير هذا الفرد اما عدم صحة ارادته الفرد
المبين العدم من ذلك اللفظ بلا قرينة عليها فلانه لو اراد السائل منه هذا الفرد بلا نصب قرينة عليه لكان
ذلك مستهجنا عرفا وعادة لا طلاقه ما لم تذكر وارادة غيره وهذا القبح ناش من السائل فلا بد ح من حمل
السؤال على هذا الفرد فان كان السائل عالما فلا اشكال بعد اسقاط الفرد بنزعه على ان لم يحصل العلم
بعدم ارادته وترك الجواب ح يصير جوابا عن غير هذا الفرد ولنا على افادته العموم بالنسبة الى المشكك
المفيد الاجمالي انك قد عرفت في السابق ان المراد بالمشكك المفيد الاجمالي انما هو ظهور اللفظ في الافراد
الشائعة بحيث يختص اللفظ بالنسبة الى الافراد النادرة بحيث يعلم ان المتكلم اراد من اللفظ المطلق
الكلي من حيث هو كلي حتى يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد النادر والشائع معا او اراد منه الافراد الظاهرة
الشائعة فقط حتى لا يحصل الامتثال بالنادر ولذلك الاجمال نحن قلنا في السابق انه قد يجب حمله على
الافراد الشائعة فقط وقد يجب الرجوع الى الاصول الفقاهتية المختلفة بحسب المقامات كالاشتغال والبراءة
والاستصحاب فبعد ما عرفت ان المراد بالتشكيك المفيد الاجمالي هو الذي حصل فيه الاجمال فان المراد هل هو
الكلي او الفرد الشائع فنقول ان هذا القسم من التشكيك اما ان يصح ان يوجد واما ان لا يصح ان يوجد
لا سبيل الى الثاني لصحة تقسيم المطلق الى الاقسام المذكورة بالبداهة والضرورة وعلى الاول نقول ان
لازم حصر وجوده فيما انما هو حصر تكلم المتكلم بالمطلق وارادة الكلي منه كصحة ارادة الافراد الشائعة
بلا نصب قرينة على المراد وذلك لانه لو كان اراد الكلي من المطلق محتاجا الى القرينة عند التلفظ به مع عدم
القرينة على ارادة الكلي منه لا يعلم ان المراد به هو الافراد الشائعة واذا علم ذلك فيصير المطلق ح
مبينا لكون الفرد النادر ح اراد منه مبين العدم فيخرج المطلق من الاجمال والتشكيك وهو خلاف الفرض
وكذلك لو كان ارادة الفرد الشائع من المطلق محتاجا الى القرينة اذ عند عدم نصب القرينة على ارادة الفرد
الشائع يعلم ان المراد من المطلق هو الكلي فيخرج من تحت اقسام التشكيك ويظهر حال الفرد النادر تحت
المراد كالتشكيك البدوي وهو خلاف الفرض واما دعوى كون ارادة كل من الكلي والفرد الشائع من المطلق
محتاجا الى القرينة فتضعيفه في الغاية لانها على خلاف الاتفاق من الكل عدا المرتضى اذ الاقوال في مبنى
حمل المطلقات المشككة على افرادها الشائعة متكثرة مر ذكرها الاشارة من التكلمات هنا الاقوال كلها
في صورة عدم وجود القرينة على المراد والا ففي صورة وجودها فلا معنى للتنازع فان المراد ح ظاهر بوجود
القرينة الدالة عليه نعم لو اراد المتكلم بالمطلق شيئين احدهما الكلي والفرد الظاهر والا فراد الغير الظاهرة
الخاطب بان مراد المتكلم من المطلق هو الكلي والفرد يحتاج ح الى نصب قرينة مفهمة للمراد واما لو لم يرد التفهيم

ذهن مع امكان حصول الامتثال بالمطلق الذي لا يوجد معه القرينة على المراد كالمطلقات الغير المسبوقة
بالسؤال فلا ريب في صحة اطلاق المطلق وارادة كل واحد من الكلي والفرد النادر منه من غير نصب قرينة على
المراد ولذا لم يقل احد منهم بجواز اطلاق المطلق من غير نصب قرينة على المراد اذا اريد منه احد المعينين المذكورين
فاذا ظهر لك ان التشكيك الاجمالي لا يمكن تصوره الا حين جواز ارادة كل من المعينين من اللفظ المطلق
بلا نصب قرينة على المراد وان المطلق اذا ورد مجردا عن القرينة الدالة على احدهما لا احتمال لارادة كل واحد من المعينين
اعني الكلي والفرد الظاهر منه حتى يكون بالنسبة الى الافراد النادرة مجملا نظرا الى ان ارادة كل واحد من
بعدت نصب القرينة صحيحة فاعلم انه اذا وقع ذلك المطلق في كلام السائل كان يسئل عنه بقوله وقع
في بئر دابر الانسان فيحتمل ان يكون مراده من لفظ الانسان الطبيعة حتى يشمل الفرد النادر كالكافر
ويحتمل ان يكون مراده منه الافراد الشايعة فاذا اجاب بقوله انزح سبعين دلوا مثلا من غير تفصيل
فان حمل الجواب على العموم نحو المطلوب ولا يلزم الاغراء بالجهل ولا الاضلال من المجيب لعدم مطابقة الجواب مع السؤال
اذ الان لو اتقى من الفرد النادر اعني غير الظاهر والحاصل لو احتمل المجيب ان يكون مراد السائل هو السؤال عن
الكلي من حيث هو كلي وكون الواقع في البئر هو الفرد النادر ولم يكن حكم الفرد النادر كحكم الفرد الشايع
فكيف يصح عنه عدم التفصيل والاطلاق في الحكم والجواب بما لا يطابق الجواب مع السؤال فترك الاستفصال
ح دليل على عدم الاحتياج الى التفصيل في الحكم والجواب وعلى كون جميع الافراد متساوية في الحكم بدليل الحكمة
وهو المدعى لا يقال ان ما ذكرت هنا اخص من المدعى لان المدعى ان السؤال لو كان سؤالا عن الفرد النادر
اي الطبيعة فاجاب ح وكان مراده هو الفرد الظاهر دون الطبيعة يلزم الاغراء بالجهل والاضلال لعدم مطابقة
الجواب مع السؤال ولا يثبت منه ان الدليل ان ترك الاستفصال يفيد العموم مط ولو كان سؤال السائل من
حكم الفرد الظاهر اذ جوابه ح مطابق مع السؤال لو اريد من الجواب حكم الظاهر ولا يلزم الاضلال ولا الاغراء بالجهل اصلا
لانا نقول هذا الكلام ضعيف في الغاية وذلك لان المفروض عدم علمه ح بالمسئول عنه فكيف يمكن ان يكون الجواب
مطابقا بسره على اعتقاده ثم ترك الاستفصال ح يفيد العموم في كل الموارد التي نحن فيه فهذا مما لا يخفى فلا
يقال انه حصل نزاعنا في افادة ترك الاستفصال هنا العموم والعدم انما هو فيما اذا كان السؤال سؤالا تاما مع
كون الاجمال عارضا للارادة وما نحن فيه من اجمال الانسان وتشكيكه بالنسبة الى الفرد النادر كالكافر
واشباهه انما هو اجمال عرض لذات الانسان ولاصل المراد لانا نقول مرادنا في المقام من الاجمال العارض
لاصل المراد انما هو الاجمال العارض لنحو المشتركات كالعين وبعبارة اخرى مرادنا هنا بالاجمال انما
هو الاجمال العارض بواسطة الاشتراك في اللفظ كالعين ونحوه من المشتركات لا يوجد هنا الاجمال بهذا المعنى
فان قيل ما الفرق بين المشتركات التي عرض فيها الاجمال لاصل المراد وبين ما نحن فيه مع ان ما نحن فيه
ايضا مثلها بحسب الاجمال فكما تقول بافادة ترك الاستفصال العموم فيما نحن فيه فلا بد لك من القول به فيها
ايضا لعدم الفرق بينهما قلنا ان الفرق بينهما ان بناء اهل العرف والعادة على عدم صحة ارادة احد
المعاني المشتركات من غير نصب قرينة عليها ولذا ترى انهم ينصبون القرينة عليها لو ارادوا من المشترك
احد معانيه بخلاف المطلقات فانها ليست كذلك كما عرفت سابقا نعم لو قلنا بانه يصح ارادة احد معاني
المشترك منه ايضا عرفا بلا نصب قرينة عليها كالمطلقات لنقول في المشترك ايضا بان ترك الاستفصال يفيد



العموم ولا نقول منه بالاجمال لكنا لا نقول بذلك فلا نقول به وبالجملة ان نزاعنا في ثبوت الصغرى و
الا فلا نزاع لنا في الكبرى فان قيل كما يجوز للمتكلم ارادة الفرد الظاهر من المطلقات الغير المسبوقة بالسؤال
اعتمادا على الغلبة فكذلك يجوز للمسؤول ح ايضا ارادة الفرد الظاهر من المطلق عند الجواب اعتمادا على الغلبة في
الظهور الخارجي فما الفرق بين كون المطلق جوابا من السؤال وبين كونه غير مسبوق به والقول بكون الاول
مفيدا للعموم دون الثاني تحكم اذ العلة في افادة ترك الاستفصال العموم ان كانت هي الاضلال وعدم تطابق
الجواب مع السؤال كما هو قضية العلة بعينها جارية في المطلق الذي علم تسبقه السؤال اذ لو اريد منه الفرد الظاهر
حين تعلق الامر به واتى المكلف بالفرد النادر باعتقاد ان المكلف به هو الطبيعة فلا ريب ان هذا الكلام
المطلق ايضا يوجب الغرض كما ان ترك الاستفصال في الجواب اذا اريد منه الفرد الظاهر يوجب الاضلال والاغراء
بالجهل اذ لو كان السؤال سؤالا عن الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الفرد واتفق كون الطبيعة المسئول
عنها في ضمن الفرد النادر قلنا ان الفرق بينهما ظاهر اذ يجوز ارادة الفرد الظاهر من المطلقات الغير المسبوقة
بالسؤال عرفا ولا يجوز ذلك لو وقعت جوابا عن السؤال والسر في ذلك انه لو ورد امر مطلق من جانب المولى الى
العبد ح يحتمل ان يكون مراد الامر هو الكلي حتى يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد النادر ايضا ويحتمل ان يكون
مراده هو الفرد الظاهر حتى لا يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد النادر فبعد تحقق هذين الاحتمالين لا يحكم قوة
العاقلة بلزوم الاتيان بالفرد الظاهر عليه لانه القدر المتيقن والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال فلو
اتى بالفرد النادر مع ذلك وكان المراد من المطلق في الواقع هو الفرد الظاهر فوات المكلف به ح من المكلف اي من
قبل نفسه لا من جانب الامر اذ قوة عاقلته كانت حاكمة بانه يلزم عليه ح الاتيان بالفرد الظاهر من باب قاعدة
الاشتغال والاحتياط فبفواته لا يلزم ح قبح على الامر اذ يجوز له ارادة الفرد الظاهر من المطلق في الغرض
بلا نصب قرينة تدل عليه لما ذكرنا واما عدم جواز ارادة الفرد الظاهر من المطلق الوارد في مقام الجواب عن
السؤال فلان بعد تحقق هذين الاحتمالين المذكورين للمجيب وبعد احتماله ان يكون كل منهما مراد السائل
في سؤاله لا بد له اما من التفصيل في الحكم ان كان فيه التفصيل واما الاطلاق فيه ان لم يكن فيه التفصيل
والحاصل لو سئل عنه وهو احتمل ان يكون مراد السائل من سؤاله المطلق هو الطبيعة واحتمل
ان يكون مراده منه هو الفرد فلا يصح له ان يجيب على سبيل الاطلاق واراد منه الفرد الظاهر للزوم الاغراء
بالجهل والاضلال المنافي للعصمة فلا بد له اما من التفصيل ان كان في الحكم تفصيل واما من الاطلاق
لو لم يكن التفصيل فيه فان قيل ان ما ذكره من الدليل على كون ترك الاستفصال في الجواب مفيدا للعموم
بالنسبة الى المشكك المضر الاجمالي هو بعينه دليل على كونه مفيدا له بالنسبة الى المشكك المضر المبين العدم و
انه لا تقول به قلنا قد مر سابقا انه لا يصح ارادة الفرد المبين العدم من لفظ المطلق حقيقة من غير نصب قرينة
على ذلك بخلاف المشكك المضر الاجمالي فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق والحاصل ثبوت الصغرى
في المشكك المضر المبين العدم وهي جواز ارادته من غير نصب القرينة ممنوعة ولا ننجس شوقها فالكبرى ما تغني عن
العموم ليس لنا في حل الاشكال كما لا يخفى حكما صرح به استادنا الشريف ره ولكن لا يضاف انه لا يفيد العموم بالنسبة
الى المشكك المضر الاجمالي كما سيظهر لك انه في القسم الثالث يجري عنده في القسم الثاني يحمل على الافراد الظاهرة
واما الكلام في القسم الثالث من المقام الاول وهو ما اذا كان السؤال سؤالا عن حقيقة وقعت وكان الاحتمال فاد

كالمراد مع شكنا في علم المسؤول المقتصر الواقعة على الوجه الذي وقعت عليه وعدمه علم بذلك فقد عرفت ان نحو
بعض ايضا هنا على ان ترك الاستفصال يفيد العموم لكون هذا القسم ملحقا بصورة عدم علمه بحكم الاصل
وبعض آخر على انه لا يفيد لكون هذا القسم ملحقا بصورة علمه اما لكون علومهم عليهم السلام فعليا واما لانهم عليهم السلام عالمون ببعض
الاشياء التي لا نعلم بعلمهم عليهم السلام بها فلا يجوز التمسك باصالة عدم العلم في صورة الشك لان الاصل لا يجري في الاشياء
في العادة وبعض آخر على التفصيل المتقدم ذكره والاظهر عندي هو القول الاول بحجة افادته العموم في صورة شكنا
في علمهم بها ايضا وذلك لما مر من ان علومهم عليهم السلام حادثة مسبوقة بالعدم فكيف يجعل علومهم عليهم السلام فاذا شك لنا في حصول
العلم لهم عليهم السلام في حقيقة سألت عنهم عليهم السلام فالاصل عدمه وكلما لم يعلم المعصومون عليهم السلام بجوابهم عليهم السلام عند بيان العموم ان تركوا
التفصيل في الجواب لما لزم الاغراء بالجهل والاضلال وعدم تطابق الجواب مع السؤال بما ترتب فان قلت ان
هذا الاصل غير معتبر في المقام اذ حصل لنا القطع اجمالا في بعض المشكوكات التي لا نعلم بعلمهم بها على التفصيل
تكون قضية بعلمها فلا يجري فيها الاصل لحجية عدم اعتبار اجراء الاصل في الشك في الحادث بالحظر
مرادا منا ان الاصل حجة اما ان يجري بالنسبة الى كل المشكوكات او بالنسبة الى بعضها ان كان الاول يلزم منه
طرح الامر المقطوع بوجوده لعلمنا اجمالا بانهم عالمون ببعضها بين المشكوكات وهو غير جائز وان كان الثاني فتخصيصها
الى البعض ترجيح بلا مرجح قلت هذا الكلام ضعيف من وجوه الاول انه لا يعلم بعضا من القضايا
مما نعلم بانه معلوم لهم عليهم السلام بالتفصيل وبعضا منها نعلم بانه غير معلوم لهم عليهم السلام وبعضا منها يكون علمهم عليهم السلام وعدم علمهم
به لنا في محل الشك والريب في سلسلة المشكوكات ما حصل لنا القطع الاجمالي بانهم عليهم السلام عالمون بتفصيل من
القضايا المشكوك فيها حتى لا يمكن لنا التمسك بالاصل فيها الثاني ان مجرد علمنا الاجمالي بان المسؤول عالم
بتفصيلها بين المشكوكات لا يوجب عدم جواز التمسك بالاصل لما قدمنا سابقا ان ترك الاستفصال
انما لا يفيد العموم في صورة علمنا بان المعصوم عليه السلام عالم بالمسؤول عنه مطلقا الا في صورة حصول التامل العلم
بان المسؤول عالم بالمسؤول عنه ومع ذلك كان المسؤول ايضا عالما بان السائل عالم بعلم المسؤول بالمسؤول
عنه وكان السائل ايضا عالما بان المسؤول عالم بعلم السائل بان المسؤول عالم بعلم السائل فانه على
المختار يفيد العموم في هذه الصورة بخلاف غيرها من الصور التي ينتفي فيها احد من هذه الصور
المذكورة ففي صورة الشك في علمه عليه السلام بعلم السائل بان المسؤول عالم بالمسؤول عنه يجري الاصل في جميع
المشكوكات التي كان حالها كذلك لان السائل عالما بان المسؤول عالم بالمسؤول عنه وحاصل ما ذكرنا
ان الاصل جار في المقام وان كنا عالمين بانه عليه السلام كان عالما بتفصيله فيما بين المشكوكات لان ذلك العلم
لا يوجب عدم جواز التمسك بالاصل وعدم كون ترك الاستفصال مفيدا للعموم بحيث لا يجري الاصل في
ما يدعي بعلم بان السائل عالم بان المسؤول عالم بالمسؤول عنه وكان السائل ايضا عالما بان المسؤول
عالم بان السائل عالم بان المسؤول عالم بعلم السائل ومالم يحصل هذا العلم فلا ريب في اجراء الاصل
الثالث انا لو سلمنا ثبوت العلم الاجمالي في بين المشكوكات لنقول بان هذا العلم الاجمالي غير مضر
في اجراء الاصل ولا يلزم علينا النقض بعدم جواز التمسك باصالة عدم التكليف وعدم التخصيص والتقييد
واصالة بقاء الطهارة والنجاسة واصالة عدم الحدوث ونحوها من الاصول الشرعية من الوجوديات والعدميات لان القطع حاصل بان في كل واحد من هذه الاصول تحققت قضية ليست مما يجري الاصل فيها على الحقيقة

عن النقض

عن النقض فهو الجواب عن الايراد ومع انه يمكن لنا الجواب بطريق الحل ايضا كما يظهر في التأمل في الجوابين
انا لو سلمنا وجود العلم الاجمالي في سلسلة المشكوكات فنجيب عليه بانا لا نسلم عدم اجراء الاصل فيما الحادث
اذا كانت الحوادث غير محصورة ولا ريب ان هذا لو كان مع المشكوك فيها غير محصورة وبناء العقلاء فيها
على اجراء الاصل ولذا تراهم يتمسكون بالاصول الاعتبارية كاصالة عدم الحادث الذي يكون منها محل البحث
لا يقال كون بنائهم فيما نحن فيه على اجراء الاصل حجة لو لم نعلم بانهم عليهم السلام على كون علومهم عليهم السلام بالنسبة
الى جميع الاشياء فعليا الا ما خرج بالدليل لانا نقول مرادنا بناء العقلاء هو بناء كل الناس حتى الخاصة
لكون المعصوم عليه السلام عندهم كسائر الناس يجرون فيه الاصل وما نرى من اشتراك بعضا من الامامية فان
بان علمه بجميع الاشياء فعلي فليس له من الاخبار او قول العلماء والا فبنائهم ايضا على اجراء الاصل فظهر مما
ذكرنا ان ما مر منا ان الاصل لو اجرى في كل المشكوكات يلزم خلاف الامر المقطوع بوجوده وهو غير جائز وبعض
حيلة لان العقد المتيقن من عدم جواز طرحها انما هو فيما لم يكن بناء العقلاء على خلافه مع ان الامر
على عدم جواز طرحه مبتني على طريقة العقلاء وطريقتهم في الشبهات الغير المحصورة على عدم اجراء الاصل
لفهمهم من الله كثرة ذلك وكذا ظهر مما ذكرنا ان ما مر منا ان العمل بالاصول في البعض دون بعض يستلزم الترجيح
من غير مرجح ضعيف ايضا لان المراد من لزوم الترجيح بلا مرجح ان كان هو الترجيح بلا مرجح شرعي يعني
ان المكلف لو كان بان هذا الفرد من المشكوك فيه داخل عند الشارع باجراء الاصل فيه يعني للزوم
الترجيح من غير مرجح فهو مسلم ونحن لا نقول به وان كان هو الترجيح الذي يحصل للمكلف باختياره
فرد من المشكوك فيه دون فرد آخر من غير مرجح فنمنع المرجح ثم ان المرجح في البين موجود وهو تقدم
احتياج المكلف من حيث الحكم الى بعض المشكوكات دون بعض آخر فيعمل باجراء الاصل في كل واحد
من المشكوكات المحتاج اليها الى ان يبقى مشكوك فيه واحد فلا يجري فيه اصالة عدم العلم لئلا يلزم عليه
طرح الامر المقطوع بوجوده لو سلم صحة طرحه حتى فيما نحن فيه ولا يقال انك لو سلمت ثبوت العلم الاجمالي
فيما بين المشكوكات فلا يجوز لنا التمسك بالاصل فيها مطلقا لان الدليل الدال على اعتبار الاصول يدل
على عدم اعتبار الاصل فيما نحن فيه وهو قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وجه الاستدلال ان بعد
ما حصل لنا اليقين بعلم المعصوم عليه السلام بشيء من المشكوكات فلا يجوز لنا نقض هذا العلم باجراء الاصل فيها
لانا نقول اولا ان المراد من اليقين في الرواية انما هو اليقين التفصيلي فلا يشمل اليقين الاجمالي كما
فيه وثانيا ان الرواية على خلاف قولك ادل وعلى اثبات قولنا اظهر مع اتفاقها بعارضها فانه عليه السلام ولا
ينقض اليقين بالشك ابدا ثم بظاهره يدل على انه لا يجوز نقض اليقين السابق بالشك فلو لم نعمل
بالاصل في المشكوكات يلزم علينا نقض اليقين التفصيلي وهو عدم علمه عليه السلام قبل حصوله بالشك في
كل واحد من المشكوكات **تنبيه** اعلم ان الاظهر ان ترك الاستفصال في الجواب لا يفيد العموم
بالنسبة الى المشكوك المضر الاجمالي مطلقا لا في هذا القسم ولا في القسم الثاني لا في العرف ولا في
الشرع ولا اثبات ذلك لا بد لنا من التكلم في جهتين اوليهما في بيان الحال في السؤالات الواقعة عند العرف لو كان المسؤول ايضا من العرف
عندهم لو كان المسؤول اماما معصوما عن الخطاء والمكالمة بالمعروف فنقول اما الجهة الاولى فان علم
السائل والمسؤول لو كان كلاهما من اهل العرف ومن يجوز عليه الخطاء فلا يخفى ان السائل اما ان يكون

والثانية في بيان الحال في السؤالات الواقعة

على ما مرّ ان المسؤول لا يلتفت في السؤال الا الى الفرد الظاهر والشايع واما ان يكون عالما بانه قد التفت
فيه الى الفرد النادر كالتفاته الى الفرد الظاهر واما ان يكون شاكا في التفاته فيه الى الفرد النادر
وعدم التفاته اليه فان كان الاول فيحمل الجواب على الفرد الظ اجتهادا وان كان الثاني فيحمل على العموم
ايضا اجتهادا بحكم القوة(?) الحاكمة على انه لا يجوز تاخير(?) بيان الحكم بنحو الاطلاق مع كون الحكم مختلفا
بالنسبة الى الكلي والفرد الظ وكون السائل والمجيب كلاهما ملتفتا الى الفرد النادر وان كان
الثالث فلا بد من العمل بالاصول الاجتهادية بان يحمل على الفرد الظ ان وجد وعلى الفرد النادر عند
انتفاء الظ وذلك لان التخيير انما يعتبر لاخص المقدمتين وكل ما ذكرنا من الصور واحكامها ثابت
عند اهل العرف وجرى عليه طريقتهم واما الجهة الثانية فاعلم ان المسؤول لو كان اماما معصوما
فلا يتجه الترجيح(?) حين الجواب ايضا اما علم بعدم التفاته الى الفرد النادر المسمى بالمشكك المضر الاجمالي
واما علم بالتفاته اليه واما شك في التفاته وعدم التفاته اليه فان كان الاول فالجواب يحمل على
الفرد الظ قطعا وان كان الثاني فيحمل على العموم لانه المراد بالجواب قطعا والا للزم الاضلال وعدم
مطابقة الجواب مع السؤال لو كان السؤال سؤالا عن الكلي المندرج تحته الفرد المفروض ولا ريب ان
ذلك على المعصوم غير جايز وان كان الثالث فهو محل النزاع هنا وفي القسم الثاني ايضا والاظهر
عندي ان التخيير في هذه الصورة ممتنع لاخص مقدمتيها فلا يحمل الجواب فيهما على العموم بل اللازم
هو العمل بالاصول نظرا الى انه ما وجد دليل دل على لزوم الالتفات عليه الى الفرد النادر او الكلي
حين جوابه عن المشكوكات المتنازع فيها مع ان كمالاتهم ع كمالات ارباب العقول بل كمالات اهل
العرف والعادة بعضهم مع بعض وربما استدل على المختار بان الاصل عدم التفاتهم ع حين الجواب
الى الكلي والفرد النادر في المشكوكات المتنازع فيها وفيه ان هذا الاصل غير معتبر في المقام لانهم ع
حين الجواب غير ملتفتين اما الى الكلي الذي يلزمه الالتفات الى الفرد النادر ولو اجمالا واما الى الفرد الظ
فالشك في التفاتهم ع الى الفرد النادر مع الظ شك في الحادث فالاصل لا يجري هنا لا يعتبر والحاصل
انه لا دليل على لزوم التفاتهم عليهم ان ترك الاستفصال لا يفيد العموم هنا بالنسبة الى الفرد الغير الظ نظرا
الى انه لا دليل على لزوم التفاتهم عليهم ع الى ما ذكر من الفرد النادر والكلي على نحو الاطلاق حين جوابهم ع
لو وجد فرد ظاهر في البين بل لا بد من العمل بالاصول الشرعية وحمل الجواب على الفرد الظ من باب
القضاء(?) كالمطلقات المبتدئة الغير المسبوقة بالسؤال حين الشك في التفاتهم ع الى الكلي حين الاطلاق
اذ لا ريب ان النزاع في لزوم حمل المطلقات المبتدئة على الكلي او الفرد الظاهر انما هو لاجل هذا الشك
والا ففي صورة العلم بعدم الالتفات الى الكلي كصورة العلم بالالتفات اليه لا نزاع فيه فان قيل
يلزم على الامام المعصوم ع حين جوابه عن السؤال المطلق الالتفات الى الكلي والا لم يعلم الاتحاد(?) فان كان
حكم الكلي والفرد الظ واحدا فاجاب عنه على نحو الاطلاق والا فعليه التفصيل لانه عالم بكل الاحكام ولانه
لو اجاب وكان مراده الفرد الظ وكان السؤال لسائل عن الفرد المتنازع فيه لزم عدم المطابقة بين السؤال
والجواب ولو اجاب ولم يعين مراده من الجواب لزم الاجمال في الجواب وهو ايضا قبيح كما لا يخفى قلنا
هذا الكلام ضعيف من وجهين احدهما انه منقوض بالمطلقات الغير المسبوقة بالسؤال فان هذه
العلة لو كانت علة لجرت ايضا في المطلقات المذكورة الصادرة منهم ع لان المراد من تلك المطلقات



الصادرة عنهم ع اما ان المراد من تلك المطلقات الصادرة عنهم ع اما الكلي والعموم او الفرد الظاهر
ان كان الاول فحملها على الفرد الظ لا معنى له لوجود تلك العلة فيها ايضا وان كان الثاني فما وجه
الفرق بين المطلقات المسبوقة بالسؤال وبين غير المسبوقة به لا يقال ان المطلقات الغير المسبوقة
بالسؤال ايضا تحمل على العموم لانا نقول هذا خلاف اتفاق الكل عدا السيد المرتضى ره فانه يحملها على العموم
وكثيرا قوله ضعيف بما مر فتدبر وثانيهما ان تلك العلة لو كانت علة في نفس الامر والواقع يقتضي
ان جواب المسؤول لو وجد في الواقع من حمله على العموم لئلا يلزم الاضلال وعدم بيان الحكم الواقعي
لو كان السؤال سؤالا عن الفرد النادر فيلزم ان لا يخفى على المعصوم ع ارادة الكلي من المطلقات
الغير المسبوقة به من دون قرينة على المراد منها لكن الثاني باطل لجواز ارادة الكلي والفرد الظ منهما
بالاتفاق عدا المرتضى ولا يخفى ان نحمل منها بالاصول ونأخذ منها بالعلة(?) المتقن فالمقدم مثله
والحاصل ان ترك الاستفصال لا يفيد العموم بالنسبة الى المشكك المضر الاجمالي الذي يحصل
الشك في ارادته وفي ارادة الفرد الظ عند الاطلاق لحصول الشك في التفاتهم ع حين الاطلاق الى الكلي
العلة التي ذكرها لحملها على العموم عليلة لان كمالات المعصوم ع كمالات اهل العرف نعم لو علم بالتفاتهم
الى الكلي حين الجواب فهو يفيد العموم لما ذكرنا لكن لو علم التفاتهم ع اليه فيما نحن فيه ولا دليل عليه فان الدليل
اما الكتاب او السنة او الاجماع او العقل والثلاثة الاولى منتفية في المقام بالاتفاق الا من شاذ واما العقل فحكمه
على لزوم الالتفات عليهم ع فيما نحن فيه انما من جهة انهم ع لما كانوا عالمين بكل الاحكام فلا بد من التفاتهم الى الفرد
النادر حين الجواب ثم التفصيل في اصل الحكم ان كان في الحكم تفصيل والا فيفيد العموم بسبب عدم التفصيل واما من
جهة عدم المطابقة بين السؤال والجواب لو كان المراد من السؤال هو الفرد النادر ومن الجواب الفرد الظاهر وهو
اضلال مناف للعصمة ان كان الاول فلا يلزم عليهم ع الالتفات الى الموضوعات بل عليهم ع بجميع الاحكام اذ لا
تلازم بينهما اصلا وكمالاتهم ع على نحو كمالات اهل العرف بلا فرق ولو كان عليهم ع ايصال الاحكام الواقعية
لازما لما جاز لهم ع اطلاق المطلقات المبتدئة وارادة الكلي الذي لازمه ارادة الفرد النادر من غير نصب قرينة
على المراد لانهم ع يحتملون ان يفهم السائل من المطلقات المذكورة الفرد الظ بحيث لو اتى الفرد الظ لم يأت المكلف
بالنادر لعدم التفاته بالنادر وعلى فرض لزوم ايصالها عليهم ع لا بد لهم ع من نصب القرينة في المطلقات المذكورة
على المراد حتى لا يلزم عليهم ع عدم بيان حكم الفرد النادر باعتقاد السائل مع ان جواز تكلمهم ع بالمطلقات
المذكورة بلا قرينة على المراد متفق عليه بين الاصحاب عدا واحد منهم فيكون كمالاتهم ع كمالات اهل
العرف مع عدم مضرة العلة المذكورة ولا احتمال المذكور في كمالات اهل العرف والعادة وان كان الثاني فهذه
العلة ايضا لا تضر اذا كان بناء العرف في كمالاتهم على هذه الطريقة لا يقال انه مضر بالنسبة اليهم ع في هذه الكلام
لاحتمالهم وقوع السائل على خلاف المقصود والمراد لانا نقول اولا ان ذلك منقوض بالمطلقات المبتدئة
وثانيا انه يلزم نصب القرينة عليهم لو ارادوا من المطلقات الكلي كما مر وبالجملة لا دليل على كون الجواب
مفيدا للعموم بالنسبة الى المشكك المضر الاجمالي الذي عبرنا عنه بالفرد النادر لا في القسم الثاني ولا في الثالث
لان حمله في القسمين عليه اي على الكلي الشامل للفرد الظاهر والنادر المسمى بالمشكك المضر الاجمالي لا على
الفرد الظ فقط انما من جهة العلم بان بناء اهل العرف في سؤالاتهم على العموم في نحو الموارد بعين انك تعلم

فيشمل الموارد ان سؤاله انما هو عن الكلي العام للفردين لان عقولهم حاكمة بان السؤال الذي يحتمل فيه ارادة
الفرد الشائع والكلي لا يجوز ان يقصد به بطريق الاطلاق الا اذا اريد منه الكلي فقط واما في صورة ارادة
الفرد الشائع فقط فيجب على السائل اقامة القرينة عليها من باب الاحتياط لئلا يحمل المخاطب بعدا على انتها
كون المراد من السؤال هو الكلي اعم من الفرد الشائع واما من جهة حكم العقل بانه يلزم على المجيب نصب القرينة على
المراد لو كان فرق بين الكلي والفرد الشائع من باب الاحتياط ايضا فانه لو لم يكن بينهما الفرق في الحكم فلا يلزم تعليم
ذلك لكون الجواب مطابقا للسؤال من حيث الحكم سواء كان السؤال سؤالا عن الكلي او عن الفرد الشائع لكن
الاول ضعيف لظاهر فانا نرى ان اهل العرف والعادة يسألون عن حكم الانسان مثلا ويريدون
من ذلك الفرد النادر منه دون الشائع الا ترى انهم يسألون من العلماء عن حكم الانسان الواقع في البئر
ويريدون منه الكافر مثلا مع كون الكافر في بلادهم من الافراد النادرة ويجيب عنه العالم بوجوب نزح دلاء
يسيرة مثلا ثم يقول احد من الحاضرين ان ما وقع في البئر كان كافرا فيقول العالم حينئذ للسائل انك لم لم تقل بانه
الكافر فانه يجب نزح كل الماء فبملاحظة مثل هذا السؤال والجواب يعلم انه لا يلزم ان يكون المراد من السؤال عرفا
هو الكلي الاعم عند تجرده عن القرينة عليه وان كان الثاني فايضا ضعيف لان العقل كيف يحكم بذلك و
بنا العقلاء ليس عليه كما عرفت في ضمن المثال فتم جدا مع انه كما يلزم على المجيب الاحتياط في الجواب يلزم
ايضا على السائل الاحتياط في العمل بان يحمل الجواب على الفرد الشائع اللهم الا ان يقال الاحتياط في العمل يتحقق
وبعد تحقق الاحتياط في الجواب لا يكون احتياط في العمل فتم واما المقام الثاني فاعلم انك قد عرفت انهم قالوا
ان ترك الاستفصال في الجواب حيثما سئل عن واقعة على تقدير وقوعها فيما بعد يحتمل ان يقع على وجوه
مع كون المراد ظاهرا من اللفظ وكان الاحتمال من جهة تعدد اوصاف المراد هل يفيد العموم ام لا على اقوال
افادته العموم مطلقا وعدمه كذلك وافادته ذلك ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه والا يحمل الجواب على الفرد الشائع
والاظهر هو التفصيل بين صور التشكيك وقبل بيانه اعلم اولا ان الكلام في هذا المقام لا يقع من جهة العلم في
الجملة لانه لا يتصور هنا علم السائل بما يقع وكذا شكه وعدم التفاته بل لا يتصور هذه الاقسام بالنسبة الى المجيب ايضا
اذ غاية ما في الباب انه يشتبه العلم بالوقايع التي يتفق للسائل ثم اعلم ثانيا ان الكلام في المقام لا يقع ايضا
من حيث ارادة السائل والسؤال الكلي او الفرد الشائع بل الكلام فيه من حيث التشكيكات والتواطي اذا علمت ذلك
فاعلم ان الحق ما ترى من التفصيل وهو انه يقع ان الحكم بان الجواب هنا ينصرف الى الافراد المتواطية والمشككات
الابتدائية مما لا اشكال فيه كان الحكم بعدم انصرافه الى المشكك المبين العدم ايضا مما لا اشكال فيه لما مر
انما الاشكال في انصرافه الى الافراد المشككة بالتشكيك المفيد للاجمال وعدم انصرافه لكن التحقيق في ذلك
ان السائل اما ان يعلم بان المسؤول فهم من الجواب بلفظه الى الفرد النادر المشكك بالتشكيك الاجمالي واما ان يعلم
بانه منصرف اليه واما ان يقع له الشك في التفاته اليه وعدم التفاته اليه ان كان الاول فالحكم يكون
الجواب فيهما منصرفا الى الفرد الشائع وذلك في الثاني ظاهر لا يعتريه الشك واما في الثالث فالحكم بانصرافه
اليه انما هو من باب لفظ هذا اذ يتجه ان يراد من الجواب حكم الكلي وان كان سؤال السائل عن الفرد الشائع ايضا
لجواز ان يكون الجواب اعم من السؤال الا ان القدر المتيقن من الجواب انما هو بيان حكم الفرد الشائع سواء اريد منه
بيان حكم الكلي والفرد الشائع وان كان الاول فالتحقيق فيه ان المجيب اما عالم بالتفات السائل الى الفرد

النادر او عالم

النادر او عالم بعدم التفاته اليه او شاك فيهما ان كان الاول فلا بد من حمل الجواب على العموم نظرا
الى ان المجيب يحتمل ان السائل اراد من سؤاله حكم الكلي كما يحتمل انه اراد منه الفرد النادر فمع قيام
الاحتمال هنا لا بد له اما من التفصيل ان كان تفصيل في الحكم واما من ارادة العموم لو لم يفصل فيه
وان كان الثالث فايضا لا بد من حمله عليه فانه مع شكه يحتمل ان يكون سؤال السائل عن حكم الكلي ومن حكم الفرد
الشائع فلا يجوز للمجيب عدم الاطلاق لو كان تفصيل في الحكم وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يعلم المجيب بان السائل
لا يلتفت الى الفرد النادر ابدا واما ان يعلم انه يلتفت اليه في الزمان الآتي واما ان يشك في انه هل يلتفت اليه
فيه ام لا فان كان الثالث فالجواب يحمل على العموم لما ظهر من انه مع احتمال ان يكون مراد السائل من سؤاله هو الكلي
والفرد النادر لا بد له من التفصيل ان كان والا لزم الاضلال والقبح لو كان السؤال عن الكلي والجواب عن
الفرد الشائع وان كان الثاني فايضا يحمل على العموم كما مر وان كان الاول يحمل على الفرد الشائع لانه القدر المتيقن
من الجواب ولا يخفى ان كل ما ذكرنا من الاحكام انما كانت بالنسبة الى نفس السائل لا بالنسبة الينا لكن لا بد من تعليمه
لعلم ان السائل بالتفات المجيب وعدم التفاته ولا يمكن في امثاله الاحكام المذكورة ولكن لا يضا فانه لا يخلو عن بعض
هذه الاحكام المتعلقة بالاقسام المذكورة تاملا جيدا واما الكلام في ان ترك الاستفصال في هذه الاقسام المذكورة
هل يفيد العموم بالنسبة الينا ام لا فالحق فيه هو التفصيل وهو انا اما ان نعلم بان المجيب وقت الجواب كان ملتفتا
الى الفرد النادر واما ان نعلم بانه غفل عنه في ذلك الوقت وكان ملتفتا اليه واما ان نشك في ذلك ان كان الثاني يحمل
الجواب على الفرد الشائع ايضا كما مر وان كان الثالث فايضا يحمل على الفرد الشائع فما هو لانه القدر المتيقن وان
كان الاول فلا يخلو اما ان نعلم بان المسؤول كان عالما بالتفات السائل الى الفرد النادر واما ان نعلم بانه كان شاكا
في التفاته اليه واما ان نعلم بانه كان عالما بعدم التفاته اليه ان كان الاول يحمل الجواب على العموم فيهما
لما مر وان كان الثاني فايضا يحمل عليه لما مر وان كان الثالث فاما ان يعلم المسؤول بان السائل لم يلتفت الى
الفرد النادر ابدا واما ان يعلم بانه يلتفت اليه في الزمان الآتي واما ان يشك في انه يلتفت اليه فيه ام لا ان كان
الاول فالجواب يحمل على الفرد الشائع لانه القدر المتيقن من الجواب وان كان الثاني او الثالث فايضا يحمل على العموم
والحاصل ان مفاد الفايدة انما لزوم حمل الجواب على الفرد الشائع في بعض الاقسام المذكورة بالنسبة الينا وعلى الكلي
في بعض آخر سواء كان السؤال سؤالا عما وقع او عما يقع ولكن هذا الحمل الاخير يتوقف على تحقق تلك الاقسام
المذكورة بالنسبة الينا وهو في غاية الندرة فان الغالب من الاخبار الواردة في جواب السؤال لو لم نقل بكلها عندنا
مشكوك في انه من القسم الذي يحمل فيه الجواب على العموم او من القسم الذي يحمل فيه الجواب على الفرد الشائع فصار
هذا الشك موجبا للزوم حمله لاجل ذلك على الفرد الشائع لكونه المتيقن كما نبه لا نصيبه منها كما لا يخفى واما المقام
الثالث وهو ما اذا كان الاجمال في المراد ناشيا من اشتراك اللفظ في لفظ المتعدد سواء كانت المعاني المشتركة فيها
اللفظ معاني حقيقية كالمشتركات اللفظية او معاني مجازية كالمجازات المتعددة عند علمنا بعدم كون
الحقيقة مرادا وكالمشتركات المعنوية لدى العلم بعدم كون قدر المشترك مرادا او ناشيا من الاجمال في اللفظ
كالمختار ونحوه فاعلم ان المصرح به في كلام بعض علماء عصرنا انه لا فرق فيما ذكره من التحقيق ولا الاقوال المذكورة في
المسألة بين ان يكون الاحتمال لاجل اطلاق اللفظ والاشتراك او لتعدد مجازاته مع مرجوحية الحقيقة و
عدم التعيين فيحكم بثبوت الحكم لجميع معاني المشترك وجميع المعاني المجازية المحتملة والدليل في الجميع واحد

سواء كان السؤال سؤالا عما وقع او سؤالا عما يقع

انتهى وقال السيد الاستاذ دام ظله بانه لا فرق في افادة الترك لاستفصال العموم بين ما اذا كان المطلق ولفظ في
السؤال كان يقول هل اكرم الرجل فيقول نعم وبين ما اذا كان باللفظ المشترك كان يقول هل اعطي
جونا فيقول نعم والوجه في افادته العموم ان عدم الاستفصال بين المعاني دليل عقلي على عدم تفاوت الحكم
الذي فهمته الجواب بالنسبة اليها اذ لو تفاوت لاستفصل لا يقال لعل المجيب عن ارادة احد المعاني
بخصوصه لانا نقول الكلام فيما اذا علم او ظن بعدم علم المسؤول بذلك فيدفع الاحتمال المذكور بالاصل كما
في كل مقام يدفع فيه احتمال القرينة بالاصل نعم لو قيل بوجوب الاستفصال حينما يسئل عن المجمل بطل
التمسك بالاصل لحصول العلم الاجمالي بوجود القرينة ولكن هذا باطل للقطع بجواز ترك الاستفصال عند
السؤال عن المجمل حيث لا يتفاوت الحكم بالنسبة الى جميع المحتملات ونحن ندعي تنزيل كلام القائلين بدلالة
ترك الاستفصال على العموم على هذا القسم لا في القسم الاول انتهى اقول الحق ان المطلق المجمل في مقام
ينقسم اولا الى قسمين احدهما ان يكون السؤال عن المجمل سؤالا عما وقع كما اذا قال له السائل اكلت في
نهار رمضان فان فقصد تعيين الحكم عليه فقال نعم والاخر ان يكون السؤال عنه سؤالا عما يقع كما اذا قال
له السائل اكلت في نهار رمضان فان اتصدق تعين يجزي فقال نعم ثم ينقسم كل واحد منهما الى اقسام
ثلثة وذلك اما في القسم الاول فلانا اما نعلم بان المجيب عالم بما وقع او نعلم بانه غير عالم به او نشك في انه
عالم به او لا واما في القسم الثاني فلانا اما نعلم بانه عالم بمراد السائل واما نعلم بانه غير عالم بمراده واما
نشك في انه عالم به ام لا فهذه اقسام ستة وعلى التقادير اما ان يكون في البين فرد ظاهر واما ان لا يكون
كذلك بل يكون كل الافراد متساوية فيحصل من ضرب الستة في مثلها اثنا عشر قسما لكن قسمان من الستة
خارجان عن النزاع وهما صورة علمنا بكون المجيب عالما بما وقع سواء كان في البين فرد ظاهر ام لا وصورة علمنا
بكونه عالما بمراده في سؤاله عما يقع اذ في هاتين الصورتين لا يفيد ترك الاستفصال في الجواب العموم بلا اشكال
لكونه منصرفا الى الفرد الواقع في السؤال عما وقع والى المراد في السؤال عما يقع فينبغي الكلام فانه هل يفيد
العموم في الاقسام الباقية ام لا فيه اشكال لكن تحقيق المدعى فيها يتوقف على ذكر مراحل ثلثة الاولى في انه هل
يجوز للسائل ان يسئل بلفظ مجمل من غير نصب قرينة على المراد ام لا الحق انه يجوز ذلك من غير حاجة لعدم الا
منافاة الحكمة مستقصر لصدور الكلام المجمل بلا نصب قرينة على المراد ولكن وجود مثل هذا المجمل في الخارج في
غاية الندرة لان الغالب من المجملات في الخارج مقرون بالقرينة كما سياتي الاشارة اليه في بحث المجمل والمبين
الثانية في انه اذا وقع مثل هذا السؤال فهل يحمل الجواب على العموم بالنسبة الى الافراد المجملة اذا كانت متساوية ام لا
الحق الاول لان عدم تفصيل المعصوم ع في الجواب دليل على عدم التفصيل بين الافراد المذكورة في الحكم والا لفصل
وعلى ما ذكرنا اذا سال سائل عنه ع بقوله هل يجوز ان يوخذ معالم ديننا عن الهشام من اصحابك مع ان
الهشام الذي من اصحابه ع مختص بهشام بن سالم وهو الفرد الظاهر وكان في الواقع هشام الذي هو من اصحابه ع
مشتركا بين هشام بن سالم وهشام بن الحكم فاجابه ع عن سؤاله بنعم فالجواب ح يحمل على العموم لان بعد ثبوت
كون الهشام مشتركا بينهما عنده ع ومتساويان عنده ع من حيث التواطي والتشكيك لا بد من التفصيل بينهما
في الجواب لو كان بينهما تفصيل في الحكم فعدم تفصيله ع كاشف عن العموم الا اذا علمنا بان المجيب كان عالما بان السائل
غير ملتفت الى هشام بن الحكم حين السؤال ولا ملتفتا اليه فيما بعد ايضا ابدا فلا يحمل ح على العموم بل لا بد من الحكم

بالاجمال وعدم

المسئلة

بالاجمال وعليك بجريان الاقسام السابقة هنا ايضا الثالثة في بيان ان الاجوبة الواردة عنهم ع بالنسبة
على الالفاظ المجملة هل تفيد العموم ام لا بل لا بد فيها من الحكم بالاجمال فيه اشكال ولكن التحقيق انا اما ان نعلم
بوجود القرينة الدالة على المراد او نعلم بعدم وجودها عليه او نشك في وجودها وعدم وجودها فان كان
الاول فلا يحكم بالعموم بل يحكم بالاجمال والترجيح وان كان الثاني فيحكم بالعموم وان كان الثالث فلا
يحكم ايضا بالعموم بل يحكم بالاجمال لان النتيجة يتبع اخس مقدمتيها لا يقال في صورة الشك لا بد من الحكم
بالعموم لان الاصل عدم القرينة الدالة على المراد فبعد انتفاء القرينة بالاصل يحكم بالعموم كصورة علمنا بعدم القرينة
لانا نقول اولا ان العمل بالاصول من باب الوصف والتعبد المقيد لا التعبد المطلق ولا ريب في بعد حصول الظن
ان في غالب موارد السؤالات المجملة واجوبتها كانت المجملات مع القرينة فيحصل الظن من الاستقراء والغلبة بان
المشكوك فيه ايضا كان مع القرينة فلا يحصل بالاصل الرعيها ظن اصلا ولو سلمنا عدم حصول الظن من الغلبة
والاستقراء ايضا نقول بعد المعارضة وثانيا سلمنا حصول الظن من الاصل لكنا نقول ان الظن الحاصل من الغلبة
اقوى ولو سلمنا التساوي والتساقط فيبقى اصالة الاجمال هذا كله بالنظر الى الافراد المتواطئة واما المشككة
الابتدائية واما حكم سائر افراد المشككات فكالسابق فتدبر فيه تنبيهات الاول اذا احتمل السؤال
ان يكون عن قضية وقعت او عن قضية على تقدير وقوعها فالاصل هو الاول والثاني في الظاهر الرجوع الى
اللفظ فان كان حقيقة فيما وقع كقوله وقع في بئر دم فالاصل الوقوع وان كان حقيقة في غيره كقوله يقع في بئر
دم فالاصل عدم الوقوع وان لم يظهر شيء منهما من جهة اللفظ فالاصل العدم ايضا الثاني قال السيد
الاستاذ دام ظله اعلم ان الذي يظهر لي انه لا تفاوت بين المطلق الذي وقع في كلام الشارع ابتداء نحو
الماء طاهر وبين المطلق الذي وقع في جواب السؤال نحو المثال في جواب هل الماء طاهر في الاحكام من الرجوع
الى العموم في غير مقام الطلب وجواز الاتيان باي فرد شاء في مقام الانشاء والحمل على المتعارف مع عدم
الاستفصال في مقام الجواب كما انه يقتضي الحمل على العموم في مقام اظهار الحكم الشرعي نحو احل الله
البيع كان الغلبة توجب الانصراف الى الغالب في الثاني كذا توجب الصرف الى الغالب في الاول فليس اللفظ
المطلق الواقع في مقام الجواب موضوعا للعموم كلفظ كل ولعل من قال ان ترك الاستفصال يفيد العموم
اراد انه لا يكون مجملا كما يقول بعض لا انه ينقلب المطلق حينئذ عاما استغراقيا فالحقيقة احكام من عدم
الحمل على الفرد الشايع ومن عدم جواز تخصيصه الى الاقل من النصف انتهى وهذا في الجملة جيد قال احتج من
قال بان ترك الاستفصال لا يفيد العموم بان ترك ذلك يحتمل ان يكون لاسباب غير عديدة كالتقية وقصد
الابهام للاهتمام ثم الاستفصال في وقت الحاجة والحاصل ان تركه يكون لحكمة يعلمها الامام ع فلا دلالة
له على ارادة العموم وان كان الامر منه ايضا محتملا ثم ان العام لا يدل على الخاص فان قيل يجب على المجتهد الفحص عن
اسباب ترك الاستفصال فان وجد يحمل عليه والا يحمل على العموم وينفي بقية الاسباب بما لا ينفي العدم فيتعين ارادة
العموم قلنا اصالة العدم كما يجري بالنسبة الى بقية الاسباب يجري بالنسبة الى ارادة العموم ايضا بعينه فان قيل
الظاهر من افراد اسباب الترك ان يكون ناشيا من ارادة العموم والمطلق يحمل على اظهر افراده عند الجهل بالمراد قلنا
اولا منع هذا الظهور بالنسبة الى تركه ع الاستفصال في الجواب لشدة التقية وشيوعها وكثرة ما يعلمه من
المصالح في الترك وثانيا لو سلمنا هذا الظهور فلا تم حجيته فان ما يصلح هذا الظهور ناشئا من اللفظ وان لم يكن

بالدلالة او منعيته اذ نقض جوابه من دون استفصال يدل على العموم كدلالة المنطوق على المفهوم قلنا
لا ان لفظ الدلالة عند العرف على العادة بل لا تكاد يفهم خلافه دلالة المنطوق هذا حاصل كلام من منع كونه مفيدا
للعموم مطلقا وفي هذه الحجة نظر جدا فانك قد عرفت ان ذلك في بعض الاقسام المتقدمة يفيد العموم عقلا وعرفا
ومن هذه الاقسام ما لو كان السؤال عن واقعة وقعت مع علم السائل بعدم علم المجيب على الوجه الذي وقعت عليه
الواقعة فان الظاهر من الجواب المطلق في هذه الصورة هو العموم عرفا فانا نرى انه لو سأل سائل عن حكم ما اذا وقع
منه دم فاجابه بعدم بطلان الطهارة وجواز الوضوء منه ثم وقع منه دم ثانيا فتوضأ منه لم يرد عليه اعتراض
عند ارباب العقول واهل اللسان ولذا لو تكرر هذا السؤال منه يعد سفيها ويعد لغوا مستهجنا و
يجوز للمجيب ان يجيب ثانيا بانه ثبت حكمه مع انه لو اراد من الجواب عدم العموم واختصاص الحكم على بعض
الوجوه يلزم الاغراء بالجهل اذ لا شك ان السائل لو لم يفهم العموم يفهم ان حكم الواقعة ما ذكره
فالمفروض ان المجيب لا يعلم وجه الواقعة بالخصوص فحكمه بما يختص بوجه معين منه اغراء بالجهل
هنا يندفع ما استشكله بعضهم في الواقعة المفروضة من احتمال اقتضاء المقام الاجمال وترك البيان
الى وقت الحاجة وقد اجيب عن هذه الحجة بان اقتضاء المقام للابهام ووجود مصلحة فيه نادر وكون السائل
لعدم حضور وقت الحاجة امر مخالف للاصل فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم
وما ورد عليه بانه لا شك في مخالفة الاولين واما الثالث فهو مبني على ما توهم من ان الاصل في السؤال ان يكون
وقت الحاجة والمراد بالاصل هنا الظاهر من عادة الناس في احوالهم انهم لا يسألون عن شيء الا وقت
حاجتهم اليه وفيه ان الناس مختلفون في السؤال فانه اذا كان احد معلم جماعة في مسائلهم فليس ظاهر سؤالهم
عنه كونه وقت الحاجة بل يحتمل ان يكون للتعلم حين الاحتياج وكذا من يجمع فتاوى عالم في كتاب او
كان من شانه التشاغل مع غيره في المسائل وكذا من يكون حاضرا عنه سؤال سائل فانه كثيرا ما يسأل بعدها
بناء على سائر غيره بالعرض وكثير من اصحاب الائمة كانوا ارباب التعلم والاصل والبحث مع المخالفين
ومن لم يكن كذلك ممكن حضوره في مجلس سؤال الغير فسأل فما ثبت على الائمة كلما يبتني به هذه
الاحتمالات فلا يبعد ادعاء ان ظهوره الحاجة ولكن الكلام في هذا النفي وحجيته هل الظهور ان يحقق

فصل الخطاب

ثم منهج تعدد مع الخلاف في ان ما وضع من الالفاظ للخطاب المشافهة كصيغة النداء نحو يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا ويا عبادي ويا ايها المسلمون وكلمة الخطاب مفردة كانت نحو كاف الخطاب وتائه او مثنى
او جمعا وكصيغ الامر والنواهي التي خوطب بها وامثالها نحو يا عيسى اذا قمتما الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
ولا تصل في المكان المغصوب وقع يا ايها المؤمنون لا تفعل كذا ويا ايها المسلمون صل كذا الى غير ذلك من الامثلة
هل هو مختص بالموجود في مجلس الخطاب وقت نزول الوحي او يشمل المعدومين ايضا على القول ولو صح
الحال في المقام لا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى اذا ثبت حكم من الاحكام وكان مختصا ببعض الاشخاص
كالنبي او غيره كالمشافهين فهل الاشتراك في الحكم بالنسبة الى جميع المكلفين حتى الغائبين والمعدومين ام لا
فيه قولان يمكن مراد القائلين باصالة الاشتراك ان الاصل انما هو الاصل الثانوي ومراد القائلين باصالة
عدم الاشتراك ان الاصل الاولي يقتضي عدم الاشتراك الا ما ثبت فيه من الموارد الخاصة الاشتراك بالدليل الخاص
فهو موافق لوجود الدليل على ثبوت الاصل الثانوي على نحو الكلي بحيث صار الاصل الاولي منقلبا على نحو الكلي عند

الاصل هو العدم

مولانا بموجبه كلا عن صاحبه ربما يؤيده اذا خرج وهو الظاهر من المحقق البهبهاني وصرح بعض من تاخر عنه
ايضا في بحث الاخبار وبتحقيق هذا الاصل لا بد لنا من ذكر الكلام في جهتين احديهما في تاسيس الاصل
الاولي والثانية في تاسيس الاصل الثانوي اما الكلام في الجهة الاولى فاعلم انه اذا ثبت في واقعة حكم
وضعيا كان او تكليفيا لبعض الاشخاص كالمشافهين في مجلس الخطاب فههنا صور كثيرة منها
ما علمنا بان هذا الحكم المفروض لا يخلو عن احد من الاحكام الاربعة وهي الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة
وعلمنا بان هذا الحكم لم يكن مباحا لمن كلف به فان علمنا بان الواقعة لا يخلو عن حكم من الاحكام كما هو الاقوى
فنحكم حينئذ بان الاصل عدم الاشتراك بحكم العقل القاطع فان الحرمة والوجوب كالاستحباب والكراهة تكليف و
طلب وهما من غير بيان قبيح عقلا فخلو الواقعة مما حصل لغير من اختص به الحكم المفروض باصالة البراءة وان قلنا
بجواز خلو الواقعة من الحكم فنحكم ايضا بان الاصل الاولي هو عدم الاشتراك غاية الامر لا حكم للواقعة على
الفرض لمن لم يتوجه اليه فان فعلها كفعل البهائم بناء على جواز خلوها عن الحكم فان قيل الحكم بعدم الاشتراك
في صورة العلم بان لهذه الواقعة حكما غير الاباحة في حق المشافهين لا يخلو عن الاشكال اذا كان مذهبك عدم
جواز خلو الواقعة من حكم من الاحكام كما ثبت به وذلك لان الحكم بعدم الاشتراك حينئذ ليس الا بما تقرر من اصالة البراءة
وهي معارضة بما هو اقوى منها وهو اصالة عدم تعدد جعل الحكم في هذه الواقعة الخاصة بالنسبة الى
غير المشافهين مرة وهو الاباحة وبالنسبة اليهم اخرى وهو الوجوب فان مقتضى هذا الاصل الاقوى
هو الحكم بالاشتراك لكونه راجعا الى استصحاب العدم الحجة بالاتفاق ووارد على اصالة البراءة
التي مرجعها الى البراءة فان الاستصحاب دليل اجتهادي وارد على البراءة التعليقية قلنا
هذا الكلام ضعيف جدا فان اصالة البراءة ايضا هنا يوجد مع الاستصحاب فان مقلنا في هذه الواقعة
المفروضة قبل البلوغ كان مباحا وبعد البلوغ اذا شككنا في الحكم فنحكم ايضا بالاباحة للاستصحاب
ولا ريب ان هذا الاستصحاب وجودي بخلاف اصالة عدم تعدد الجعل فانه عدمي والمثبت مقدم على
النافي وبعبارة اخرى استصحاب الوجودي مقدم على العدمي ولو سلمنا عدم التقديم وقلنا بالتعارض
والتساقط فاصالة البراءة سليمة عن المعارض وتوهم ان اصالة البراءة هنا هي بعينها الاستصحاب
ضعيف فان اصالة البراءة مرجعها الى حكم العقل فقط ولذا قد يجتمع مع الاستصحاب بل الغالب كذلك
كما في ثبوته وانما لم يقل لا يجتمع معه اصلا كما وقع عن الاصحاب في مسألة ان القضاء بالفرض الجديد
بناء على الخنا والمحققين والتوضيح ان بعد اختلاف العلماء في ان القضاء هل هو بالامر الاول
او بالفرض الجديد ذهب بعض منهم الى الاول لان الامر لا يدل الا على مطلوبية الفعل وذهب المحققون
منهم الى الثاني لان الامر له دلالة على مطلوبية الفعل في الوقت فالقضاء حينئذ
الى مرجعه الا اصالة البراءة ولا ريب ان اصالة البراءة هنا مخالفة لاستصحاب الحالة السابقة لا
يقال انا استصحاب عدم تعدد جعل الحكم مقدم على استصحاب اباحة الفعل وان كان عدميا
نظرا الى انه استصحاب موضوعي وكل استصحاب موضوعي مقدم على الاستصحاب الحكمي وجوديا
كان الحكمي او عدميا فالاصل بناء على ذلك هو الاشتراك فان تمسكت انهم باصالة الاشتراك
من باب اصالة عدم تعدد جعل الحكم يتوقف على انه يلزم تعدد جعل الحكم في فرض ان يلزم

تعدد جعل الحكم بناء على التعليقات حكم المشافهين والمخاطبين هو الوجوب وحكم غيرهم هو الاباحة لكن اللازم
باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان اللازم فهو انه لا شك فانه تعم لنا بانا نعلم ان شيئا كذا يقتضي
صفاتها الذاتية هو الحكم بالاباحة فحكم باباحتها بقوله كل شيء مطلق او مباح حتى يرد فيه امر
او نهي على نحو العموم وذكر حكم المحرمات والواجبات والمستحبات والمكروهات في كل ما تعدد وامتعه
بخصوصها لكونها مخصوصة فبناء على ما عرفت من الحكمة في ذكر الاباحة على نحو العموم ومزجها على
نحو الخصوص نقول ان الذي ثبت وجوبه على المشافهين لو شك في وجوبه واباحته على
غيرهم لكان ذلك الشك ناشئا من الشك في ان هذا الفعل هل هو مندرج في ضمن عموم قوله
كل شيء مطلق الخ او في ضمن قوله مخاطبا الى المشافهين افعلوا كذا حتى يحكم بوجوبه فرجع الشك
ح الى الشك في الاندراج بعد القطع بصدور الحكمين من الاباحة والوجوب من قبل الشرع فح لو
حكمنا بانه مباح لغير المشافهين لاصالة البراءة لا يلزم من ذلك تعدد الجعل حتى يقال ان الاصل عدمه
وان القدر الثابت من الجعل هو حكم المشافهين لانا نحكم بانه مندرج تحت عموم الدال على الاباحة
الذي لا ريب في صدوره عموما من الشرع استنادا في ذلك الحكم الى اصالة البراءة قلت هذا الكلام
ضعيف جدا فان العموم الدال على الاباحة كقوله كل شيء مطلق الخ اما ان يكون مخصوصا بالمشافهين
او بغيرهم او يشملهما معا ان كان الاول فلا ربط له بغير المشافهين حتى يتمسك به وان كان
الثالث فيلزم التناقض نظرا الى انه يلزم ان يكون الفعل المفروض مباحا للمشافهين لاندراجه تحت
العموم المذكور وواجبا لهم كما هو المفروض فهذا ايضا باطل وان كان الثاني فيلزم تعدد جعل الحكم
بان يجعل مرة للمشافهين حكم عام بالاباحة على وجه لا يشمل المشكوك فيه بالنسبة الينا لكونه واجبا
لهم على الفرض واخرى لغيرهم ايضا حكم عام بحيث يشمل المشكوك فيه ولا ريب ان الاصل عدم تعدد
الجعل فالاصل هو الاشتراك لانا نقول اولا انا نمنع القاعدة المذكورة في ترجيح استصحاب الموضوعي على
الحكمي على سبيل الكلية فان المدار في الترجيح انما هو فهم اهل العرف واللسان وهم ربما يتوقفون في الترجيح
وربما يقدمون الاستصحاب الموضوعي على الحكمي وربما يعكسون الامر كما توهم انهم يحكمون ببقاء الغنى ان
ثبت عندهم عنا انه لم يثبت عندهم فقره واعساره مع حصول القطع لهم في الاغلب بان الاصل المال الذي
حصل بسببه حصل له الغنا ولا فقد مثلنا (?) ذهب بعضه خصوصا فيمن كان فاسقا لم يتمالك على الابقاء والانفاد
والمعروفات (?) والمحرمات (?) كما توهم يحكمون ببقاء كرية الماء الذي كان كرا ما اخذ منه ماء وصب فيه
ايضا ماء آخر مع ان اصالة بقاء اصل الماء الذي حكم بكريته قد انتقضت بانتقاص الاصل وعدم
القطع بحصول مقدار يحصل به الكرية الى غير ذلك من الامثلة العرفية وثانيا ان اصالة عدم تعدد
الجعل ليس معناها الا الاستصحاب العدمي وهو اصل ثانوي وارد على البراءة الاصلية وكلامنا ههنا
في الاصل الاولي وهو يقتضي البراءة وعدم الاشتراك وثالثا انا نمنع ايضا لزوم تعدد جعل الحكم
على القول بكون حكم المعتقد في حق المشافهين هو الاباحة وفي حق غيرهم هو الوجوب مثلا وذلك لامكان ان
يقال ان الشارع جعل حكم الاباحة فقال وفتح (?) المباح مختلفا بالنسبة الى الطائفتين بجعل واحد فقال الكل
شيء للكل مكلف مباح الا من امرته بذلك الشيء او نهيته عنه والحاصل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه



امر او نهي فكل من ورد له الامر او النهي كالمشافهين لا يكون لهم ذلك الشيء مباحا ومن لم يرد له كالغائبين
مثلا فيما فرضنا يكون ذلك الشيء لهم مباحا فلا يلزم تعدد جعل الحكم بكون ذلك واجبا على المشافهين مباحا
على غيرهم تعدد جعل الشارع بالنسبة الى الاباحة كما لا يقتضي اصالة البراءة الا الاباحة في الصورة المفروضة
سلمنا انه لا معارض للاصل الاولي هو الاشتراك ومنها انه لا نعلم ان حكم هذا البعض في هذه
الواقعة الخاصة اي حكم من الاحكام الخمسة التكليفية فنحكم بان الاصل هو الاشتراك بناء على القول
بعدم جواز خلو الواقعة عن حكم من الاحكام وذلك لانا لا نعلم بثبوت شيء من الحرمة والوجوب والكراهة
والاستحباب للمشافهين في هذه الواقعة فنحكم بانها مباحة لهم لان الاصل عدم التكليف بالنسبة الى
البهائم فالحكم بان الاصل عدم الاشتراك حتى الاباحة الشرعية بناء على القول بجواز خلو الواقعة
عن الحكم لان تكون هذه الواقعة محكوما بحكم من الاحكام الخمسة التكليفية بالنسبة الى غير المشافهين
امر حادث موقوف على جعل الشارع والاصل عدمه فحكمها بالنسبة الى غيرهم هو الاباحة العقلية كما في
البهائم لاصالة عدم الاشتراك ومنها ما اذا ثبت للمشافهين وجوب شيء ولم نعلم انه واجب
على غيرهم ايضا او حرام وقطعنا بانتفاء الثالث فمقتضى اصالة عدم تعدد الجعل هو الاشتراك
ولا معارض لها في المقام فان اصالة البراءة عن الوجوب معارضة بالمثل ومنها ما اذا ثبت
للمشافهين مثلا حرمة شيء وشككنا في انه واجب على غيرهم او حرام عليهم ايضا وقطعنا بانتفاء الحكم
الثالث فمقتضى اصالة عدم تعدد الجعل ايضا الاشتراك لسلامتها عن المعارض ومنها
ما اذا ثبت للمشافهين استحباب شيء وشككنا في استحبابه وكراهته لغيرهم او ثبت لهم كراهة
وشككنا في استحبابه وكراهته لغيرهم وقطعنا بانتفاء الثالث فمقتضى اصالة عدم تعدد الجعل
ايضا هو الاشتراك لان اصل البراءة عن احدهما معارض بالمثل ومنها ما اذا ثبت للمشافهين
وجوب شيء وشككنا في وجوبه واستحبابه لغيرهم او ثبت لهم حرمة شيء وشككنا في كراهته و
حرمته لغيرهم وقطعنا بانتفاء الثالث فمقتضى اصالة البراءة هو الحكم بالاستحباب او الكراهة و
مقتضى اصالة عدم تعدد الجعل هو الحكم بالاشتراك لكن على القول بتقديم اصالة عدم تعدد الجعل
لكونه موضوعيا لابد من الحكم بالاشتراك الا انك قد عرفت ما فيه ويظهر من ذلك الصور المذكورة
حال جميع الصور المتصورة في المقام هذا كله بالنسبة الى الاصل الاولي واما الكلام في الجهة الثانية
فاعلم ان الاظهر والاقوى ان لنا اصلا ثانويا واردا على الاصل الاولي دالا على اشتراك المشافهين مع
غيرهم في جميع الاحكام من الوضعيات والتكليفيات ولتوضيح ذلك لابد من بيان امور الامر الاول
انا اذا ثبت لبعض المشافهين عن النبي ص والائمة ع حكم من الاحكام وضعية كان او تكليفية
فهل يوجد اصل ثانوي وارد على الاصل الاولي حتى يدل على اشتراك الكل في الحكم الا فيه قولان
تقدم ذكرهما واظهرهما الاول لوجوه منها الاجماع بل الضرورة فانه ما من عالم الا ان كل حكم ثبت
لبعض المكلفين عن النبي والائمة ع هو مشترك بين الكل ويشهد على ذلك ان العلماء حيث نراهم
في مسئلة ونقل احد المشافهين بروايته صحيحة او نحوها مما يدل على الحكم يسكت خصمه ولم ينكر
عليه بان هذا الحكم مختص بالمشافهين ولا دليل على الاشتراك في الحكم وليس هذا الا من جهة اتفاقهم

على ثبوت الاشتراك وأما ما توهم من تواترهم في وجوب صلاة الجمعة على الغائبين مع اتفاقهم واجتمع على
الحاضرين بالشرائط فانما هو من جهة النزاع في ان وجوبها مشروط او مطلق ولذا كل من قال بان
وجوبها مشروط قال بعدم وجوبها على من فقد الشرط ولو كان في زمان الحضور وكل من قال بانه مطلق قال
بوجوبها على الكل حتى على من لم يكن حاضرا عند الامام ثم يرجع النزاع في وجوبها وعدمه على الغائبين
بناء على ذلك الى النزاع في الصغرى ولا معنى لتسليم الصغرى لا نزاع لاحد في كلية الكبرى وهو الاشتراك
في التكليف كما لا يخفى على من لاحظ كلمات الاصحاب ومنها جملة الاخبار الواردة عن الائمة
الاطهار البالغة بالمعنى حد التواتر نحو قوله حكمي على الاولين حكمي على الآخرين ومقتضاه حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة الا ما خرج وقوله حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرام محمد حرام الى يوم القيامة
وقوله حكم الاولين حكم الآخرين والمراد بالاولين والآخرين هنا كالجزء الاول حسبما التردد في الاول و
الآخر لانه المتبادر عرفا ومنها الاستقراء فانا بعد الاستقراء في تتبع موارد
الاحكام وجدنا انه ما ثبت من الاحكام لبعض المكلفين [illegible] فهو ثابت لجميعه من سائر المكلفين بل لا محل
موردا تخلف عن حكمها فالمشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب لان الظن معه ومنها الاجماعات المنقولة
البالغة حد الاستفاضة الامر الثاني فاعلم انه اذا ثبت في حقنا حكم من الاحكام وضعيا كان او تكليفيا
فهل الاصل ان نرى عليه فيما هو الاشتراك ام لا الاقوى الاول الا فيما ثبت فيه الاختصاص بهم وانما
ذلك لوجوه منها نحو الاخبار المتقدمة ومنها الاستقراء الذي مر تقريره ومنها الاتفاق
على الخصال اذ ترى الاحكام في الادلة الاربعة المعروفة وهي الكتاب والاجماع والعقل والسنة كالروايات من السنة
نطالبهم فلو لم يكن فعلهم حجة يلزم ان لا يكون السنة حجة واللازم باطل لاتفاقهم على انها حجة فعلى حجيتها
في حجية السنة الاولى فالمقدم مثله ولا يقال لعل قولهم بان فعلهم حجة انما هو بعد ثبوت الاشتراك في التكليف
وشككنا في نوعه كما علمنا باشتراكنا معهم في حكم وشككنا في انه حكمهم لا باعتبار الحرمة لانا نقول
هذا خلاف ما استقر عليه طريقة العلماء وبنائهم فانه ثبت بنائهم على حجيته ذلك مطلقا لا بعد ثبوت الاشتراك
ومنها الادلة الدالة على التأسي كقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله الامر الثالث فاعلم انه اذا ثبت للائمة حكم من الاحكام المذكورة فهل يبنى عليه اصل ثانوي على
الاشتراك ام لا الحق الاول لما مر من الاخبار والاستقراء والمنقول من الاجماع فضلا عن الاجماع المحكي
وعدم القول بالفصل بين النبي والائمة في وجوب التأسي بفعلها المقدمة الثانية فعد بحمل النزاع
ولا بد من ان يقع الكلام فيه من جهات الجهة الاولى ان المصرح به في بعض العبائر انه لا نزاع في ان الالفاظ
المذكورة في عنوان المسألة موضوعة للمخاطبة ولا يجوز استعمالها في غيرها انما النزاع في انها للخطاب الخاص
فقط او الموجودين ولو كانوا غائبين او يصلح لمخاطبة المعدومين ايضا الجهة الثانية ان النزاع الواقع
بينهم في ان الخطابات الشفاهية هل يختص بالحاضرين او الموجودين او يشمل المعدومين ايضا هل يكون من جهة
الوضع اللغوي لتلك الخطابات او من جهة ارادة المخاطب بكسر الطاء مع قطع النظر عن الوضع المذكور الذي يظهر
من عبارة صاحب المعالم في ادلة النقل حيث قال ما وضع لخطاب المشافهة لا يتم بصيغته من تأخر عن زمن
الخطاب وانما يثبت حكمهم بدليل آخر ان النزاع في تلك الخطابات من جهة وضع اللغوي لكن صرح

استادنا الشريف

استادنا الشريف ره بان النزاع بينهما من جهة الارادة وهذا هو المراد من عبارة صاحب المعالم ايضا
كما لا يخفى على المتأمل في العبارة المذكورة ثم استدل على مختاره بوجوه ثلثة احدها ان النزاع
لو كان من جهة الوضع للزم ان يكون فعل كلام صاحب المعالم وهو قوله لا يتم بصيغته من تأخر عن زمن
الخطاب لغوا انظر الى ان قوله ما وضع لخطاب المشافهة كان دالا على ان تلك الخطابات غير
موضوعة لغير المشافهين فقوله لا يتم لغوا لو لم يكن غرضه التنبيه على عدم شموله المعدومين من
حيث الارادة وثانيها ان الاجماع منعقد من اهل الادب على ان الخطاب حقيقة في خطاب المشافه والموضوع
للمشافه فقط فهذا الاجماع منهم يكشف عن ان نزاعهم هنا من حيث الارادة لا من حيث الوضع و
ثالثها ان تمسك بعضهم هنا بقبح تكليف المعدوم ومنع بعضهم عن ذلك يكشف عن ان النزاع
هنا في المراد لا في الوضع فان النسبة بين قبح تكليف المعدوم وبين عدمه لو كان الخطاب موضوعا للكل
والغائب والمعدوم مع اعم من وجه لانه يجوز ان يكون الخطاب بلفظ العام فقط موضوعا للكل من الحاضر
والغائب والمعدوم وكان مع ذلك تكليف المعدوم قبيحا كما انه يجوز ان يكون ذلك موضوعا للحاضر
فقط ولا يكون تكليف المعدوم قبيحا فاستدلالهم بقبح تكليف المعدوم يكشف عن ان النزاع
في المراد لا في الوضع بما عرفت من النسبة المذكورة في صورة كون النزاع من جهة الوضع هكذا
قال الاستاد ره ولكن صرح بعض علماء المعاصرين بان النزاع ههنا في مواضع الاول
في الوضع الحقيقي اي هذه الالفاظ هل هي حقيقة في الموجودين في مجلس التخاطب فقط او
في زمن الوحي كذلك او حقيقة في الاعم منهم ومن المعدومين والثاني وانه على تقدير اختصاص
الوضع الحقيقي بالاول هل يجوز استعماله في البواقي مجازا ام لا والثالث انه هل هذه الخطابات
الواردة في كلام الشارع مستعملة في المعنى العام ام لا بل يعلم اشتراك غير المخاطبين بدليل
من الخارج الجهة الثالثة ان النزاع في الالفاظ الموضوعة للمخاطبة هل يختص بالخطابات
الواردة بصيغة الجمع كقوله اتقوا واغسلوا وجوهكم ويا ايها الذين آمنوا وامثالها او يعم
ذلك والواردة بصيغة المفرد ايضا وجهان ان مقتضى قول القائلين بان الخطابات [illegible] نظر
مصنفات العلماء فيشمل من بعضهم انما هو دون المفردات [illegible] هنا لعدم النزاع الا ان استادنا
الشريف قده صرح بان المفردات خارجة عن محل النزاع استنادا الى عدم الاشكال في خروج نحو
قوله انك ميت وانهم ميتون وقوله يا ايها النبي بلغ ما انزل اليك وامثالها عن محل النزاع
قطعا لاقتران الخطاب بالقرينة الدالة على تخصيص الخطاب بالمعين الخاص انما الاشكال في الخطاب
الذي يحتمل شموله لغير المخاطب بعينا نحو يا ايها الناس ويا غافل ونحوهما لكن الظاهر من كلمات
العلماء حيث قالوا في عنوان المسألة ان الخطابات الشفاهية نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين
آمنوا هل يختص بالمشافهين ام لا ان النزاع في غير المفردات ثم قال ره ولعل الشريف عنى من عمم
فيها انهم وجدوا ان الموارد التي ورد فيها الخطاب بلفظ مفرد كان الخطاب فيها مقرونا بقرينة
دالة على ان المراد من الخطاب هو المشافه لا غير اقول لا يخفى ان النزاع في هذه الخطابات
كلها من جهة اوضاعها الخطابية والا فلا تعرض لها لما يختص الحاضر [illegible] يا ايها الحضار و

بطائفة معينة مثل يا اهل بيتى او بشخص مخصوص مثل يا زيد وكذا غير صيغة النداء مثل اغسل
وجهك لشخص معين حاضر وامثال ذلك وما كان كذلك وعلمنا اشتراك غير المخاطب معه من دليل
من الخارج كالاجماع الذى حكيناه خارج عن النزاع ومن ذلك القبيل الخطاب الى شخص بعد سؤاله كقوله لمن
لمن قال افطرت فان النزاع انما هو فى الخطابات التى لم يعرضها جهة اختصاص سوى الخطابية
كما صرح به بعض علماء العامة ويشير اليه تعليل الاستاد ره ايضا فيدخل فى النزاع ايضا نحو يا ايها
وامثاله من الالفاظ المفردة الجهة السابعة ان النزاع فى المسألة هل يختص بخطاب الله المنزل
او اعم منه ومن خطابات الرسول والائمة ع وعلى الاول هل يختص بخطاب الله المنزل على وجه الاعجاز
ونحوه من الخطابات الواردة فى القرآن العظيم او اعم منه ومن الخطابات الواردة فى الحديث القدسى
احتمالات ولا يظهر للنزاع فى الاعم من الكل ثمرة بناء على ما مر منا من ان نزاعهم فى الوضع لا فى الارادة اذ لا
يختلف الوضع بحسب المخاطب بكسر الطاء فما صرح به استادنا الشريف ره من ان النزاع فى الخطابات القرآنية
دون خطابات صفوة الحضرة وما فى حديث القدسى بلا شك ولا ريب لا وجه له الا بناء على مختاره ره من
جعل النزاع فى تلك الخطابات من حيث الارادة لا من حيث الوضع مع دعواه اختصاص النزاع فى الارادة
بالنسبة الى الخطابات الواردة فى القرآن المجيد لكن فيه ما لا يخفى الجهة الثامنة فى ان نزاعهم فى
خطاباته تع وصفوته هل يختص باللفظ الموضوع للخطاب او اعم منه ومن الذى كان خبرا فى اللفظ امرا
ومخاطبا فى المعنى نحو قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا حيث يكون مدلوله الامر بالحج
للمستطيع وقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره وجهان منشأهما ان ظاهرهم فى عنوان المسألة حيث
جعلوا النزاع فيما وضع لخطاب المشافهة هو الاختصاص وصريح استادنا الشريف ره هو الاعم استنادا
الى ان بعض الخطاب ليس الا توجيه الكلام نحو الغير والطلب الحاصل من الامر ايضا ليس الا توجيه الكلام نحو الغير لكن
الاظهر الاول بناء على كون النزاع فى الوضع لا فى الارادة واما بناء على مختاره ره الاجماع منعقد على ان المراد من
الامر فى الاية اعم من الموجودين والمعدومين بجامع التكليف والخلاف فى المسألة ح من حيث شمول الخطاب للمعدومين
كالموجودين وعدمه الجهة التاسعة ان الظاهر من الاصحاب بل صرح به استادنا الشريف ره الاتفاق على جواز
تعلق الخطاب بالمشافهين فقط وعلى عدم جواز تعلقه بالمعدومين فقط وعلى ان نزاعهم انما هو فيما اذا اريد به المشافهين
وغيرهم معا وعليه فهل هذا النزاع يجرى على مذهب الاشاعرة القائلين بالكلام النفسى ام لا الذى يتراءى فى بادى
النظر هو الثانى بل يرد عليهم بناء على قولهم بعدم جواز تعلق الخطاب بالمعدوم الصرف ايراد وهو انهم كيف قالوا
بعدم جواز ذلك ومذهبهم ان الخطابات التى وقعت فى القرآن المجيد كلها من الكلام النفسى لان خطابه تع نفسى
قديم قائم بالذات وهو مدلول خطابه اللفظى الحادث فلازم ذلك تعلق خطاباته تع كلها بالمعدومين الصرف
لانهم الحادثون المسبوقون بالعدم الازلى والقديم مقدم على الحادث ولكن الاظهر هو الاول اذ يمكن ان يقال
ان نزاعهم بالنسبة الى الخطابات اللفظية الدالة على الخطابات النفسية فنزاعهم ح يرجع الى انه هل يجوز
توجه الخطابات اللفظية الى الموجودين والمعدومين معا ام لا فلا يرد على هذا عليهم الايراد المذكور كما لا يخفى
الجهة العاشرة ان معنى خطاب المعدوم والغائب هو ان يجعلا موجودين فى الذهن مفصلا او مجملا
بان يجعلا ملحوظين بعنوان كلى كان يجعل المخاطب مسلما او انسانا او غير ذلك ثم يخاطبه بالخطاب بعنوان



يخاطبهما بدون تصورهما الا اجمالا لا تفصيلا فانه ممتنع قطعا فبناء على ما عرفت لا ريب ان مراد القائل بشمول
الخطابات للمعدومين والموجودين معا يحتمل حينئذ وجوه ستة احدها ان يكون مراده بشمولها للمعدومين
انشاء الكلام على نحو يشمل خطابات المصنفين فى كتبهم بقولهم اعلم وتأمل وتدبر ونحوها ويرجع مراده على
هذا الى ان الخطابات تتوجه الى كل من صار مكلفا كخطاب المصنفين حيث يتوجه الى كل من يصلح لان يفهم
كلامهم موجودا كان او معدوما وثانيها ان يكون مراده بذلك ان تلك الخطابات شاملة لهم نظير شمول
الخطابات التى تصدر فى المراسيل والمكاتيب بالنسبة الى الغائبين الموجودين وان لم يكونوا مشافهين بتلك الخطابات
وثالثها ان يكون مراده بذلك ان تلك الخطابات تشمل الموجودين والمعدومين من حيث المضمون والمراد
فقط وتشمل الموجودين من حيث المراد والتوجه معا فشمولها للمعدومين حقيقة من باب التغليب بل شرط
بابلاغ الموجودين مضمون الخطاب الى المعدومين ونظيره ان الخطاب مما يقع فى العرف ايضا فانا نرى انه اذا كان
فى خدمة السلطان بعض اهل بلدة معينة وتوجه اليهم السلطان بالخطاب وقال لهم يا اهل البلد مثلا
ان السلطان بالنسبة اليكم ذو لطف ومرحمة فاذهبوا الى بلادكم فانى وهبت لكم نصف الخراج فلا ريب
ان المراد من هذا الخطاب توجهه الى الحاضرين لا غير مع ان المراد يشمل الحاضرين والغائبين معا مضمونا
الا ان المراد من ذلك هو ابلاغ الحاضرين الغائبين ذلك كما لا يخفى وخامسها ان يكون المراد ان تلك
الخطابات تشمل الموجودين والمعدومين معا من حيث التوجه والمراد معا الا انه خطابات متعددة بمعنى
ان القائل بتعلق الخطاب بالموجودين والمعدومين معتقد فان القارى للقرآن متكلم ومخاطب بكسر الطاء
من حيث كونه قاريا ومخاطب بفتحها من حيث كونه سامعا فكل من سمع الخطاب يتوجه اليه الخطاب اذ الخطاب
ليس الا توجيه الكلام نحو الغير سواء اوجده المتكلم باللفظ ككلامنا مثلا او بنحو آخر ككلام الشجرة او
غيرها فى حقه تع فيكون قرائتنا ح فى الحقيقة ككلام الشجرة منها بقدرته تع فدل على الخطابات القلبية
للمعدومين هو التوسعة لها فعرفنا لغوا ولاحظ الفرق بين هذا وبين الثالث وسادسها
ان يكون المراد بذلك ان تلك الخطابات تشمل المعدومين بناء على ما يقول به الاشعرى من الكلام النفسى
وسابعها ان يكون النزاع لفظيا بان قال القائل بشمول الخطاب للمعدومين ايضا كالموجودين
ان المعدومين مراد من الخطاب كالموجودين فى الحكم وان لم يكن الخطاب متوجها اليهم وقال القائل
بعدمه بعدم توجه الخطاب اليهم ولكن الاخيرين بعيدان فى الغاية المقدمة الثالثة فى بيان
ثمرات النزاع وهى كثيرة منها ما ذكروه من اجمال الخطاب وبيانه فى حق غير المشافهين لانا اذا
قلنا بانه يشمل غيرهم من الغائبين والمعدومين فلا اجمال فيه بالنظر الى المعدومين ايضا كالمشافهين
فما يفهمونه من الخطاب لابد وان يكون مرادا وحجة لهم والا يلزم الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه
من غير نصب قرينة وهو قبيح عقلا فان قيل لعل القرينة كانت موجودة وانعدمت بالحوادث
فكيف يقال فيه بالبيان قلنا الاصل عدمها فان قيل ان الاصل لا يعتبر فى المقام وان
كان جاريا وذلك لان القرينة على ضربين لفظية وحالية والثانية ايضا على ضربين المتصلة وغيرها
والدالة ايضا على ضربين مؤكدة ومؤسسة والمؤسسة تنقسم ايضا الى اقسام ثلثة صارفة ومعينة
ومفهمة ولا ريب ان التمسك بالاصل انما يصح فى صورة الشك فى القرينة اللفظية لا الحالية لحصول



القطع لكل احد بان للمتكلم عند التكلم كان له حال من الاحوال التى لا تخرج عن واحد من الاقسام المذكورة حال
التكلم الذى كان معاصرا حاله يصلح لان يكون قرينة مؤكدة ومفهمة وصارفة ومعينة ومع كثرة
مع هذه الاحتمالات كيف يصح التمسك بان الاصل عدم كونها صارفة والشك فى الحادث والاصل
لا يعتبر حينئذ لا يقال تلك الحالة لو كانت قرينة صارفة لابد للمخاطب من العلم باتصافها وبالتفاته
اليها والاصل عدمها فلا يجب بطلان القول بعدم جواز التمسك بالاصل استنادا الى انه شك فى الحادث لانا نقول
ان الاصل عدم الالتفات ايضا لا يعتبر لانا نقطع بان المخاطب عالم بان المتكلم له حال حين الخطاب وانما الشك فى
انه عالم بحالته التى تكون هى قرينة صارفة او غيرها فالشك ح ايضا شك فى الحادث قلنا هذا الكلام
ضعيف بوجهين احدهما الاجماع من العلماء على عدم اعتبار القرائن الحالية وثانيهما ان بناء اهل العرف
واللسان على عدم اعتبارها ولا اصل العلماء ومنها من جملة الثمرات المترتبة على مذهب من يقول بشمول الخطاب
للمعدومين اذ على مذهب القائل باختصاصه بالمشافهين لا يمكن التمسك به لغيرهم لاحتمال وجود القرينة اللفظية
على ان المراد انما هو خلاف ظاهر اللفظ والخطاب قيل وفى هذه الثمرة نظر نظرا الى ان التحقيق هو الحكم بالبيان
مع ان ولو قلنا بان الخطابات تختص بالمشافهين وذلك لان الحكم بالاجمال فى خطابات القرآن دون خطابات الاخبار
مع انها ايضا تختص بالمشافهين تحكم فكما يجوز التمسك بتلك الخطابات الواردة فى الاخبار ودفع القرينة اللفظية
فيها بالاصل عند الشك كذا يجوز ذلك فى خطابات القرآن وفيه ما لا يخفى فانه لا يجوز التمسك بذلك فى
الاخبار ايضا الا بعد الفحص فحال الخطابين واحد ومنها ما ذكره بعض من لزوم الفحص وعدمه فان من
قال بعموم الخطاب وشموله للمعدومين يقول بان حالهم كحال المشافهين فى وجوب العمل بما يفهمونه من الخطاب
وعدم وجوب الفحص عليهم فى تحصيل فهم المشافهين لانهم من المخاطبين الذين يجب عليهم العمل بما يفهمونه
من ظاهر الخطاب كالمشافهين الذين يجب عليهم العمل بذلك لكونه مرادا من الخطاب بحكم العقل والا يلزم على الحكيم
الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير نصب قرينة تدل عليه وهو قبيح عليه جدا وعليه فلا يحتاج ايضا
فى تحصيل ما هو المراد من الخطاب الى التمسك بالاصول الشرعية كاصالة عدم النقل والسقط والتحريف والقرينة
الدالة على خلاف ظاهرها بل لا يحتاج ايضا الى تدوين بعض مباحث الاصولية وملاحظة ان مقتضى الاصل
والقاعدة ماذا حتى تعارض العرف واللغة لكون الاول مقدما على هذا المذهب المفروض فى المسألة بل لا يحتاج
الى تدوين مبحث الحقيقة الشرعية وعدمها لان الالفاظ وغير ثبوتها غير محتاج على هذا القول المفروض هنا
لان العرف مقدم ح ايضا بخلاف القول بعدم شمول الخطابات بل لا يحتاج الى ذكر مسألة انه هل يجوز العمل
بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا اذ يجوز العمل به قبله على ذلك القول بخلاف القول بعدم شمول الخطابات
للمعدومين فان القائل به لا يجوز التمسك بخطابات الكتاب الا بعد الفحص الموجب لتحصيل ما فهمه المشافهون
وبعد التمسك بالاصول الاعتبارية كاصالة عدم النقل ونحوها مما يوجب لتحصيل فهم المشافهين لا يقال
يلزم على القول الاول عدم احتياجنا الى الاجتهاد والتمسك بالقواعد الاصولية مطلقا لانا نقول عدم الاحتياج
الى شىء من جهة لا يستلزم عدمه مطلقا فانا على القول الاول وان لم نحتج الى اعتبار القواعد الاصولية بالنسبة
الى الدلالة اللفظية الا انا نحتاج اليها بالنسبة الى السند وبحث التعادل كاصالة عدم السقط والتحريف
والكذب والسهو ونحوها من الاحتمالات الموجبة للقدح فيها وقد اورد على ما ذكر من الثمرة المذكورة بانه لا بد من



الفحص سواء قلنا بعموم الخطابات او باختصاصها بالمشافهين وانما ذلك لوجوه احدها ان
الخطابات الواقعة فى الكتاب لا تخرج عن اقسام لانا اذا لاحظنا خطابا فاما ان نقطع بان ما فهمناه منه
ليس لاحقين ما فهمه المشافهون واما ان نقطع بالمخالفة واما ان نشك فيهما ان كان الاول فلا
اشكال فى جواز العمل به بدليل الاشتراك وان كان الثانى فلا اشكال ايضا فى عدم جواز العمل به بدليل
ثبوت الاشتراك وان كان الثالث فلا ريب ان بناء اهل العرف واللسان على لزوم رجوع الغائب
الى الحاضر فى مثل المقام فانا نرى ان المولى لو خاطب بخطاب عبيده الذين بعضهم موجود زمان الخطاب
وبعضهم غير موجود فى ذلك الزمان ثم مضت ازمنة كثيرة بين الطائفتين بحيث يحصل لهم القطع بتغاير
مغايرة اللغة والاصطلاح بينهما فان اهل العرف كلهم مطبقون على لزوم رجوع اللاحقين الى السابقين
فى صورة حصول الشك فى المراد لو كان لاحقا وان قلنا بكون الطائفتين مشتركتين فى الخطاب فح
فلا ريب انه اما ان يجعل حكم كل طائفة هو ما فهموه من الخطاب فى صورة الشك فى المراد
واما ان يجعل اللاحقين تابعا للسابقين بان يجعل فهم السابقين قرينة على المراد بالنسبة الى
اللاحقين فى فهم المراد من الخطاب ح واما ان يجعل الامر بالعكس واما ان يجعل السابقين و
اللاحقين تابعا لشخص آخر بمعنى انه يجعل فهم هذا الشخص الثالث قرينة على المراد من الخطاب
بالنسبة اليهما واما ان نصب القرينة الدالة على المراد لكل واحد منهما لا سبيل الى الاخير اذ المفروض انتفاؤها ولا
الى الثالث والرابع للاجماع والعقل القاطع على خلافهما ولا الى الاول ايضا لما قرر فى محله من ان له تع فى كل
واقعة ليس الا حكما واحدا فى الواقع والنفس وعليه اما ان يجعل الله تع حكم كل طائفة ما فهموه واما ان يجعل
اللاحقين تابعا للسابقين واما ان يجعل الامر بالعكس واما ان يجعل حكم كل واحد من الطائفتين معلقا
على فهم الثالث لا سبيل الى الاخيرين لما مر من الاجماع والعقل القاطع ولا الى الاول للزوم كون الحكم فى نفس الواقع
ح متعددا لحصول القطع لنا على نحو الاجمال بتغاير اللغة بين الطائفتين ومغايرة اصطلاحهما فى البين و
تغاير فهمهما المراد من الخطاب الواحد سلمنا عدم العلم الاجمالى بالمغايرة ولكن مع الظن بها كيف يمكن التمسك
باصالة اتحاد الاصطلاحين واصالة عدم النقل وامثال ذلك فانه لا دليل على اعتبار الاصول فى صورة الظن
بخلافها فتعين ح الثانى وهو المطلوب فان قيل عمل كل طائفة على ما فهمه من الخطاب ليس منافيا لاتحاد الحكم
الواقعى اذ عملهم على ما فهموه عمل بالحكم الظاهرى ولا تنافى ح بين هذا وبين اتحاد الحكم الواقعى قلنا
لا دليل على جواز العمل بهذا الحكم الظاهرى قبل الفحص عما يفهمه المشافهون وثانيها انا نعلم بان المراد
من الخطاب هو الشىء الواحد بالنسبة الى الطائفتين لما مر منا للدليل على الاشتراك فح اما ان يكون حكم
كل طائفة هو ما فهموه او اللاحقين تابعا لفهم الحاضرين لا سبيل الى الاول لحصول القطع بان المراد
هو ما فهمه المشافهون والا يلزم الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره من غير نصب قرينة وهو قبيح على الحكيم
قطعا وعليه لو كان ما فهمه المعدومون ايضا مرادا له تع قبل الفحص عن تحصيل فهم المشافهين يلزم تعدد
المراد لانا نعلم اجمالا بالمخالفة بين الطائفتين مع ان هذا خلاف ما مر من الاشتراك والاتحاد فى المراد و
وثالثها انا لو قلنا بانه يجوز لغير المشافهين العمل بما يفهمونه من اللفظ والخطاب كالمشافهين مع علمنا
بمغايرة اللغة والاصطلاح بين الفريقين للزم استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد وهو غير جائز

من غير قرينة سواء كان الاستعمال بطريق الحقيقة او المجاز سمّي المجاز وكون الظاهر من اللفظ هو استعماله في المعنى الواحد فكيف يجوز مع ذلك حمله على ارادة المعنيين في بعض وخاصيتها انه لا ريب ان المعدومين مكلفون كالموجودين وايضا لا ريب ان المعدومين لو تخصصوا عن فهم المشافهين فعلوا بالخطاب بعد الفحص عمّا فهموه بتركه فيتم عن التكليف قطعا على كل واحد من القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدم شموله لهم بخلاف انهم لو تخصصوا عن ذلك لاحتمال كون التكليف في حقهم غير ما فهمه المشافهون والقائل بعموم الخطاب لا ينفي هذا الاحتمال بل هو مما يتردد فيه لانه لا دليل على الاشتراك ولا يثبت القطع بالاشتغال بتحقق القطع بالامتثال ان هو لا يحصل الا بعد الفحص عمّا فهمه المشافهون سواء قلنا بعموم الخطاب له او بعدمه ومنها ما عن المحقق البهبهاني من انه لو قلنا بشمول الخطاب للمعدومين لوجب على من فقد حضور الامام عليه السلام صلوة الجمعة عينا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله الاية حيث انه يدل على الوجوب عليه من غير كونه مقيدا بشرط من حضور الامام عليه السلام او نائبه الخاص او غيرهما والتقييد مجاز لا يصار اليه الا بدليل وليس بخلاف انه لو قلنا بعدم كونه شاملا لهم فلا يجب عليه لعدم الدليل على اشتراك الحاضرين والغائبين والمعدومين في وجوبها لاشتراك الدليل عليه لو كان هو الاجماع المنفي في المقام لانه من خلافهم في وجوبها على من لم يدرك حضور الامام عليه السلام ونائبه الخاص بيانه انهم على وجوبها على الحاضرين المدركين لذلك وأورد عليه بان الكبرى في محل الاجماع فانه متفق عليه ان كل ما ثبت وجوبه على الحاضرين ثبت على غيرهم حتى الصلوة يوم الجمعة وما تدعون التنازع فانما هو في الصغرى فان صلوة الجمعة وجوبها على الحاضرين هل كان مشروطا بكونهم واجدين لحضور الامام عليه السلام او نائبه الخاص ام لا بل كان وجوبها عليهم بطريق الاطلاق فكل من قال بان وجوبها بالنسبة الى الغائبين مطلق قال كذلك في حق الحاضرين وكل من قال بان وجوبها مشروط قال به في حق الفريقين فالتنازع حقيقة في الصغرى والا فالكبرى اجماعية ولو سلمنا عدم تحقق الاجماع على الاشتراك كما قال به المحقق المذكور فلا ينحصر الدليل عليه بالاجماع كما مرّ في مقام تأسيس الاصل الثانوي من ثبوت بناء العرف والاجماعات المنقولة والاخبار الكثيرة فضلا عن الاية الشريفة على الاشتراك بين الكل ومنها انه لو كان الخطاب شاملا للغائبين والمعدومين لتم الاستدلال باطلاق الامر بالسعي في الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بارادة المطلق وارادة المشروط وبعبارة اوضح لو قلنا بكون الخطاب شاملا للمعدومين لكان الامر بالسعي في الاية مطلقا بالنسبة اليهم لعدم القرينة على الاشتراط وقبح ارادة المطلق وارادة المشروط من غير نصب القرينة عليه للزوم الاطلاق على الظاهر وارادة خلافه بلا قرينة عليه واذا ثبت كونه بالنسبة اليهم مطلقا ثبت مطلقا بالنسبة الى المشافهين ايضا لثبوت الدليل على الاشتراك واما لو قلنا بكونه مخصوصا بالحاضرين فليس الامر في الاية مطلقا بالنسبة الى المعدومين لان الحاضرين كانوا في الاغلب واجدين لحضور السلطان العادل او نائبه الخاص فالامر ورد مورد الغالب لبعد شمول الامر لاحوالهم النادرة كالمسافر الغير الواجد لذلك فان القدر المتيقن من الاية شمولها لاحوالهم الغالبة فلا يمكن الحكم بكونها مطلقا بالنسبة الى المعدومين الغير الواجدين لحضوره من باب الاشتراك في التكليف قيل وفيه انه لو كان الامر في الاية



مطلقا فهو مطلق على القولين وان كان مشروطا فهو مشروط ايضا على المذهبين والظاهر انه لا ذكر على رد من جعل لزوم الفحص وعدمه من الثمرات المترتبة على الخلاف في المسألة فحاصل الجواب في المقام انه لم يثبت لوجوبه لا على الغائبين ولا على المشافهين في صورة فقدان الشرط سواء قلنا بعموم الخطاب او باختصاصه بالحاضرين اما في صورة الاختصاص فلما قيل من ان الشك في زمان الحضور والخطاب يرجع بالنسبة الى الخطاب الى الافراد الشايعة والاحوال الغالبة تركا في صورة التعميم فلما مرّ بما يناسب الكشف لا دلالة على ان التكليف في صورة تعميم الخطاب لزوم الرجوع فيه بما سبقها الى فهم المشافهين والى ما هو بناؤهم عليه وظاهر ان بناءهم في ذلك انهم على انصراف المطلقات الى الاحوال والافراد فتعلقنا الشايعة لا الى النادرة عند عدم القرينة على الاطلاق فتم

المقدمة الرابعة في بيان ما سبق الاصل والكلام فيه يقع في موضعين الموضع الاول في تأسيس الاصل بالنسبة الى الخطابات المتقدمة وبيان ما يتعلق بالخطاب وفيه جهتان احديهما في بيان اطلاقات مادة الخطاب ومجازها وثانيهما في بيان صيغ الخطاب والالة اما الجهة الاولى فاعلم ان الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير وفي العرف قد يطلق الخطاب على توجيه الكلام نحو الغير الموجود في الخارج المشافه السامع المدرك لمعنى الخطاب وقد يطلق على توجيه الكلام نحو الغير الموجود المشافه الذي يحتمل كونه سامعا فاهما لمعنى الخطاب كتوجيه الكلام نحو الاصم او توجيه كلام العربي نحو التركي او العجمي وقد يطلق على توجيه الكلام نحو الغائب الذي يحتمل كونه سامعا فاهما للخطاب كالجار لجاره وقد يطلق على توجيه الكلام نحو جماعة فيهم السامع الفاهم والسامع الغير الفاهم كما لو كان المخاطبين مركبا من الفريقين فخاطبهما بخطاب واحد لا يرافق لسان احدهما وقد يطلق على توجيه الكلام نحو من لم يفهم ولا يسمع وليس بموجود كتوجيه كلام الثكلى نحو ولدها على قبره وقد يطلق على توجيه الكلام نحو المركب من الموجود والمعدوم كقول الاب لولده وولد ولده يا بني اوصيك واولادك بتقوى الله وقد يطلق على غير ما ذكر كما لا يخفى على من راجع الى العرف والعادة ثم لا اشكال في كون اطلاق الخطاب على الاطلاق الاول حقيقة في الجملة اما من باب اطلاق الكلي على الفرد واما من باب كون الخطاب حقيقة خاصة في الاطلاق الاول انما الاشكال في انه هل هو حقيقة خاصة فيه ليكون مجازا في سائر الاطلاقات او حقيقة في القدر المشترك وهو توجيه الكلام نحو الغير بحيث يحصل معه المتفق سواء كان المخاطب غائبا او حاضرا موجودا او معدوما مع حصول الغرض وهو تسلي القلب وتشفيه الذي يتراءى في بادي النظر كونه حقيقة خاصة فيه لان المتبادر من الخطاب كون المخاطب موجودا سامعا مشافها فاهما لمعنى الخطاب لكن التحقيق انه حقيقة في القدر المشترك لعدم صحة سلب الخطاب عن الكلام الموجه الى المعدوم كالخطاب الواقع على القبور ولا ريب ان عدم صحة السلب عادة علامة الحقيقة لانه يكشف عن كون التبادر اطلاقيا لا وضعيا وحيث ثبت كونه في العرف حقيقة في توجيه الكلام نحو الغير مع حصول المقصود منه لعدم صحة السلب الوارد على التبادر فنحكم بكونه في اللغة ايضا حقيقة فيه لان الاصالة عدم النقل مع ان المعنى الحقيقي العرفي لا ينافي مع كلام اهل اللغة من ان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فان هذا الكلام منهم اعم من ان يكون الغير موجودا او معدوما فاهما



لمعنى الخطاب ام لا ثم ان لفظ الخطاب حقيقة في الخطاب بالكلام اللفظي فقط لانه المتبادر من لفظ الخطاب وما توهم من شبهة صدق الخطاب على بعض الكلمات لو امتدت في الكتابة نحو يا اخي وامثاله فانما هو لاجل كونها حاكيا من الخطاب اللفظي فتدبر واما الجهة الثانية فاعلم ان نحو يا النداء وكاف الخطاب ونحوهما من الضماير ايضا قد يطلق على الموجود الخارجي المشافه السامع الفاهم لمعنى الخطاب وقد تطلق على غير هذه الصورة من الصور المذكورة في مادة الخطاب ولا ريب في كونها حقيقة في الاطلاق الاول في الجملة ولا اشكال فيها فيما هو حقيقة ايضا في الصورة التي تشتمل اصل القيود المذكورة في الاطلاق الاول حتى تكون صيغ الخطاب والالة كمواده ام لا حتى يلزم التفكيك بين الصيغ والمواد الذي يتراءى في بادي النظر انها حقيقة خاصة في الاطلاق الاول المتبادر منها لكن الاولى ان يقال انها ايضا حقيقة في كل من تلك الصور المذكورة وهي ثمرة الاول نصّ اهل اللغة على ان الضماير نحو ك وكم للخطاب ولا ريب ان الخطاب عندهم توجيه الكلام نحو الغير من غير تقييده بشيء من القيود المأخوذة في الاطلاق الاول لا يقال ان المتبادر من قولهم ان كم مثلا للخطاب انما هو الصورة التي وجدت فيها القيود المذكورة لانا نقول هذا التبادر بعد ما عرفناه من جعلهم الخطاب مقابلا لضمير الغائب فكما انه لا يعتبر في ضمير الغائب وجود المرجع وكونه غائبا سامعا بل يشترط فيه كون المرجع غائبا حقيقة او ناويا لا غير ولو كان حاضرا فكذا لا يعتبر ولا يشترط في ضمير الخطاب سوى الحضور حقيقة او تنزيلا منزلة الحضور فتم الثاني عدم التنافر فانه لو اطلقت تلك الالة والصيغ على من فقد بعض تلك الشروط لا تنافر فيه وهو من امارات الحقيقة كما ان التنافر من امارات المجاز الثالث انا اذا استقرينا وجدنا اكثر الموارد ان الصيغ فيه حقيقة فيما يكون المادة حقيقة فيه فالظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب الموضع الثاني في تأسيس الاصل بالنسبة الى الخطابات الواردة في الكتاب بصيغ الجمع اعلم ان مقتضى الاصل الاولي هو القول بكون تلك الخطابات مخصوصة بالمشافهين الحاضرين في مجلس الخطاب لان الفاظ الشاملة لغوية والقدر المتيقن بين المحتملات من كونها مخصوصة بها ومن كونها شاملة للموجودين اعم من الحاضرين والغائبين ومن كونها شاملة للموجودين والمعدومين مضافا الى ان لنا سوى الاصل دليلا اجتهاديا يوافق الاصل وهو ظهور كون الخطابات مخصوصة بهم بحكم التبادر سواء كان التبادر حقيقيا او اطلاقيا بل صار الظهور المدعى الى حد ادعى جمع علماء نقل كونها حقيقة خاصة في ذلك فان قيل هذا الظاهر المدعى معارض بما يستفاد من متعلق اداة الخطاب نحو يا ايها الناس حيث يستفاد من الناس الذي هو متعلق الخطاب كون الخطاب اعم من الحاضرين والغائبين والموجودين والمعدومين نظرا الى ان المعرّف باللام يفيد العموم والاستغراق قلنا قد حقق في محله انه يفيد ذلك حيث لا عهد ولا مخصص في العهد والقرينة على العهد في نحو المثال المذكور موجودة وهو حضور الناس المخصوص بقرينة يا النداء فان قيل قد اعترفت سابقا بان مادة الخطاب وصيغته حقيقة في الاعم من الحاضر والغائب والموجود والمعدوم فكيف تقول هنا ان الفاظ لغوية والقدر المتيقن من المحتملات ما ذكرت قلنا كون هذا الفرد من الحقيقة قدرا متيقنا لا يستلزم ان لا يكون مادة الخطاب وصيغته حقيقة في غيره من افراد الكلي والمتبادر من الخطاب انما



هو ما ذكرته لو كان الخطاب بلفظه وما نحن فيه ليس كذلك فان الخطابات الواقعة في الكتاب كلها بنحو الكناية من اللفظ في الكتب قلنا ولكم سلم لو كانت الخطابات لا تلحقها بلا لفظ ولكن كلها لفظية وما نعرضه من الخطابات المكتوبة في الكتاب حاكية عن الخطابات اللفظية التي اوجدها تدريجا فاولى الامر شيء ولذا يقال انه تعالى تكلم وان كلامه لفظي فان معنى انه المتكلم كونه موجدا لا محالة الكلام في الانسان بالة اللفظ وفي الشجرة بمعونة قدرته بغيرها فتم بناء الجملة مقتضى اصالة الوضع في الالفاظ هو الحكم بالاختصاص بالمشافهين واحتمال الكلام النفسي الذي تقول به الاشاعرة يقدح بحجية الخطابات ويقدح فيه بطلانه اشتغال الاصل عليه بالاشتراك بل الظن والدليل كما ان الكلام فيهما في الكلام اللفظي اذا عرفت الكل فاعلم ان الاقوال في المسألة المفروضة اربعة الاول الاختصاص بالموجودين وعدم الشمول للغير مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وهو مذهب الاكثرين بل يظهر من بعضهم الاجماع عليه وهم بين من صرح بعدم جواز الاستعمال لا حقيقة ولا مجازا وقال بين قائل بعدم جواز خصوص استعمال مثل هذه الخطابات الشرعية وان جاز في غيرها فكونها الممنوع لاجل عارض فيها وقائل بعدم الجواز مطلقا ومنهم من يقول ان الاستعمال مجازي ولا اصل على الثاني الشمول للمعدومين ايضا حقيقة والقائل به بين من يدعي الحقيقة الشرعية وبين من يدعي الحقيقة اللغوية على ما نقله بعض علماء عصرنا الثالث الشمول مجازا نقله بعض علماء العصر والدي وجيه اليه التفتازاني في شرح الشرح في المحكي عنه الرابع التفصيل الحاضر في مجلس الخطاب وكون الغائبين كالمعدومين والحق كون امثال تلك الالفاظ حقيقة في خطاب الموجود الحاضر وصحة استعمالها ايضا في الغائب والمعدوم مجازا منفردا وملفقا اما باعتبار التجوز في نفس الخطابية بان يستعمل اللفظ الموضوع للخطاب في مورده واما باعتبار التجوز في متعلق الخطاب بان يستعمل اللفظ الموضوع لخطاب الموجود في خطاب المعدوم كما ان الحق عدم عموم الخطابات الشفاهية الشرعية للمعدوم وان قيل بجوازها في القران بخصوصه لكون الفاظها فيه للشمول بايات من ادلة القول بالشمول لنا على الاول اعني كونها حقيقة في خطاب الموجود الاصالة التبادر السالمان عن المعارض مضافا الى تبادر الموجود الحاضر من امثال تلك الالفاظ فانا نرى انه لو قال زيد مثلا قلت في حقي كذا وكذا وكان هناك شخص حاضر يحتمل انه قلت به ولم يكن الزيد اليه متوجها حين التكلم والى صحة السلب عن غيره فانه لو قال السيد يا عبادي اذهبوا الى القرية الفلانية وكان هنا ثلاثة حاضرين وكان له عبد غائب فيقال عرفا انه ليس مأمورا بالذهاب بل لو اشترى عبدا بعد ذلك وقال هو اني مأمور بالذهاب لحكم بخطائه اهل العرف على التسامح والى تصريح العرف من يوضعها للموجود الحاضر المتبادر منها الموجود الخارجي وبأصالة عدم الاشتراك حيث لا اختصاص وعلى الثاني اعني صحة استعمالها في ذلك مجازا امران احدهما ثبوت هذا الاستعمال في العرف والعادة فان من يريد ان يلحق حكما الى الحاضر والغائب والموجود والمعدوم بجعل الموجود الحاضر مخاطبا ويصح لان يخاطب بقوله من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذي خوطب به وان لم يكن حين النداء موجودا فيقول يا امة النبي كذا وكذا فيحكم بان الحكم قد تعدى جميع من في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما هو ظاهر المصنفين والوصايا للاولاد وغيرهم من هذا القبيل كثير من وصايا الانبياء والاولياء والحكماء وقد وقع في القران كقوله تعالى كن فيكون وورد في كثير من الايات انها نزلت في جماعة نشأوا بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله كما في قوله سبحانه كنتم خير امة حيث ورد انه نزل في الائمة عليهم السلام وكون مثل ذلك من البطون لا يفيد لانه لا يخرج عن

البلغا ايضا مرادا للمتكلم الا ان يا في تعميم الشمول للغائب والمعدوم هنا لاحتمال توجه الخطاب كتوجه
امته الى الحسنين وابيهما وامهما مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة وثانيهما وجود العلاقة المصححة من التغليب والتشبيه
المشابهة كتشبيه الموجود الذهني بالخارجي في الوجود في صورة الخطاب ومن جميع ما ذكرنا ظهر عدم انحصار صحة
الاستعمال المجازي في المشتق بل يصح في الغائب والمعدوم خاصة ايضا كما صرح بذلك اكثر بعض علماء العصر لاحتمال
لاجله في المعدومين خاصة كما صرح به التزاما وقد صرح به بعض لانا نقول ان المراد عدم اختصاص خطاب
الشارع بالمعدومين فقط كيف لا يكون المراد ذلك وقد يخاطب الجمادات التي هي لا يقبل الافهام ابدا ايضا ولا
يقال الغرض من الخطاب افهام السامعين لانا نقول كون الغرض ذلك مع عدم جريانه كليا لا يخرج الخطاب
عن كونه خطابا بالنسبة اليهما تجوزا مع ان الغرض في خطاب المعدوم ايضا الافهام من سيوجد وتفهيم من جلس
وحله مخاطبا من غير مخاطب حاضر انما هو لعدم ترتب فائدة عليه حيث لا سامع يحمله او يبلغه الى من
يحمله ولنا تصحيح تكلمه بما يشمل المعدوم فقط بغير نزاع ايضا وعلى الثالث اعني عدم عموم الخطابات
الشفاهية الشرعية المعدوم اصالة الحقيقة وعدم التجوز لا ما قيل من انه مستلزم اما لكون جميع الخطابات
الشفاهية الشرعية مجازا من باب التغليب او عموم المجاز او كونها مستعملة في المعنى الحقيقي و
المجازي كلاهما لانا لا التزام بالاول اذ لا يلزم منه محذور اصلا واحتج من يقول بشمول الخطابات
الشفاهية الشرعية الواردة في القرآن المعدوم ايضا بوجوه الاول [illegible] الاخبار ويتناول
ملكنا الخطابات الواقعة في القرآن للمعدومين ايضا ومنها الرواية الواردة في الامر بقول لبيك
ربنا عند قراءة قوله سبحانه يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس وجه الاستدلال بذلك ان الظاهر
المتبادر منها استحباب اجابة المخاطب بكسر الطاء اعني اشرف الناس والمؤمنين مطلقا ولو كان القاري معدوما
وقت الخطاب فلولا الخطابات الواردة في القرآن شاملة للمعدوم لما كان لاجابته عند قراءته لتلك معنى
لان الاجابة بقول لبيك جواب عن الخطاب فلا تتحقق الا بعده فالايراد بان المراد من الامر بالاجابة اظهار
الايمان لا دفع له بعدما عرفت من الظاهر والمتبادر وكذا الايراد باختصاص الخطاب بقول لبيك بما بعد
يا ايها الذين آمنوا دون يا ايها الناس ضعيف لعدم الاختصاص بل يستحب بعدهما كما يدل عليه
مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام قال في ذلك اذا قرأ العبد يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا
يقول لبيك ربنا ولكن الانصاف ان الاستدلال بذلك على المقصود ضعيف فان كلمة لبيك لغة وعرفا
موضوعة للجواب بعد سماع النداء بلا مهلة عرفية بحيث لو سمع النداء ثم اجاب بعد يوما او يومين
بلبيك لكان قبيحا لغة وعرفا وما نحن فيه من هذا القبيل لحصول النداء في زمان النبي صلى الله عليه وسلم والجواب في
هذا الزمان فيحصل القطع بعدم صحة الجواب لغة وعرفا مع ان الامر بلبيك في المقام ليس لاجل الجواب
والاندراج تحت الخطاب بل لما يوجبه ضعف الاستدلال بما ذكر على المطلوب استحباب ان يقول لبيك
بعد قوله سبحانه يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي لكل من يقرأ الاية مع حصول
القطع بان هذا الخطاب غير متوجه الى المعدومين لعدم الخطاب بالنسبة اليهم مع عدم ادراكهم لقائله
فالاستحباب هنا كاشف عن عدم كون الجواب بلبيك للمعدوم للشمول والاندراج تحت الخطاب
على ان امثال الاخبار آحاد لا يفيد في اثبات المسائل الاصولية نعم لو حصل منه الظن الحكم الوهمي

وهو استحباب قراءته لبيك بعد ذلك لكان معتبرا ومنها الخبر الوارد في الامر بقول لا بشيء من آلائك
رب اكذب عند قراءة قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان وجه الاستدلال ان الظاهر والمتبادر منه
اجابة المخاطب عند قراءته وجوابه اولا ان القطع حاصل بعدم عموم في الخطاب في الاية الشريفة فان
الخطاب مختص بالمكذبين لكون الاستفهام انكاريا كما هو ظاهر لاحتمال [illegible] او تقريريا لعدم امكان حمله
على الحقيقة فاذا اختص الخطاب بالمكذبين فالاستحباب اما يختص ببعضهم او بغيرهم وبعضهم وعلى
التقديرين لا يصح كون الاستحباب لاجل عموم الخطاب لما ظهر من حصول القطع بخروج غير المكذبين
عن تحت الخطاب وثبوت الاستحباب في حق غيرهم على ان قول لا بشيء من آلائك لو كان في حق المكذبين
مستحبا لكونهم كاذبين في هذا القول للزم استحباب كذبهم وهو باطل قطعا فاستحباب هذا القول
مشروط بالاسلام وثانيا منع عدم حصول القطع بشيء من الطرفين ولكن الاستحباب من حيث
هو اعم من عموم الخطاب لاحتمال كونه لاجل اظهار انه لا يكذب وانا من المسلمين فتم وثالثا انه ضرورة
لا يثبت به المسألة الاصولية ومنها الخبر الوارد في الامر بقول كذلك الله ربي عند قراءة سورة الاخلاص
وفيه ما مر ظهر ومنها الاخبار الواردة في تفسير بعض الايات كقوله سبحانه كنتم خير امة اخرجت للناس
الحديث كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن بنت رسول الله بل كانت الاية انتم خير ائمة ومن الظاهر ان
بعض الائمة في زمان نزول هذه الاية كان موجودا وفيه اولا انه يحتمل كون المراد من الامة الائمة من البطون
وليس الكلام في البطون بل في ظاهر الالفاظ وثانيا سلمنا كون الامة وقت النزول اصلها الائمة
لكن لا دليل على كونها شاملة للمعدوم لاحتمال كون المخاطب بالفتح الحسنين وابيهما وامهما مع النبي وثالثا
سلمنا العموم في الاية بحيث يشمل جميع الائمة ولكن فرق بينهم وبين غيرهم فانهم عليهم السلام يسمعون الخطاب قبل
قدومهم الى هذه الدنيا ايضا فليسوا كالمعدومين حتى يقاس حالهم في توجه الخطاب اليهم على حال
غيرهم ممن لا يفهم الخطاب حال عدمه في هذه الدنيا فتدبر لتعلم الفارق فتدبر ومنها الاخبار المستفيضة
الدالة على ان القرآن لم يجعل لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس وانه يجري كما يجري [illegible]
وفيه ان الظاهر والمتبادر منها اشتراك الموجود حال الخطاب مع المعدوم في الاحكام الواردة في القرآن لا توجه الخطابات
الواردة في القرآن الى المعدوم كالموجود الثاني قوله لانذركم به ومن بلغ وقوله ايضا
في سورة الانعام قل اوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ اي بلغه التكليف على ما فسره بعض او بلغ الوجود
على ما فسره آخر ويبلغه القرآن على ما فسره ثالث وجه الاستدلال بالاية ان من بلغ عام يشمل المعدومين ايضا
اذ هو معطوف على الضمير المنصوب يعني كم في لانذركم وفيه اولا ان الاية على خلاف المطلوب ادل لان الظاهر من عطف ومن
بلغ على كم كون لفظة كم مختصة بالموجودين فقط لان الظاهر من العطف هو المغايرة بين المعطوف والمعطوف
عليه نصا فالى ان هذه اللفظة لو كانت شاملة للمعدومين ايضا يلزم كون قوله ومن بلغ تاكيدا مستهجنا
لكونه تاكيدا للبعض بالكل لا الكل بالكل لئلا يكون مستهجنا في الوفاء بالنكتة لا يقال ان هذا الظاهر معارض
بظهور الانذار للمعدومين بتوسط عطف ومن بلغ لانا نقول ان الظاهر الذي ادعيناه وهو ظهور كم في
الاختصاص وارد على الظهور الذي ادعيتم من الانذار لان الذي ادعيناه من الظهور محض نظرا الى كونه مطلق
عليه بالنظر الى الظهور الذي ادعيتم ومن الظاهر ان الاقوى وارد على الاضعف وثانيا ان انذار المعدوم

لا يتوقف على كونه خطابا اليهم فاذا انذر احد بخطاب خاص به واقيم الدليل على اشتراكه آخر معه في ذلك الانذار لصح انذار الآخر بهذا الخطاب ايضا وبعبارة اخرى كان المراد بالانذار في الآية اعم من الانذار بطريق توجه الكلام وبطريق كون مضمون الكلام شاملا ولو بطريق الاشتراك في الحكم والتكليف اذ بعد ثبوت الاشتراك بالدليل يصح عرفا ان يقال بان النبي صلى الله عليه وآله منذر للمعدومين ايضا بواسطة القرآن كما يصح ان يقال انه منذر للموجودين بواسطته لا يقال يمكن الاستدلال بالآية بوجه آخر وهو ان يكون قوله ومن بلغ عطفا على الضمير المرفوع الغائب في لينذركم به وعلى الضمير المتكلم في انذركم به حتى يكون المراد بمن بلغ الائمة عليهم السلام والمعنى لانذركم به ويذركم به من بلغ مرتبة الامامة ولا ريب ان بعضا من الائمة لم يكن موجودا في زمانه فمن هنا يظهر ان المراد من لفظ كم في قوله لينذركم به وفي قوله لانذركم به اعم من الموجودين والمعدومين بل يمكن الاستدلال ايضا بعموم الانذار بان يقال انه شامل للمعدومين ايضا بقرينة كون من بلغ عطفا على الضمير المرفوع المتصل لانا نقول ان العطف على الضمير المرفوع خلاف الظاهر وان هذا الاستدلال انما يتم على فرض كون من الموصولة مفيدا للعموم بحيث يشمل جميع الائمة ولكن عمومه هنا ممنوع اذ قد اشترط بعضهم في افادته العموم حيث اقترن بعده بالصلة فاذا لم يفد العموم في المقام يحتمل ان يكون المراد منه بعض الائمة كامير المؤمنين عليه السلام لادراكه المشافهة فتأمل جدا الثالث احتجاج العلماء والاصحاب بهذه الخطابات في جميع الاعصار والامصار من غير ضميمة الاشتراك في ثبوت اصل التكليف فصار ذلك منهم اجماعا على العموم والا لما كان وجه لاستدلالهم على ثبوت التكليف في حق غير الموجودين فضلا عن الاولى بالنقض بالخطابات المفردة الواردة في اخبار الائمة عليهم السلام مع انها مختصة بالحاضرين قطعا وليس محلا للنزاع ولم يتمسكوا بدليل الاشتراك في التكليف فان قلت ان الاشتراك هنا ثابت قلت ما نحن فيه ايضا كذلك وثانيا بالحل وهو ان احتجاجهم بتلك الخطابات لا يستلزم كونهم معتقدين بعموم الخطاب لجواز ان يكون احتجاجهم بها لاثبات حكم المخاطبين وكان الاشتراك في التكليف عندهم من البديهيات التي لا تحتاج الى البيان كما هو الظاهر والاقوى وان في مجرد الاحتمال يسقط الاستدلال وثالثا ان بعض العلماء المتمسكين بتلك الخطابات منهم من يقول بعموم الخطاب ومنهم من يقول بالاختصاص فكيف يمكن دعوى الاجماع على العموم بمجرد التمسك الرابع ان الخطابات المزبورة لو كانت مختصة بالحاضرين لكان اللازم على الشارع اعلام المعدومين بذلك وبين لهم ما هو حكم لهم بخصوصهم والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه اولا انه لو كانت الخطابات عامة للزم على الشارع اعلامهم بان تلك اللفظ ليس حقيقة في خصوص العموم فقط كما مر حتى يكتفى في بيان التعميم بتلك اللفظ والتالي منتف فالمقدم مثله وثانيا ان الاعلام حاصل للمعدومين بادلة الاشتراك الخامس ان رسول المعدومين والموجودين واحد بالاتفاق ولا معنى للرسول الا مبلغ الخطابات وفيه ان اريد من الرسول من يلزم عليه تبليغ الاحكام والخطابات الى جميع الخلق بلا واسطة احد فنمنع ان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين اذ ليس لفظ الرسول حقيقة لغوية ولا عرفية في هذا المعنى وان اريد منه من يلزم عليه مطلق التبليغ وان كان بواسطة غيره فنمنع قولك ولا معنى للرسول



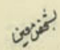
الا مبلغ الخطابات السادس ان الخطابات الواردة في القرآن في المعنى متعلقة بكون الخطابات فيه خطابا مستمرا كالقارئ من حيث كونه قارئا يخاطب المكلفين من حيث كونهم سامعا مخاطبا بالفتح وفيه ان خطاب الله تعالى ما اوجده الله تعالى في غيره قبل او ما يصدر من القارئ حكاية ليس من كلامه بل حاكيا عن كلام الله سبحانه فتأمل السابع ان خطاب الله تعالى معنى قائم بالنفس وفيه اولا انه لا قديم غيره تعالى كما برهن في محله ولو سلمنا عدم دليل على بطلان قدم كلام النفسي فلا دليل على حصر الكلام فيه فنقول عدم كونه قديما لانا نرى الآن خطابا لا ندري كونه قديما او حادثا والاصل يقتضي عدم كونه قديما وثانيا ان النزاع في المقام في الخطابات اللفظية كما انه من عموم الخطابات النفسية واختصاصها بالموجودات اللفظية بعين المعدومين الثامن ان القرآن كتاب من الله تعالى نظير كتب المصنفين ولا ريب ان الخطابات الشفاهية الواردة في كتبهم يخاطب بها كل من اطلع عليه ولو بعد دهور ولا فرق في ذلك بين الموجود والمعدوم فكذا الخطابات الواردة في القرآن اما كون القرآن كتابا منزلا فلقوله سبحانه الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وقوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي الى غير ذلك من الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار في تسمية القرآن بالكتاب واما كون الخطابات الواردة في كتب المصنفين شاملة للموجودين والمعدومين فبالحس والعيان فانا نرى انه يوجد عند المصنفين خطابات قد يراد منها مع الوجود ايضا مقصودهم من الخطاب هو عام كما ان مقصود الموصي من خطاب في كتاب يا اولادي اوصيكم بتقوى الله وان تفعلوا بعدي كذا وكذا ايضا هو الاعم من الموجود وما يوجد وفيه اولا ان جعل الخطابات الواردة في القرآن نظير الخطابات الواردة في كتب المصنفين والموصين وجعل القرآن كتبهم مخالف لما ذهب اليه الامامية من ان القرآن من كلام الله سبحانه وان كلامه لفظي لانه متكلم بالكلام اللفظي ويلزم على القول بكون القرآن نظير كتب المصنفين والموصين ان يكون القرآن من النقوش التي كانت في لوح المحفوظ فانزلها الله تعالى على نبيه وهو بطلانه مما لا مرية فيه ضرورة وثانيا سلمنا انه كتاب من الله تعالى ولكن الكتاب يكن تحققه بوجوه احدها ان يكتب احد كتابا من عنده ان يبعثه لفظه كالكتب المكاتيب المرسلة الى البلدان البعيدة والقريبة وثانيها ان يخاطب واحد الى غيره بالالفاظ ليكتبها عنه كخطاب الامي الى العامي الى الكاتب بالالفاظ ليكتبها لا الخطابات اليه وثالثها ان يخاطب احد غيره بالالفاظ وكان غرضه من ذلك نفس المخاطبة فقط لا مركبا من الخطاب والكتب معا وعلى هذا نقول ان الكتاب في الآية لا يحتمل كونه من القسم الاول لاتفاق الامامية على صدور الالفاظ القرآنية منه تعالى ولذا يسمى القرآن كلام الله ولا من القسم الثاني لان الغرض لو كان هو مجرد الكتب لما احتيج الى خلق الصوت بل كان يكتفي بايجاد الكتب كما ان ايجاد الصوت معه لغوا لان من يفعل ذلك فانما هو لاجل عجزه عن الكتب كالامي مع عجزه ولا يتصور ذلك في حقه تعالى فتعين الاخير فيكون المراد من الكتاب في الآية هو الخطاب لا غير ما ورد منه تعالى الخطاب لم يكن غرضه الكتابة لعلمه بانه سيكتب ويبقى ثم سلمنا عدم معلومية كونه من القسم الاخير ولكن غايته ما في الباب دورانه بين القسمين الاخيرين فيحتمل ان يكون تسميته بالكتاب لاجل هذا او ذاك والعقل المتيقن شمول الكلام للموجودين فيلحق به الاصل سلمنا انه من باب كتب المصنفين ولكن كتبهم قد يكون لاشخاص خاصة وقد يكون لعامة الناس وعلى الاول يكون من قبيل الخطاب للاشخاص

المعتبر وان الدليل على ان هذا التأليف من جبل الثاني دون الاول ودعوى غلبته كونها اولى الخطابات التي فيه
الثاني ممنوعة فيما كان الخطاب له بخصوص خاص كما نحن فيه سلمنا الغلبة ولكن المسئلة اصولية لا يعتبر فيها
الظن على ان المستقرة فيه ليس من جبيل القرآن التي بعض يا ايها مختص باشخاص خاصة واحتج من قال بعدم
شمول خصوص هذه الخطابات لمن حضر المعدومين بوجهين احدهما عدم صدق الناس والامة والمؤمن
والعبيد ونحوها على المعدوم قال وانما جعلناه دليلا على عدم شمول خصوص هذه الخطابات دون مطلق الخطاب
اذ يمكن جعل عنوان الخطاب وصيغة قبل المعدوم نحو يا ايها الذين يأتون بعد ذلك ويا ايها الموجودون و
المعدومون بل هذا يدل ايضا على عدم شمول مثل هذه الالفاظ لا نفس الخطاب التي هي محل النزاع واجيب
بمنع عدم الصدق مجازا وان لم يصدق حقيقة ولا قبح في الاستعمال اذ يقال كيف يكون حال الناس
الذين يأتون بعد ذلك بل وقع الاستعمال كما في قوله سيأتي زمان على امتي الحديث وما ورد من نداء
ابرهيم بعد بناء الكعبة من في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة وما ورد في الاحاديث
المتكثرة في علامات ظهور القائم ان الناس يكون كذا والعلماء كذا والامراء كذا وثانيهما
انه لو كان المعدومون مخاطبين بهذه الخطابات لكانوا منا لكاملين باحكامها والتالي بحكم لا
تكليف المعدوم قبيح وهو جائز نظرا الى ان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق
المنتسبين والمفروض انتفاء المطلوب منه والفعل امر فينبغي تعلق الطلب لانتفاء المطلوب منه والطلب
ينتفي بانتفاء جزئه والقول بعدم ضرورة التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا بد فيه من التزام حدوث
التكليف لانتفاء الكل في الاول بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وليس الطلب قديما وان التكليف
مشروط بالفهم والمعدوم لا فهم ثم قال المستدل ان قلت اذا امتنع الخطاب ولو مجازا فكيف
يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم قلت اخبر الله تعالى رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون
مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام ولا يلزم اخبار المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم
وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك والحاصل انه نزل باشتراك المعدومين مع الموجود
ما يقتضي ما لا اجماع ولا يخفى ضعف هذا الاشكال اذ فيه اولا بانا نمنع كون وجود المطلوب منه في
الخارج جزءا للطلب ولا غاية ما يلزم في الطلب حضور المطلوب منه عند الطالب ذهنا والارادة وثانيا
بان هذا الدليل موجب لعدم شمول نحو الشفاهيات كقوله يجب على امتي كذا وكذا ايضا للمعدومين
مع انه لا نزاع فيه وقد وقع في الاخبار وثالثا بان الدليل اخص من المدعى لانه لا يشمل مثل خطاباتكم
واما لذلك تماما يستحق تكليفا ورابعا بانا نمنع استلزام مخاطبة المعدومين بهذه الخطابات كونهم مكلفين
ايضا حال العدم بل يستلزم صيرورتهم مكلفين بعد الوجود ولا امتناع فيه ولذا نقل عن جماعة من اصحابنا القائلين
بامتناع تكليف المعدوم انهم قالوا بشمول هذه الخطابات لهم ولو مجازا وتوضيح ذلك ان التكليف اما تنجيزي
بان يطلب من المعدوم مثلا ان يفعل الآن او تعليقي معلق على ان يكون المكلف متعلقا بالفعل و
كان التكليف منجزا والمكلف به معلقا بمعنى ان يطلب الفعل منه الآن بالامر الآن على تقدير كذا واما ان يكون
نفس التكليف تعليقيا بمعنى ان يكون الطلب معلقا على وجود شيء آخر ونظيره ما ذكروه في العقد في التوكيل الاول
كان يوكل زيدا حالا بالفعل بان يفعل كذا في شهر كذا والثاني كان يقول انت في الشهر الآتي وكيل فان فعل كذا



التكليف بمعنى
وحكوا بعضهم الاول ومنعوا الثاني وهذا اتفق الكل على جواز الثالث كما اتفق الكل على بطلانه بمعنى الاول
ثم ان نزاع الاشاعرة مع المعتزلة في الثاني ثم الخطاب التعليقي ايضا ينقسم باعتبار كل الشرط على التكليف
الى هذه الاقسام الثلثة فان ريد به اثبات التكليف التنجيزي والتعليقي بالمعنى الاول يكون الخطاب ايضا
ممتنعا وان لوحظ به اثبات التعليقي بالمعنى الثاني لا يكون ممتنعا فلا يلزم من تعلق مطلق الخطاب التكليفي
التكليف حال العدم الذي هو محال ايضا غاية الامر انه يثبت التكليف بالمعنى الثالث وهو جائز اتفاقا
على ما صرح به البعض علماء العصر وخامسا بان المسلم امتناع تكليف المعدوم منجزا واما معلقا ولو
بالمعنى الاول فلا امتناع فيه وسادسا بان قولك ان التكليف طلب والطلب اضافي لا يتحقق الا بتحقق
المنتسبين فيه ان المنتسبين في نسبة تكليف المعدوم الى الله سبحانه انما هو التكليف والكلف بالكسر وهما
متحققان واما المكلف بالفتح فهو متعلق التكليف ومفعوله فهو احد المنتسبين في التكليف بمعنى المكلفية
بالفتح فان قلت لا شك انه لا بد للطلب من متعلق اما في الخارج ان كان الطلب في الخارج واما في الذهن
ان كان ذلك في الذهن قلت توقف الطلب الخارجي الى وجود متعلقه بالفعل في الخارج ممنوع بل يكفي وجوده
العلمي ومثل التكليف هنا مثل ارادة الفعل فانه ان كان شيء موجودا لا يراد ايجاده بل يراد قبل وجوده و
الارادة لا بد لها من متعلق ومراد وليس هو الا الصورة العلمية مع ان الارادة موجودة في نفس الامر قبل
وجود الفعل فمعنى قوله تعالى اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون نقول اذا تحققت الارادة فهذا الشيء
لا يمكن ان يكون موجودا اذ ارادة الموجود تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون معدوما مع انه متعلق للارادة
لا يقال متعلقها هو الموجود العلمي لانا نقول اولا ان متعلق التكليف ايضا كذلك وهذا اراد من
تكليف المعدوم وثانيا انه مستلزم اما الارادة تحصيل الحاصل او ارادة ما لم يتصور ومن هذا القبيل ايضا العلم
القديم فانه تام متحقق في الخارج ومتعلق بالمعدومات فان معلوماته عز شأنه هي الموجودات منها هي
الحب والشوق فانه قد يحب احد امرا معدوما بحيث يحصل اثر الحب في الجسم ويشتاقه وحاصل الكلام في المقام ان
المراد بالمنتسبين في قولهم تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين هو نفس المنتسبين لا الامر العارض والمنتسب اليه وهو
المعروض دون ما يضاف اليه المنتسب والمنتسبان فيما نحن فيه هو نفس التكليف والكلف بالكسر دون المعدوم و
توضيحه ان التكليف امر عرضي وهو قد يعرض المكلف بالكسر باعتبار عروضه له مكلفا بالكسر ويكون التكليف ح
بمعنى المكلفية بالكسر وقد يعرض المكلف بالفتح باعتبار عروضه له يصير مكلفا والتكليف ح بمعنى المكلفية بالفتح
والمنتسبان في الاول نفس التكليف والمكلف بالكسر وبالفتح هو المتعلق والمضاف اليه وفي الثاني بالعكس والمراد
من جواز تكليف المعدوم هنا هو جوازه بالمعنى الاول اي يجوز المكلف تكليف من كان معدوما فيصير مكلفا اياه لا
انه يجوز ان يصير المعدوم مكلفا بالفتح فان قلت كيف يتحقق المكلفية بدون تحقق المكلفية قلنا كما يتحقق
المحبية بدون وجود المحبوبية والتحقيق ان المكلفية عبارة عن كون شخص مريدا لايجاد الفعل من الغير مع اظهاره
سواء وصل الى الغير اظهاره ام لا وقد وقع التصريح به في بعض الاخبار كما في الصحيح عن ابي جعفر قال قال
رسول الله اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم
وسابعا بان قولنا التكليف مشروط بالفهم فيه انه مشروط بفهم المكلف به حال صيرورة المكلف بالفتح مكلفا لا حال
تكليف المكلف بالكسر والحاصل ان الخطاب بالمعدوم لا يوجب صيرورة المتكلم مكلفا بالكسر وهو غير مشروط بفهم

المكلف بالفتح وثامنا بان قولك قلت اجز الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين فيه ان
المراد بالتكليف انما هو ارادة المكلف كما قيل او هي مع اعلامه وعلى ذلك فالمراد بقولك اجز الله رسوله بانهم
اذا وجدوا يصيرون مكلفين اما انه اجزه بانه يحدث بعد فلا ارادة امتثالهم ولبث الآن ارادة اصلا
ظاهر لمنع ارادة الله سبحانه من الاول ان يمتثل المعدومون بعد وجودهم واما انه اجزه بان الارادة الآن
متحققة ولكن اعلامهم يتحقق بعد وجودهم فضعفه ايضا ظاهر اذ لا اعلام بالنسبة الينا بعد وجودنا
لا يقال ان الاعلام بجميع الخطابات لانا نقول بعد اختصاصها بالموجودين حتى يكون لنا اعلام
ولا يقال الاعلام بالاجماع والنصوص لانا نقول انا ندرك من هذا الكلام الاجماع والنصوص على تحقق
التكليف حال تحقق النصوص وقول الامام ثم الآمدي يكشف عند الاجماع فهو عين تكليف المعدوم وان اردت
من الاجماع والنصوص على حدوث التكليف بحدوث الموجودين فانما يعود محذوران التكليف الحادث
هل هو الارادة او الاعلام فان اردت منه الاجماع والنصوص على الاشتراك في اصل التكليف كما هو النظم العام
المذكورة فان اريد تحقق الاشتراك في جميع النص والاجماع فهو ايضا عين تكليف المعدوم وان اريد حدوث
الاشتراك في اصل التكليف فالمراد اما حدوث الاشتراك في الارادة او الاعلام فيعود المحذور وربما انه لم يصدر
منه تكليف للمعدومين حكم اصلا فمن اين يجب تكليفهم وان صدر فباي طريق يعرف به تكليفهم فان قلت
انما ايضا لا نقول بشمول الخطابات الشفاهية لهم فانه طريق نقول في تكليفهم قلت نحن وان قلنا بعدم
شمولها جميعها ولكنا نقول بتحقق تكليفهم ببعض الشفاهيات ونوقع تبيين اثر تكليفهم الى اداء منهم في
الازل الامتثال بعد وجودهم واعلمهم بذلك الخطابات العامة لهم مثل حلال محمد حلال الى يوم القيمة وم
فعاد الله تعالى مكلفا اياهم ولكن صيرورتهم مكلفين بحدوث بعد وجودهم وهي لا يحتاج الى حدوث
ارادة او اعلامهم بل يحتاج الى وصول الخطاب التكليفي الشامل لهم اليهم وفهمهم اياه وهو امر حادث بعد
وجودهم واحتج بعض من يقول بعدم جواز شمول مطلق الخطاب للمعدومين بان الخطاب هو توجيه
الكلام نحو الغير للافهام ولا يصلح المعدوم للفهم ولذا لا يتعلق الخطاب بالصبي والمجنون وفيه ان الخطاب
ليس هو التوجيه للافهام ~~ولا يصلح المعدوم~~ حال التوجيه مطلقا ولو بعد الوجود وما لا يصلح له المعدوم
هو الفهم حال العدم واما بعد الوجود فيمكنهم وهو كاف واحتج من يقول بالشمول حقيقة شرعية الخطاب
نفي الحقيقة فيما ذكرناه من الاصلين واما على اثبات الشرعية فبان العلماء قديما وحديثا لا يزالون احتجوا
بتلك الخطابات على اهل الاعصار المتأخرة من بعد الصحابة من دون نصب قرينة على خطابهم بها ومن غير ذكر
اجماع او نص على الاشتراك وقبل الخصوم من غير انكار ولولا الشمول لما صح الاحتجاج ولولا الحقيقة لما
صح خطابهم بدون القرينة ولما كان تقبل الخصوم بدونها وفيه ما ظهر من انه لا شك في ان الخطابات ما
يختص ببعض خاص ولا نفية خاصة ولا خلاف في عدم شموله لغير الحاضر المخاطب وقد شاع استدلال الائمة قديما
وحديثا بها من غير ذكر مستند الشركة وحيلهم من ان الغرض اثبات اصل الحكم فان الشركة معلومة بالاجماع المتكررة
كقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة بل بعض منها كالصادق عليه السلام في رواية ابي
عمير في الحج لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء بل الاشتراك معلوم بالضرورة من دين
محمد صلى الله عليه وآله كما يرشدك الى ذلك طريقة الناس من الرجال والنساء حيث اذا سمعوا حديثا ولو كان خطابه مختصا



بشخص معين باسمه يقطعون بان حكمهم ايضا كذلك فاحتجاج العلماء من غير مستند الشركة في خطابات
المشافهة يمكن ان يكون من هذا القبيل كما مر واحتج من يقول بالشمول حقيقة لغوية باستعمال
هذه الخطابات في المعدومين والاصل في الاستعمال الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة اللغوية يجب
الحمل عليها في كلام الشارع ايضا لاصالة عدم التجوز وعدم النقل وفيه منع اصل الاستعمال بل
الاستعمال في مثل ذلك المقام واحتج من يقول بالشمول المجازي اما على التجوز فيما ذكرنا واما على
الشمول فبما مر من احتجاج العلماء والاخبار وانه لولاه لم يكن الرسول مخاطبا لهم وحيث لم يكن مخاطبا
لهم لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف بالضرورة اما الملازمة فلانه لا معنى لارساله اليهم الا ان يقول
لهم بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وغيرها ولا بالنقض بالخطابات الكثيرة المخصوصة ببعض الموجودين
وثانيا بان المراد بقوله بلغهم ان كان على سبيل المخاطبة فقوله لا معنى لارساله الا ذلك مسلم وان
كان المراد مطلقا فقوله ثم ولكن قوله لا تبليغ الا بهذه العمومات مسلم **تذنيبان** الاول ان
الخطابات الشفاهية الشرعية على القول باختصاصها بالموجودين لا تشمل غير المكلفين كالمجانين
وغير البالغين والنائمين بعضهم فان المتبادر منها عرفا اختصاصها بالمكلفين خاصة ويرشد الى
ذلك الخطابات الواردة من السلاطين بالنسبة الى الرعية فلو ارسل سلطان رسولا الى مصر فقال
رسوله يا اهل المصر ان السلطان قال اعطوا كذا وكذا واتوني بكذا وكذا يفهم من هذا الخطاب عدم القضاء
بوعيته بذلك خطابه سبحانه لقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثاني ان الاحكام الشرعية
على اقسام منها ما يختص بالرجال كاحكام تسريح اللحية واخذ الشارب ومنها ما يختص بالنساء كاحكام
الحيض والنفاس ومنها ما يمكن وروده عليهما وهذا ايضا على قسمين نظرا الى ان دليله اما يشملهما
او يختص باحدهما بان يكون اللفظ من الفاظ المذكر او المؤنث وعلى الثاني فاما ان يوجد دليل على تعميمه
او تخصيصه او لا يوجد لا نزاع في غير الاخير من الاقسام والنزاع فيه في ان الاصل هل هو الاشتراك بين
الرجال والنساء في الحكم الثابت لاحدهما بدليل مختص به حيث لم يوجد دليل على تعميم الحكم لهما او الاصل عدم
الاشتراك فيها جمع من الاكثرين ومنهم الحاجبي والعضدي على الثاني وهو الظاهر من صاحب المدارك في بحث
اعتداد الرجل باذان المرأة وفي بحث الصلوة في الحرير ويظهر من غير اثر المكم وهو الاظهر ووجهه ظاهر وقد يقال
بالاول لانا لم نعرف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما ولان اغلب الاحكام مما يتحقق الحكم
باحدهما وبثبت الاشتراك من الشارع فالظن يحصل بكون الجميع كذلك الا ما اخرجه الدليل واجيب عن الاول بان
التغليب عند اجتماعهما وهو غير معلوم وعن الثاني بمنع حصول الظن منه وبمنع حجيته على فرض حصوله اذ لا
دليل على اعتباره في محل المسائل كما لا يخفى **المقصد الثاني** في بيان بعض مباحث التخصيص وفيه مقدمة
ومناهج **اما المقدمة** فاعلم ان التخصيص لغة هو مطلق قصر الشيء على الشيء سواء كان في مقابل العام ام لا وسواء
كان الخاص صفة للشيء او الشيء نحو قولهم هذا اللفظ يختص بهذا المعنى وبالعكس وهذا المال يختص بزيد واصطلاحا
فقد اختلفوا في تعريفه فعرفه بعضهم بانه قصر العام على بعض مسمياته وبعض آخر بانه اخراج بعض ما تناوله
الخطاب عنه وثالث بانه قصر العام على بعض ما يتناوله واورد على الاول اولا بان العام المخصص لم يستعمل في العموم
عند المعرف الا في الاستثناء فليس قصر على بعض مسمياته بل استعمل هنا في الخاص فيهم الاستثناء واختار المعرف

استعماله في العموم ثم اخراج المستثنى منه فلا يكون التخصيص قصر العام مطلقا وثانيا ان المتبادر في
كون المدلول حقيقة فيلزم ان يكون للعام حقائق فلا وثالثا ان يقول على بعض مسماه لا بعض مسماه
ولو قيل بعض ما يتناوله كما قال الثالث يمنع عنه ذلك وعلى الثاني ان العام اذا لم يستعمل في العموم
فكيف يكون التخصيص اخراج بعض ما يتناوله مع كونه اعم واجيب عنه بان الاخراج كما يكون عن الدخول
بالفعل كذا ايضا يكون عن الدخول بالصلاحية فيتم التعريف على جميع المذاهب وفيه نظر فيه ما
من اجود التعاريف فان لفظ العام قد يشمل الجنس واضافته الى العام للاحتراز عن التخصيص الواقع
في اسماء العدد ونحوها مما لم يوضع للعموم وان افاده ثم في الاصطلاح قد يطلق التخصيص ايضا على
قصر ما ليس بعام حقيقة على بعض ما يتناوله كالاستثناء من العدد مثل عشرة او عن ضمير الجمع او عن
الجمع المعهود او عن نحو الرغيف بالنسبة الى اجزائها وقيل ان التخصيص في الاصطلاح هو قصر المراد
منه العموم على بعض ما يتناوله سواء كان عمومه بواسطة الوضع او بالقرينة ليدخل في التعريف نحو
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا حيث ان الانسان لم يوضع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته
او اجزائه بل جزئياته كما هو شان العام بل وضع للطبيعة التي عمومها سريانها في حصص الانسان في الاية
مخصص قطعا وقصر ما كان في حكم العموم على بعض ما يتناوله ليدخل في التعريف الاستثناء من العدد
وضمير الجمع والجمع المعهود والرغيف والدار ونحوها وهذا انك قد عرفت خروج الاستثناء من العدد
وضمير الجمع ونحوهما من تعريف التخصيص المصطلح عليه عند الاصوليين واما اية ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا فكما يحتمل ان تكون داخلة تحت بحث التخصيص يحتمل ان تكون داخلة تحت
بحث المطلق والمقيد اذ لم يثبت ان التخصيص المصطلح عليه عند علماء الاصول مطلق القصر حتى
ما ليس المراد منه العموم ولا يثبت ان الانسان في الاية ونحوه مما كان عمومه ساريا الى الافراد ليس المراد
منه العموم بل المراد نفس الطبيعة وما ترى من الاستثناء الواقع بعد الطبايع الساذجة في الافراد
كالاستثناء الواقع في الاية ونحوها فانما هو يدل على ان المتكلم تفطن انه عام بالعموم السرياني وبحكم
تفطنه بذلك لا يثبت كون مراده ايضا هو العموم حتى يثبت التخصيص لاحتمال كون الانسان في الاية من قبيل
المطلق والمقيد لا العام والخاص وذلك لان النسبة بين الاستثناء والمطلق والمقيد عموم وخصوص من وجه
مادة الافتراق من جانب المطلق والمقيد اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ومن جانب الاستثناء نحو
اكرم العلماء الا زيدا ومادة الاجتماع ما اذا لم يكن المراد من اللفظ العموم بل كان العموم ملحوظا كعنوان
الانسان في الاية هذا كله بالنسبة الى معنى لفظ التخصيص الذي هو المصدر واما الصيغ المشتقة منه
كمخصص ومخصص ونحوهما فهي باقية على معناها اللغوي بان تدل بهيئتها على اتصافها بالمبدأ
فحينئذ مخصص يدل على وقوع التخصيص في زمان الماضي ومخصص على وقوع ذلك في زمان المستقبل
نقل الكلام في ان بعد ثبوت كون التخصيص عند علماء الاصول منقولا عن معناه اللغوي الى المصطلح
عليه بينهم وهو قصر العام على بعض ما يتناوله فهل يكون النقل بطريق التعين او التعيين وجهان اقربهما
الاول لان الغالب في المنقولات منهم يكون عندهم النقل فيه بطريق التعين فلا يحكم لمعيد لاصالة
تأخر الحادث لا يقال اصالة تأخر الحادث في المقام معارض باصالة عدم تعدد القرينة عن الاستعمال

لانا نقول

لانا نقول اصالة التأخر مقدمة عليها عرفا لان التمسك باصالة عدم القرينة وتعددها تمسك بالاصل
بالنسبة الى اللازم نظرا الى ان عدم القرينة من لوازم الوضع ولا يثبت تعدد كون الوضع متعينا بالغلبة
وباصالة تأخر الحادث لا يجري الاصل في مثل اللازم ولذا لا يعتبر الاصل في اللوازم عرفا بل يقتصر في ذلك
على التمسك باصالة عدم اكل زيد وشربه وتنفسه ومشيه ونحو ذلك مما يقتضيه علمه بقائه في قبال
التمسك باصالة بقائه لو شك في موته وحياته مع ان تلك الاصول اكثر عددا ثم اعلم ان التخصيص
قد يطلق ويراد به المتكلم الذي حصل التخصيص وقد يطلق على اثر التخصيص كالا ونحوه ولا ريب
ان اطلاقه على الاثر عند اهل الاصول حقيقة قطعا واما اطلاقه على المتكلم فهل عندهم بطريق الحقيقة
او المجاز لنا فيه تامل ثم اعلم ان المخصص على الاطلاق الثاني اما متصل وهو ما لا يستقل بنفسه في
الدلالة بل يحتاج الى انضمامه الى غيره واما منفصل وهو ما يستقل بنفسه في الدلالة ان كان الثاني فهو
اما العقل كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد او الكتاب كقوله خلق لكم ما في
الارض جميعا ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او الحس كاوتيت من كل شيء او العرف والعادة او السنة
او الاجماع اما العقل كقوله اكرم العلماء مثل سببه بان لا تكرم زيدا منهم بان يمنع عنه الاكرام عنه
او الشرب او مذهب الصحابي ثم ان العرف والعادة على ثلثة اقسام احدها ان يسند حكم الى عام
لم يجر العادة باسناده وتعلقه ببعض افراده وثانيها ان يسند الحكم الى عام لم يجر العادة بتحقق بعض
افراده وثالثها ان يسند حكم الى لفظ عام ولكن كان اللفظ بحيث غلب استعماله في بعض افراده والا
ان الثالث ليس من باب التخصيص بالعادة بل التخصيص يكون مخصصا فهو من باب انصراف العام الى
بعض افراده ومنها باب التخصيص العادة التخصيص بشاهد الحال كما اذا اذن المالك في الصلوة في عقار
المغصوبة لكل احد فالغاصب لا يدخل بشاهد الحال سيما اذا احتمل منعه لاجل تصلية الغفار وان كان
الاول فهو قد حصره جماعة في بدل البعض مثل اكرم الناس علمائهم واكرم القوم بعضهم والغاية
مثل اغسل ايديكم الى المرافق والشرط كاكرم الناس ان كانوا علماء والاستثناء المتصل كاكرم
من دخل داري الا زيدا والوصف كاكرم الناس العلماء واكتفى جماعة بغير الاول وعن السيد انه
اكتفى بالاخيرين فقال وفي الحق قوم بذلك الشرط وهذا غلط لان الشرط لا يؤثر في زيادة ولا
نقصان ولا يجري مجرى الاستثناء والتقييد بصفة ثم قال وليس يخرج عن هذه الجملة شيء من المخصصات
يعني هذين والمخصص المنفصل وفيه نظر فان الصفة كما يخصص العام بالموصوفين بالصفة كان يخصص
الشرط العام بالمشروطين به الا ترى انه كما يخص الوصف في اكرم الناس العلماء الحكم بالموصوفين بالعلم كذا
يخص الشرط في اكرم الناس ان كانوا علماء الحكم بالعلماء نظرا لتعدد بين موضوع الحكم العلماء من الناس
ومثله يبين حكم الغاية والبدل والمنافسة في البدل لان المبدل في حكم الطرح والبدل قائم مقامه
فلا يكون مخصصا له ضعيفة كما لا يخفى نعم فرق بين المخصصات المتصلة بان منها ما يخرج لذاته
كالاستثناء والغاية ومنها ما يخرج عن المذكور كغيرهما ومنها ما يختص باسم اطلاق التخصيص
ومنها ما يعمهما وعليه يزيد على ما مر فان الحال والتمييز وظرف المكان والزمان يشاركها في الاخراج
ولذا زادها في التمهيد اللهم الا ان يرجع هذا الى الصفة ثم ههنا اشكال وهو انه في باب التخصيص

عدوا المخصصات المتصلة مخصصة من دون خلاف بينهم في ذلك ومع ذلك عدوا مفاهيم الشرط والغاية
والوصف في باب المفاهيم حتى عد المتكلم مخالفا في مفهوم الوصف وكذا عد ابو حنيفة مخالفا
في كون الاستثناء من النفي اثباتا وفي عكسه مع عدم ذكر خلافهم هنا وليس هذا الا للتنافي بين الكلامين
وقد ظهر انه تناقض تماما انه لا يعتبر في التخصيص ان يستفيد الخاص نقيض حكم العام وبه يندفع توهم التنافي
ويتضح اختلاف الكلامين في المقامين والوجه فيه ان كون ما يسمى مخصصا لا يتوقف على حجية المفاهيم
ونحوها بل المدار فيه على افادة القصر وهو لا يتوقف عليها بل يتوقف على مناطيقها الا ترى
ان في بدل البعض لم يظهر عن احد منهم حجية مفهومه ومع ذلك عدوه من المخصصات وقد كان بالجملة
مدار التخصيص على مناطيقها فاذا المفهوم وغيرها من تلك المخصصات قصر حكم العام فان تعقيب العام
بالوصف يفهم القصر عرفا فكذا بالجزم ولو لم نقل بحجية المفهوم وبكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
نعم نحن لو قلنا بحجية مفاهيم بعض منها او كل منها يتحقق هناك قصر حكم العام وكون حكم الخاص
مخالفا للعام فلا حاجة الى بيان الجمع في الوصف بين كلماتهم بالحيثية بان يقال ان الكلام في بحث مفهوم
الوصف من حيث الوصفية وفي بحث العام من حيث تعقيب العام به بل يجري في التنبيه ولذا ... 
ما لو قيل بعدم حجية المفهوم فليس للتخصيص الا جهة واحدة هي ... وهي انهم اختلفوا في ان
التخصيص والنسخ هل هما متساويان او بينهما عموم مطلق او عموم من وجه او متباينان على اقوال فعن بعض
الاول وعن الشيخ والعلامة وغيرهما الثاني وعن التميمية الثالث وعن بعض الافاضل الرابع ولا ريب في
بطلان الا ... والتغاير بينهما بوجوه منها ان التخصيص يقارن العام ويتأخر عنه بل المخصص يتقدم عليه بخلاف
النسخ فانه لا يقارن الناسخ المنسوخ ولا يتقدم عليه بل يتعين تأخره حتى عن وقت العمل على الاظهر بخلاف
التخصيص فانه لا يتأخر عن وقت العمل ومنها عدم جواز تخصيص شيء بعينه بعبارة اخرى و
جواز نسخها بها ومنها ان التخصيص يتحقق بالعرف والعادة ولا يتحقق النسخ بهما ومنها
ان العام المخصص لا يخرج عن الاحتجاج به في الزمان المستقبل بخلاف النسخ فانه قد يتحقق و
منها ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان
لم يتناوله اللفظ ومنها ان الاتفاق على انه لا يقدح في النسخ خروج الاكثر من الزمان حتى لا يكون
بين الباقي والمرتفع مناسبة بخلاف التخصيص كما ستعرف والقول الثاني ان التخصيص اعم من
النسخ لان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون
باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال وقيل انه يصدق النسخ فيما يكون المنسوخ الفعل دون التخصيص
وكذا في الواحد دون التخصيص والتخصيص فيما يكون المخصص العقل والعادة وبعضها كما مر دون النسخ
والقول الثالث على اعمية التخصيص مطلقا ورد على اعمية النسخ ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة
اولا وان لم يكن وقع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا وقد نظر فيه لان ...
اللفظ على ما ذكر في النسخ والقول الرابع على عدم التساوي بينهما لمرد على اثبات التباين بان التخصيص
وان قيل بانه اعم من النسخ بما استدل به القائل بالقول الثاني لكن اعميته منه انما يتم لو كان بيان عموم
الزمان في المنسوخ مرادا للمخاطب لعدم النسخ اذا لم يكن ... من ... الاعم الاغلب والاستصحاب

في جواز اصل التخصيص وعدم جوازه

فائدة في حد جواز التخصيص

مفهوما فاذا تبين ان النسخ علم نهاية الحكم بخلاف ما لو وقع التخصيص على الازمان فانه يتوقف على ان يكون
العموم مرادا مثلا ان يقول لهم ابدا الا يوم كذا وفيه نظر لان النسخ اعم منه وتمام توجيه في المنهج
بالدوام لكن الخطب سهل لرجوع الكلام الى شرح اللفظ في الاصطلاح لا شك ولا ريب
في جواز اصل التخصيص في الجملة لوروده كثيرا في الكتاب والسنة المتواترة والاحاد وكلام الفصحاء و
البلغاء مشهور عند اهل العرف بحيث يكونون قاطعين بجوازه وقد اطبق العلماء عليه وما حدث شاع
حتى اشتهر بينهم انه ما من عام الا وقد خص وكذا في القصر لا سالة عدم النقل ولا فرق في ذلك بين الخبر
والانشاء العموم ما مر من الخلاف من قوم من انكارهم ذلك استنادا الى توهم الكذب في الخبر والبداء
في الامر والجواب يمنع توجيههما فان ذلك انما يلزم مع عدم القرينة واما معها فلا وعن لا يجوزه الا
معها ويلزمهم عدم جواز المجاز مطلقا وبطلانه ظاهر على انه لو تم ما ذكروه ليتم النهي ونحوه فلا وجه لتخصيص
المنع بالخبر والامر وعن الآمدي في الاحكام اتفاق القائلين بالعموم على جواز تخصيص على اي حال كان من
الاخبار والامر وغيرهما ثم قال خلافا لشذوذ لا يؤبه بهم في تخصيص الخبر ولم نعرف في الامر خلافا وبالجملة
لا وجه لمنع جوازه في الجملة المذكورة ثم اختلف المجوزون في ان منتهى التخصيص الى كم هو على اقوال منها
انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في الواحد على سبيل التعظيم فانه جائز وهذا
عن الاكثرين منهم العلامة في النهاية ونسبه العميدي الى محققي المتأخرين ونقل بعضهم القرب من
مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كما عن الحكم
اهل المعرفة بذا وعمرو وقال الاستاد في ... ان المراد من ذلك ليس مجرد كون الباقي زائدا من النصف
ولو واحدا بل زيادة معتدا بها بحيث يكون قريبة من مدلول العام ومنها انه لا بد من بقاء كثرة وان
لم يعلم قدرها وهذا عن المحقق والعلامة في المنهاج والمبادي واختاره الرازي ايضا في المحصول ونسبه
الى ابي الحسين لكن نسبه العميدي للاول ومنها انه لا بد من بقاء جمع غير محصور ذهب اليه البيضاوي
لكن او جعل بعض شراح منهاجه الى الثاني وقال الاستاد بعد ذكر هذا القول وانت خبير بان ذلك
انما يتصور فيما كان مدلول العام جمع غير محصور فالظاهر هذا القول هو الموافق مع الاكثرين في غير
ما كان مدلوله غير محصور انتهى ولا يبعد القول باتحاد المذاهب في الاقوال الثلاثة بان يكون المراد من غير المحصور
الكثير وبما يقرب ما يقرب من جهة الكثرة لا من حيث العدد اي يكون كثيرا وبه يتم اتحاد القولين الاولين كلام
العميدي وباتحاد الاخرين كلام بعض شراح المنهاج ومنها جوازه حتى يبقى واحد ذهب اليه جماعة ومنهم
المرتضى وابن زهرة بل كلامهما يشعر بدعوى الاجماع عليه ومنها جوازه حتى يبقى ثلاثة وهذا عن
بعض ومنها جوازه حتى يبقى اثنان وهذا عن القاضي ومنها جوازه حتى يبقى اقل المراتب
التي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص فلا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلاثة لانها من اقل مراتبه وفي
غيرها يجوز الى الواحد ذهب اليه القفال ومنها ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض
جاز الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط
والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل يجوز الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال
او ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلاثة وان كان بمنفصل في غير

المحصور والعدد الكثير فجوزوا الى جمع يقرب من مدلوله ذهب اليه البهائي والحاجبي والعضدي فيما حكى
عنهم ومنها اختيار القول الاول في عدم التخصيص بالصفة وجوازه فيه حتى يبقى واحد ذهب اليه
بعض علماء العصر اذا عرفت الاقوال في المسئلة فاعلم ان قبل الخوض فيها لا بد من بيان امور احدها
في تحرير محل النزاع فيه والكلام فيه من جهات الاولى في ان النزاع هل هو في الجواز الشرعي او العقلي
او العادي او العرفي او اللغوي المصرح به في بعض العبارات الاخير وهو جيد اذ لو كان المراد بالجواز هو
الشرعي لا يتجه اما الجواز الشرعي في الحكم التكليفي فاما الجواز الشرعي في الحكم الوضعي فلا سبيل الى
الاول لان من خصص العام الى الواحد لم يستحق عقابا قطعا حتى على القول بعدم جواز نحو التخصيص
ولا الى الثاني ايضا لانه لا خلاف في انه اذا قال احد له علي عشرة الا تسعة يلزم عليه درهم واحد
حتى على ذلك القول نظرا الى ان المعتبر في الاقرار ما يحصل به العلم ولو كان الكلام غلطا ولو كان المراد
به العقلي فليس محل النزاع لما يظهر من تمسكاتهم بجواز التخصيص الى الواحد انه يستبعد على تقدير الكل والجزء
ولا يعترض عليهم احد بان النزاع في الجواز العقلي دون اللفظي والنسبة بينهما عموم من وجه
اذ رب مقام يجوز لفظا بواسطة العلاقة وقد يكون قبيحا عقلا ورب مقام يكون الامر بالعكس ورب
مقام يجتمع بين القبح اللفظي والعقلي ويظهر من بعض كلماتهم ان النزاع في الجواز العرفي واللغوي
معا كالتمسك بالاستهجانات العرفية وعدمه اللهم الا ان يقال ان الغرض كون العرف كاشفا عن اللغة
كما هو الظاهر الثانية ان العموم قد يلاحظ بالنسبة الى الافراد فقط كقوله اكلت كل واحد من
رمانات البستان الا رمانا واحدا فلا اشكال في عدم جواز تخصيص الاكثر في مثل هذا المثال
الملحوظ فيه الافراد على القول بعدم جواز تخصيص الاكثر وفي جوازه على القول بجواز ذلك وقد يلاحظ
بالنسبة الى الاصناف او الانواع فقط كقوله اكلت كل اصناف الرمان في البستان الا الصنف الحلو
والحامض فلا اشكال في عدم جواز تخصيص الاكثر في نحو المثال الملحوظ فيه الاصناف على القول
بعدم جواز تخصيص الاكثر وفي جوازه على القول بجواز ذلك ولكن لا يخفى ان ما ذكرنا من نفي
الاشكال على القولين في صورة ملاحظة الصنف انما هو فيما اذا كان الباقي اكثر فردا والخارج
اكثر صنفا كما لو فرض ان في البستان ثلثة انواع من الرمان الحلو والحامض والمز وكان افراد
الحلو مائتين ولكل واحد من المز والحامض فرد واحد فقيل اكلت كل اصناف الرمان في البستان
الا المز والحامض واما اذا فرض كون تخصيص صنف واحد فيما كان الملحوظ فيه هو الصنف مستلزما
لتخصيص اكثر الافراد لا الاصناف كما يقال في المثال السابق اكلت كل اصناف الرمان في البستان
الا الحلو فهل يجوز هذا التخصيص على القول بعدم جواز تخصيص الاكثر ام لا فيه اشكال منشأه من ان
الظاهر من كلامهم بجواز تخصيص اكثر افراد العام الى الواحد ان المعتبر هو الافراد لا الاصناف فان الظاهر
من الافراد انما هو ما ليس بصنف ومن ان بعد ملاحظة العام الذي اصنافا ليس الافراد في كلامهم الا الاحاد
بجهات المعتبر هو ما يلاحظ فيه العموم صنفا كان او فردا ولذا في المفروض احتمالات منها ان يكون
المعتبر عندهم هو الافراد ولا يكون تخصيص اكثر الاصناف في الفرض محلا للنزاع ومنها ان
يكون المعتبر عندهم الاصناف ولا يكون تخصيص اكثر الافراد في الفرض محلا للنزاع ومنها

الا ان يكون المعتبر عندهم

ان يكون المعتبر عندهم هو ما لوحظ عمومه سواء كان فردا او صنفا ومنها ان يكون المعتبر عندهم هو الكل
على البدل بمعنى انه لا بد على القول بعدم جواز تخصيص الاكثر من بقاء الاكثر مطلقا اما اكثر الافراد او
اكثر الاصناف ومنها ان يكون المعتبر عندهم بقاء اكثر الافراد لو كان الملحوظ هو الافراد والا بان كان
الملحوظ هو الاصناف فالتخيير بين بقاء اكثر الافراد او الاصناف ومنها ان يكون المعتبر عندهم عكس
ذلك هذا ولكن الاظهر ان القائل بلزوم بقاء الاكثر نظره الى لزوم بقاء اكثر الافراد لو كان الملحوظ
هو عموم الافراد واما اذا كان الملحوظ عموم الاصناف فلا بد من بقاء الاكثر مطلقا سواء كان الاكثر
هو الافراد او الاصناف على سبيل التخيير بينهما لما يظهر من كلام من يلزم بقاء الاكثر في جواب من لا
يلزم ذلك قائلا ونحن لا نقول بلزوم بقاء اكثر الافراد بل نكتفي ايضا ببقاء اكثر الاصناف الثالثة
في بيان انه بناء على القول بلزوم بقاء الاكثر هل لا بد من العلم ببقاء الاكثر او يكفي عدم العلم بخروج
الاكثر الاظهر انه لا بد من العلم ببقائه نظرا الى ان الظاهر من قولهم لا بد من بقاء الاكثر انه
الواقعية انما تتحقق بعد العلم بها وان دليل من يلزم بقاء الاكثر ان العلاقة منحصرة في
المشابهة التي هي كون التخصيص قريبا من مدلول العام ولا ريب ان صحة الاستعمال فرع العلم بالعلاقة
على مذهبنا ايضا الرابعة في بيان ان من يلزم بقاء الاكثر هل يلزم ان يكون العموم معلوما في الخارج او يكتفي
بملاحظة العموم فيجوز التخصيص بالنسبة الى العموم الملحوظ وبعبارة اخرى هل يجوز ان يقول المولى لعبده
بع كل رمانة اشتريتها فما من بيده شيئا في الا عشرة منها وكان في نظره رمانا كثيرة ولكنه يحتمل
ان لا يكون في بيع البستان رمانة واحدة ايضا للاكتفاء بمجرد ملاحظة العموم في جواز التخصيص
ام لا يجوز ذلك بل يقول لا بد من العلم بالعموم الواقع في الخارج الظاهر انه يكتفي في جواز التخصيص
بمجرد ملاحظته ولا يشترط وقوعه في الخارج فان قلت قد ذكرت سابقا انه لا بد من العلم بكون
الاكثر باقيا على القول بلزوم بقاء الاكثر وههنا يحتمل ان يصير المخصص اكثر لاحتمال ان لا يكون في
بيع البستان الا اثنى عشرة رمانة مثلا قلت كلامنا في السابق في انه لا بد من العلم ببقاء الاكثر كان
فيما اذا كان العام المخصص واضحا في الزمان السابق فاذا التخصيص فيه لا فيما يلاحظ عمومه وان لم يقع
بعد الخامسة في انه اذا اطلق لفظ العام واريد منه الواحد مجازا للتعظيم مثل ان يقول قد قتلت العلماء
وكان غرضه قتل عالم واحد مساو لكل العلماء من حيث العلم فهو جائز عند الكل وخارج عن محل النزاع
ووجهه واضح وهو انه لم يرد من هذا اللفظ الا الفرد المجازي فقط من غير ان يلاحظ فيه العموم اولا
ثم اريد بعض العام بل يجوز التقييد الى الواحد ايضا اتفاقا وليس جواز ذلك بمحل النزاع قطعا سواء
كان بالاستثناء او بغيره والوجه فيه ان النزاع في التخصيص لا في التقييد السادسة في ان الاستثناء
على ضربين تقييدي نحو اكرم العلماء الا الفساق وتخصيصي نحو اكرم العلماء الا زيدا فالاستثناء التقييدي
ليس بمحل النزاع قطعا لما عرفت واما الاستثناء التخصيصي فيدخل تحت محل النزاع في مسئلة
تخصيص الاكثر اشكال ينشأ من ان الظاهر من بعض العبارات انه من محل النزاع حيث ان بعضا منهم
ذكر مبحثا لبيان التخصيص وذكر فيه ايضا الاستثناء ومن ان الظاهر من بعض اخر انه ليس داخلا تحت
محل



لا يقال يجوز ان يكون النزاع في النسخ ايضا ولو كان منافيا لما ذكرنا عن الاتفاق على جواز النسخ
قبل العمل ولو كان واحدا والزمان الخارج اكثر من الباقي لانا نقول ان الخلاف في تخصيص
الاكثر لا ينافي الوفاق المذكور في النسخ فان الخلاف فيه من جهة اللفظ والوفاق في ذلك من
جهة العقل وكون الحكم بانيا على التغيير بواسطة الحسن والقبح الذاتيان ولذا اختلفوا
في جواز النسخ قبل الاتيان بالفعل فلا وينبغي ان يبين المسئلتين بون بعيد ان النسبة
بين التخصيص بالمعنى الاعم الشامل للتخصيص الازماني في الافراد وبين النسخ بالمعنى الاعم
الشامل للتخصيص الازماني والتقييد الازماني عموم من وجه وان النسبة بين النسخ والتقييد
والتخصيص الافرادي تباين كلي والحاصل قد عرفت في السابق اختلافهم في النسبة بين
المسئلتين وعدم التنافي بينهما لتغايرهما بوجوه تقدم ذكرها الثامنة في ان
هذا الخلاف والنزاع هل يعم الفاظ الجمع بان لا يجوز الاستغراق او يختص ببعضها وفيما
يجوز التخصيص الى الواحد بينهم خلاف في ذلك وادعى الاتفاق على الثاني العلامة في النهاية
وعن ظاهر التمهيد الاول بل في المعالم انه وقف على موافق للنهاية في ذلك بل عن بعض المحققين
التصريح بما بنا فيه وثانيها في بيان ان الاصل في المسئلة ماذا اعلم انه لا اصل الا الاولى
في مسئلتنا هذه عدم جواز تخصيص الاكثر على الاقوال كلها حتى على القول بان العام المخصص
حقيقة في الخاص ومجاز في العام والوجه فيه قد اتضح مما تقدم من ان اللغة كالشرع في عدم جواز
الحكم فيه الا من توقيف فالاصل في اللغات عدم في مجازها وهيئاتها وكيفية تركيب
مفرداتها ومركباتها ووضع حقايقها ومجازاتها وكيفية استعمالاتها هو التوقيف سواء
كانت من نوع الحقائق والمجازات شخصية او نوعية وبالجملة بناء على القول بان العام المخصص مجاز في
الباقي ومقتضى التوقيف عدم جواز تخصيص الاكثر لعدم وصول جوازه من اهل اللغة بل بناء على القول بانه
فيه حقيقة في العام ان كان مراد القائل به ان العام المخصص موضوع للقدر المشترك بين الخصوصيات التي
تكون فوق النصف فايضا مقتضى الاصل الاولى عدم جواز تخصيص الاكثر لعدم وصول جوازه من اهل
اللغة وان كان مراده انه موضوع للقدر المشترك بين مراتب الخصوصيات حتى الواحد فلا ريب ان مقتضى
الاصل الاولى ايضا عدم جوازه على هذا القول اذ ما نرى من قوله بالجواز انما يكون بما يعتمد من وجود
دليل من خارج وارد على الاصل الاولى وهو كما ترى بل القائل بانه يجوز التخصيص الى ان يبقى الواحد
مجازا ايضا يدعي انقلاب الاصل الاولى بدليل خارج فيصح ح محل النزاع في ان الاصل الاولى هل انقلب
بالدليل الخارج كما ادعاه اولا بل هو باق على حاله وتحقيقه يحتاج الى تحقيق مسئلة اخرى وهي انه
اذا شك في تحقق مجاز في اللغة فهل الاصل فيه هو الجواز او العدم وقد عرفت في اوائل الكتاب
انهم اختلفوا في ذلك على اقوال فقال بعض بالعدم لانه يشترط في المجازات كالحقائق نقل الاحاد
والمراد به انه كما لا يجوز التعدي في الحقايق من لفظ الى اخر ولا من معنى الى اخر كذلك في المجازات
لا يجوز فكما لو ثبت ان لفظ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لا يجوز ان يتعدى ان لفظ الغضنفر ايضا
حقيقة فيه حتى يثبت ذلك كذلك لو وصل من الواضع جواز استعماله في الرجل الشجاع مجازا لكنا

لا يجوز ان يقال

لا يجوز ان يقال بجواز استعمال لفظ الغضنفر المرادف للاسد في الرجل الشجاع مجازا حتى يثبت
ذلك وايضا كما لو ثبت ان لفظ ضارب موضوع لذات ثبت له الضرب لا يجوز لنا الحكم بكون
كل فاعل موضوعا لذات ثبت له المبدأ الا بعد الاذن من الواضع ولو حصل بالاستقراء الموجب
لجواز التعدي والقياس فكلما كان على هذا الوزن كذلك لا يجوز لنا بمجرد رؤية مجيء الماضي
بمعنى المضارع مجازا في لفظ ابدلنا بشرتكم ونحوه ان نحكم بجواز استعمال كل ماض بمعنى
المضارع مجازا الا اذا حصل الاذن من الواضع بالاستقراء ونحوه بالتعدي وفيه لا يخفى انه
مخالف للاجماع والبداهة وتفصيل هذا ان قد تقدم وقال بعض ان الاصل فلا نقل كثيرة بمجرد
ما رأى احد لفظا انه استعمل في معنى لعلاقة السببية او المجاورة او المشابهة او الكل والجزء
او العموم والخصوص وغيرها من العلائق يجوز له التعدي لغيره من المعاني والالفاظ التي
كان بينها شيء من تلك العلائق الا اذا ثبت المنع وذلك لاطلاق قول اهل الادب نحن عدوا
العلائق خمسة عشر او اثنى عشر الى اثنى وثلثين او غير ذلك من غير تقييد منهم بقيد اخر وفيه اولا
ان اطلاق كلامهم وارد في بيان تعداد العلائق واعتبارها في الجملة ردا على القول بانه يشترط
نقل الاحاد ولذا لم يصح بعض المجازات كالصيد والشبكة والنخلة والجدار اتفاقا مع انهم لم يتعرضوا
لحصرها عند تعدادها كما ترى وثانيا سلمنا دلالة اطلاق كلامهم على ذلك ولكن نمنع اعتبار
قولهم في هذا المقام الذي يكون مدرك الصحة والفساد وهو العرف بايدينا نعم لو كان ما قالوا به
تماما مدخل في لغة العرب ولم يكن بايدينا مدركا كالمواد لوجب فيه الرجوع الى اهل الخبرة في موارد الشك
وقال ثالث ان الاصل في بعض العلائق مثل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فيما كان التركيب
خارجيا وكان الجزء مما يتقوم به الكل يحكم بانقلاب الاصل في مثل ذلك بحكم الاستقراء الا في كل جزء وان
لم يكن به قوام الكل في الخارج ولا فيما كان التركيب اعتباريا وذهب اخر بالقول بان الاصل في نوع
العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز عقلا تماما حققنا اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم
بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع العلائق وفيه نظر فان الاظهر ان المتبع هو العرف بمعنى ان المعتبر وجود
العلاقة والمناسبة المانوسة عند العرف والعادة فحيثما وجدت العلاقة والمناسبة المانوسة عرفا
بين المعنى الحقيقي وغيره جاز التعدي وان لم يسمع التجوز بالنسبة الى ذلك المعنى من اهل اللغة اذ لا يحصر
العلائق فيما ذكروه بل كلما كان كذلك جاز التعدي وان لم يوجد شيء من العلائق المذكورة والوجه فيما ذكرنا
من جواز التعدي بمجرد وجود المناسبة المانوسة وان لم يحصل الاستقراء في موارد استعمالات العرب
ايضا ان بناء اهل العرف على ذلك كما نرى ان احدا من العجم لو تعلم لسان العرب وسمع منه ان لفظ الاسد
معناه الحيوان المفترس يتعدى بمجرد سماعه منه من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي فيستعمل ذلك اللفظ
في الرجل الشجاع لوجود المناسبة المانوسة بل يستعمل ذلك اللفظ بعد معرفة معناه الحقيقي في كل معنى
مجازي مرادف لذلك اللفظ لعلمه اجمالا بان اللغات لا تختلف بالنسبة الى العلائق والاوضاع النوعية
والتغيير كما لا تختلف الهيئات كما ان هيئة الامر في عرف العرب صيغة الامر في سائر اللغات فان كانت
الامر في لغة العرب للوجوب فهو كذلك في كل لغة وان افاد الندب فكذلك وهكذا النهي والماضي والمستقبل

وسائر

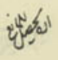
التخصيص حيث جعل الاستثناء بحثا مستقلا خارجا عن بحث التخصيص ولذا توقف استادنا الشريف
في الدخول والعدم ولكن الاظهر لدى الاحقر انه داخل تحت النزاع وذكره بالاستقلال لا ينافي ذلك
فان له جهات تخصه ولذا افرده البعض بالاستقلال السابعة فان النزاع هل يشمل الجمع المعهود
واسم الجمع اذا خصا ام لا اشكال ينشأ من تصريح صاحب المعالم ره بخروج الجمع المذكور عن محل النزاع حيث
انه اجاب عن القول بجواز التخصيص الى الواحد تمسكا بقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
والمراد بالناس الاول هو نعيم بن مسعود بان المراد بالناس الاول هو الجمع المعهود وهو خارج
عن محل البحث ومن تصريح استادنا الشريف ره بدخوله تحت النزاع استنادا الى ان الجمع المعهود بناء على
القول بوضعه للعموم دخوله تحته ظاهر واما بناء على مذهب من لم يقل بكونه موضوعا للعموم وعلم كونه كسائر
الالفاظ الموضوعة للعموم وعلم كونه داخلا تحت عنوان التخصيص المصطلح عليه بينهم فلانه داخل ايضا تحت
النزاع حكما للاجماع المركب لان كل من قال بجواز تخصيص الاكثر قال به مطلقا وكل من قال بعدم جوازه قال ايضا
به مطلقا اذ تصريح صاحب المعالم واشباهه بخروجه عن النزاع قول نادر لا يؤبه به والاظهر عندي عدم الدخول لما عرفت
من ان بحث التخصيص انما هو في نفس العام على ما بيناه لا في ما هو عام او في حكم العام على نحو يتناوله
كما توهمه الاستاد والمستند لا يتم والاجماع المركب المدعى ثم بل مما ذكرنا من وجه الاشكال في الدخول والعدم وفي
وجه المختار يحصل كما يراد به العموم ايضا لقوله اهلك الناس الدرهم المصغر والدينار البيض الثامنة
ان الضمائر مثل كم ونحن وانا وهم ونحوها داخل تحت النزاع هنا ام لا الاظهر الثاني لان الضمائر
المفردة والمثناة خارجة قطعا واما الدالة على الجمع فلها اقسام الاول ان الضمائر انها قد تطلق ويراد بها المفرد
مجازا لمشابهته الجمع في التعظيم كقوله انا لكم لحافظون او انكم تعلمون كذا لو كان المخاطب واحدا وقد تطلق
ويراد بها الثلثة وما فوقها من جهة كان المخاطبون وقد يطلق ويراد بها بعض المخاطبين كما اذا
قال انتم واراد بعض المخاطبين ان كان الاول فلا خلاف في جوازه وكونه خارجا عن النزاع بما مر وان كان
الثاني فكذلك ايضا لان الضمائر على ما مر وضعها عام والموضوع له هو الخصوصيات فيصح اطلاق ضمائر
الجمع على الثلثة وما فوقها وان كان الثالث فالاظهر انه ايضا خارج عن النزاع لان تلك الضمائر
لم يوضع للدلالة على الاستغراق بل وضعت للدلالة على الهيئة الاجتماعية الا ان يقال بدخولها
تحت النزاع من حيث الحكم للاجماع المركب المذكور لا من حيث دخولها تحت بحث التخصيص ولكنه كما ترى
التاسعة ان النزاع هل يختص بقول من يقول بان الفاظ العموم حقيقة في العام خاصة ومجاز في
غيره او يعم القول بانها مشتركة بين العام والخاص ايضا او يعمهما والقول بكونها حقيقة في الخاص ومجازا
فيه ايضا اشكال منشأه انه يظهر من بعض حيث تمسك بعلاقة الجزء والكل في جواز تخصيص الاكثر
وبعض آخر حيث تمسك في عدم جوازه بعدم اعتبار هذه العلاقة ان هذا النزاع يختص بقول من قال
بانها حقيقة خاصة في العموم دون القولين الاخيرين اعني بهما القول بالاشتراك والقول بانها حقيقة
خاصة في الخصوص ويظهر من بعض آخر ان هذا النزاع ثابت على جميع الاقوال حيث تمسك في التخصيص
الى الواحد بعدم عرفا اذ لا ريب ان الاستهجان العرفي يمكن على جميع الاقوال الثلثة لكن الاقوى في
النظر ان النزاع يعم جميع الاقوال لعدم تصريح احد من علماء الاصول على التخصيص وتوهم ان الظ

من بعض تمسكاتهم لجواز التخصيص الى الواحد كالتمسك بعلاقة الجزء والكل ونحو ذلك كون النزاع
مختصا بالقول بانها حقيقة خاصة في العموم ضعيف لان القائلين بكون هذه الالفاظ
حقيقة خاصة في العموم لما كانوا كثيرين في الغاية تمسكوا بادلتهم القاصرة بهم وطرحوا ادلة
القولين الاخرين لقلة القائل بهما ولا ريب في ان طرحهم لادلة القولين لا يستلزم ان يكون النزاع
مختصا بقولهم خاصة وان لا يكون ثابتا على القولين الاخرين كما لا يخفى على العارف واما لو قلنا بكون
يكون هذا النزاع مختصا بقول القائل بكون هذه الالفاظ حقيقة خاصة في العموم دون غيره فصل
هذا النزاع يختص بقول من قال بان العام المخصص حقيقة في الباقي كالعلامة حيث يقول بان قوله
له علي عشرة الا ثلثة حقيقة في السبعة لان الاستثناء هنا صفة للعشرة ولان هذه الهيئة التركيبية حقيقة
في التخصيص وان كان لفظ العام بانفراده حقيقة في معنى آخر او اعم منه ومن القول بانه مجاز فيه
او يختص بقول من قال بانه مجاز في الباقي احتمالات يظهر من صاحب القوانين المحكم حيث قال لكن
الانسب بذكر هذا المبحث اعني مبحث جواز تخصيص الاكثر وعدم جوازه بعد مبحث ان العام المخصص
هل هو حقيقة او مجاز لان كل من قال بانه حقيقة يلزمه القول بجواز التخصيص الى الواحد وكل من
لم يقل به فلا يلزمه ذلك ان النزاع يختص بالقول بالمجاز ثم حل الكلام منه دليل القول بعدم جواز
التخصيص الى الواحد تمسكا بانه لا دليل على اعتبار مثل هذه العلاقة ايضا ان النزاع يختص به ويظهر
من ادلة المتمسكين بالاستهجان العرفي لعدم الجواز بان النزاع اعم من ذلك القول والحق
لدى الاحقر ان النزاع يجري على القولين اذ يجوز لبعض من يقول بانه حقيقة في الباقي ان يقول
لا يجوز التخصيص الى الواحد لان العام المخصص حقيقة في الخاص الذي لا يكون تخصيصه زائدا على
النصف ولبعض آخر ان يقول بالجواز لان العام المخصص حقيقة في الخصوصيات ولو كانت الخصوصية
واحدة وما ذكره الفاضل المذكور من الملازمة المذكورة واختصاص النزاع بقول من يقول بالمجاز في غاية
الضعف لان النزاع يمكن وقوعه على القولين كما يمكن ايضا عدم وقوعه عليهما اما على قول القائل بان العام
المخصص حقيقة في الباقي فيمكن له ان يقول بعدم جواز تخصيص الاكثر لانه مستهجن عرفا وان كان
حقيقة كما يمكن له ان يقول بالجواز لانه حقيقة ولا استهجان فيه واما على قول القائل بانه مجاز في الباقي
فيمكن له ان يقول بالجواز بما مر من العلاقة كما يمكن له ايضا ان يقول بعدم الجواز لعدم ثبوت اعتبار
نحو هذه العلاقة في العرف واللغة في جواز الاستعمال المجازي وبالجملة الظ ان النزاع
اعم ويجري على القولين اذ لا دليل على الاختصاص كما زعمه الفاضل المذكور الحادية عشر
فان للتخصيص اطلاقين احدهما ان يراد منه التخصيص الذي هو اعم من التخصيص في الافراد
والازمان كاكرم العلماء الا زيدا وصل في كل يوم الى بيت المقدس مرة مثلا ثم قال بعد صلوة كذا
اليها صل الى الكعبة وثانيهما ان يراد منه التخصيص في الافراد دون الازمان فهل النزاع
في بحث التخصيص مختص بالثاني او بالاول الذي هو اعم منه الظ اختصاصه بالثاني فان
المتبادر من التخصيص هو التخصيص الافرادي دون الازماني لكن يمكن ان يقال بدخول التخصيص
الازماني تحت النزاع ايضا كالافرادي في جواز تخصيص الاكثر وعدمه حكما للاجماع المركب الذي ادعاه الاستاد

المشتبهات واذا كان بناء العرف على التعدي الى المجازات بالعلاقة الغير المانوسة مجرد معرفة المعنى الحقيقي وان علم بعض
المعاني المجازية لذلك المعنى الحقيقي من دون استقراء منهم في العلائق والمجازات في ذلك اللغة فيظهر ان الحجة
عندهم مجرد وجود العلاقة المانوسة وعدمها لا الاستقراء في العلائق المذكورة فحصل الفرق بين ما اخترناه
وبين ما افاده القائل بالقول الثالث من وجوه الاول انا لا نقول بلزوم الاستقراء في موارد استعمالات
العرب بل نعتبر مجرد العلاقة المانوسة في العرف والعادة فانه ليس لزومه من اصل العرف واستمرت عليه الطريقة
الثاني انا لا نحصر العلائق فيما ذكروه بل نجوز المجاز في اي موضع وجدت علاقة مانوسة وان كانت
خارجة عما ذكروه من العلائق بل لعل اختلافهم في عدد العلائق نشأ من اختلافهم في ان العلائق بعضها ليس
بمانوس عرفا عند بعضهم دون بعض آخر فيكون مختارهم هو ما اخترناه الثالث انا نقول بجواز التعدي
في كل مورد وجد فيه علاقة مانوسة وان كان من الموارد الغير المستقرأ فيها ونعدم جواز التعدي اذا انتفى
العلاقة المانوسة وان كان المورد من الموارد التي حصل فيها الاستقراء فتأمل جدا نعم لو شك في مورد
فانه هل توجد فيه العلاقة المانوسة ام لا فان كان من الموارد المستقرأ فيها فالاصل فيها جواز التعدي
وان كان من غيرها فالاصل الاولي عدمه وتحصل الكلام ان فيما علم فيه العلاقة المانوسة يجوز التعدي او التجوز
مطلقا كان من الموارد المستقرأ فيها ام لا وفيما علم فيه بعدم العلاقة المانوسة فلا يجوز التعدي مطلقا وفيما
شك في وجودها وعدم وجودها فلا بد وان يتبع الظن الحاصل من الاستقراء فان كان المشكوك فيه
من الموارد المستقرأ فيها فليلحق بها ويحكم بالجواز والا فيرجع فيه الى الاصل الاولي ويحكم بعدم الجواز

ثمرة النزاع

وثانيها في بيان ثمرة النزاع اعلم ان للنزاع ثمرات منها انه اذا ورد خبر واحد جامع لشرائط
العمل معتد الظن بالحكم الشرعي وكان مشتملا على تخصيص الاكثر فبناء على مذهب من يقول بجواز تخصيص
الاكثر لا بد له من العمل بهذا الخبر اما تعبدا لاية النبأ واما ظنا للدليل الرابع واما بناء على مذهب من لا
يقول بجوازه كالاكثر لا يخلو اما ان يقول بعدم جوازه من باب الاصل عند الفقاهة لعدم ثبوت
الرخصة وكون اللغات توقيفية كالاحكام الشرعية واما ان يقول بعدم جوازه من باب الاجتهاد
ولكونه مستهجنا في العرف والعادة فان كان الاول فلا بد له في هذا المذهب ان يعمل بهذا الخبر
لانه خبر عدل مفيد للظن بالحكم الشرعي فيجب العمل به للاية او للدليل الرابع ولا معارض له في
العمل به الا الاصل الذي لا يقاوم الاية والدليل المذكورين كما لا يخفى وان كان الثاني فلا بد
له في المذهب المذكور حينئذ ان يطرح الخبر المفروض ولا يعمل به في بعض الصور التي يأتي في الثمرة الثانية
ذكره محصل هذه الثمرة انما هو لزوم طرح الخبر على مذهب المانع في بعض الصور لا كما في الثمرة
الثانية ولزوم العمل به على مذهب المجوزين وبعض المانعين كما مر ومنها انه اذا ورد خبر
كان خصوصا بما ذكرنا جامعا للشرائط واستعماله على تخصيص الاكثر فيمكن التمسك بهذا الخبر
على جواز تخصيص الاكثر في بعض الموارد حتى بناء على القول بعدم جواز ذلك لان القائل بعدم
جواز تخصيص الاكثر اما ان يقول بذلك من باب الفقاهة والاصل او من باب الاجتهاد والاستهجان
العرفي فان قال بالاول فيمكن له التمسك بالخبر المفروض بناء على مذهب المفروض على جواز تخصيص
الاكثر في بعض الموارد وذلك لان الخبر المذكور يمكن تحققه على مذهب المفروض بوجوه الاول



ان يحصل للمانع من باب الفقاهة العلم او الظن بان الخبر يكون منقولا باللفظ لا بالمعنى الثاني
ان يحصل له العلم او الظن بانه يكون منقولا بالمعنى لا باللفظ الثالث ان يحصل له الشك في انه منقول
باللفظ او بالمعنى فان كان الاول فلا يتكلم في صورة العلم ان يحكم بجواز تخصيص الاكثر نظرا الى ان وقوعه في
كلام افصح الفصحاء وابلغ البلغاء دليل على جوازه فان الوقوع اخص من الجواز فهذا دليل اجتهادي وارد
على الاصل واما في صورة الظن بذلك فان كان مذهبه على جواز العمل بالظن في اللغات كما عليه الاكثر فلا بد
له ايضا من الحكم بجوازه لما ذكر وان كان الثاني فاما ان يحصل له العلم او الظن بان الناقل بالمعنى من اهل
الخبرة وعالم بقانون الوضع واللغة او يحصل له العلم او الظن بانه ليس من اهل ذلك او يحصل له الشك في ذلك
اما الاول ففي صورة العلم لا اشكال في انه يجوز له التمسك بهذا الخبر على جواز تخصيص الاكثر بناء على اعتبار النقل
بالمعنى لما ظهر من ان الناقل من اهل الخبرة فانه يتكلم اما بمثل ما تكلم به المعصوم في هذا الخبر او يتكلم بقانون
الوضع واللغة وكلاهما حجة وفي صورة الظن ان كان مذهبه جواز العمل بالظن في تحصيل المسائل اللغوية يجوز
له التمسك على الجواز به ايضا وان كان مذهبه عدم جواز العمل به في تحصيلها فلا يجوز له التمسك بالخبر على الجواز
وان يلزم عليه العمل بالخبر للاية وغيرها واما الثاني فلا يجوز له التمسك بالخبر لا على الجواز ولا على العدم لكون
النقيصة ثابتة لاحسن المحتملات المتصورة في حق هذا الناقل المفروض منها ان يقع لقول المعصوم ومن لحاظ
لعدم اهل للتعبير ومن كون كلامه غلطا من حيث اللغة نعم في الصورة المفروضة يلزم العمل بالخبر فيما يحصل به
الظن بالحكم الشرعي لانه خبر عدل يجب العمل به للادلة عليه وعدم العمل به فيما ثبت وضع اللغة لا يوجب
طرح العمل بما يحصل به الظن واما الثالث فهو ايضا كالثاني بعينه وان كان الثالث فلا يجوز له التمسك
بالخبر ايضا على جواز تخصيص الاكثر لاحتمال كون الخبر منقولا بالمعنى على خلاف قانون الوضع واللغة فالنقيصة
ثابتة لاحسن المحتملات لكن مع ذلك لا بد من العمل بالحكم الفرعي المستفاد من الخبر لما مر فتدبر وان قال
بالثاني فهذا الخبر على مذهبه ايضا يمكن تحققه بوجوه يصح له التمسك به على بعضها على جواز تخصيص الاكثر
الاول انه يحصل للمانع الذي كان منعه من باب الاجتهاد والاستهجان العرفي العلم او الظن بكون الخبر منقولا
باللفظ الثاني ان يحصل له العلم او الظن بكونه منقولا بالمعنى الثالث ان يكون شاكا فانه من الاول
او الثاني فان كان الاول فلا بد له ان يطرح الخبر ولم يعمل به بل ويحكم بكذب الناقل اما ظنا او قطعا لكونه
قاطعا بان مثل الخبر لا يصدر الا ممن ليس له العلم بالاوضاع وبلغة العرب والمعصوم ليس كذلك فيكون الراوي كاذبا
وان كان الثاني فاما ان يكون مذهبه على عدم جواز العمل بما يكون منقولا بالمعنى مطلقا ولو كان النقل على قانون اللغة
فلا بد له ايضا من طرح الخبر واما ان يكون مذهبه على جواز العمل به لو كان الناقل عارفا بالنقل على ما ينبغي فلا
يجوز له التمسك بالخبر ايضا على الجواز بما ظهر وان كان الواجب عليه العمل به في الحكم الفرعي حينئذ وان كان الثالث
فلا بد له من الحكم بانه ليس منقولا باللفظ والا لزم الكذب على الخبر العادل فيبقى كونه نقلا بالمعنى وعليه فان قال
بجواز العمل بالمنقول بالمعنى فلا بد له العمل به ايضا والا فلا بد له من طرح الخبر فتدبر ومنها انه اذا دار الامر
بين تخصيص الاكثر والمجاز فعلى القول بعدم جواز تخصيص الاكثر لا بد وان يرتكب المجاز لانه المتعين عنده
واما على القول بجوازه يجيء حينئذ بحث تعارض التخصيص والمجاز فلا بد من الترجيح الباحث عنه كلمن ذكرها
في بحث تعارض الاحوال وسابعها في ذكر ان ما وقع من التنافي الوارد بين كلام الحكم في مسألة جواز تخصيص الاكثر



ومسلم جواز استثناء الاكثر وهذا مختصر فاعلم ان المحكي عن الاكثرين في المسألة الاولى لزوم بقاء جمع يقرب
من مدلول العام وقربه بقاء الاكثر من النصف وفي الثانية جواز اخراج الاكثر مع ان الاستثناء انما
اخص من التخصيص والنسبة بين المسألتين عموم من وجه ان كان الاول فوجه التناقض بين
قولي الاكثر في المسألتين ظاهر وان كان الثاني فايضا وجهه في مادة اجتماع الاستثناء مع
التخصيص ظاهر مضافا الى انه يلزم التناقض بين ما ذكره العلامة من الاتفاق على جواز الاستثناء الى
النصف والاكثر الى النصف بانه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلول العام اللهم الا ان يحمل
ما ذكره من الاتفاق على الاستثناء التقييدي كاكرم العلماء الا في الليل او الا في السنة اليهم التخصيص
العرفي الاستثناء التقييدي ودفع التناقض بين قولي الاكثر يمكن بوجوه الاول ان يحمل النزاع
في تخصيص الاكثر في غير الاستثناء من باقي المخصصات الثاني ان يحمل النزاع في الاستثناء على الاستثناء
التقييدي لا التخصيصي الثالث انما ذهب الى الاكثر من لزوم بقاء الاكثر في تخصيص العام خطأ وفي الاستثناء
لكن اوجه هذه الوجوه هو الوجه الثالث بما ذكره السيد الاجل بحر العلوم في فوائده على المحكي عنه من ان المشهور على
جواز التخصيص الى الواحد في الوجه الاول بعيد اذ من الاقوال في المسألة كما عرفت هو التفصيل بين الاستثناء
وبدل البعض وبين غيرهما على انه قد تمسك بعض بالاية المشتملة على الاستثناء بل الوجه الثاني ابعد لاباء
تمسكاتهم في بحث الاستثناء عن ارادة التقييدي اذا عرفت الامور المذكورة فاعلم ان الكلام في المسألة يقع
في مبحثين المبحث الاول في ان منتهى التخصيص عدى الاستثناء الى كم هو وقد عرفت اختلافهم واقوالهم
في ذلك والاقرب عندي جواز تخصيص الاكثر الى ان يبقى الواحد وعليه المشهور كما عن بحر العلوم في فوائده ولنا
على ذلك وجوه الاول انا نرى بالحس والعيان ان تخصيص الاكثر الى ان يبقى الواحد واقع في العرف والعادة
اذا كان لهذا التخصيص نكتة ومصلحة موجبة لذلك وامثلته في العرف والعادة كثيرة في المخصصات المتصلة
والمنفصلة منها انه لو ادعى احد عند الحاكم على غيره مائة الف على غير اليه من الدين فسئل الحاكم عن
المدعى عليه فاجاب بقوله نعم لك علي الف الا تسعمائة وتسعين درهم لما كان ذلك الكلام منه مستهجنا عند
اهل العرف والعادة قطعا بل حسن لما فيه من نكتة وهي الاستهزاء والسخرية ولو ان تخصيص الاكثر لو كان
مستهجنا بحسب اللغة وغير صحيح لم يلزم ان يكون هذا الكلام ايضا غير صحيح والتالي باطل قطعا لما نرى من عدم
الاستهجان في العرف والعادة فكذا المقدم لكون العرف كاشفا عن اللغة فان قلت نحن نرى بالحس والعيان
ان اهل العرف لو قال احد كل رمانة في البستان اكلتها الا واحدا او الا اثنين وهكذا الى ان يبقى واحدا او قال اخذت كل
ما في الصندوق الا واحدا والا اثنين الى ان يبقى واحدا لكان ذلك عند العرف مستهجنا وذلك يكشف عن ان
تخصيص الاكثر مستهجن في اللغة والا لما كان كذلك قلت هذا الكلام ضعيف جدا وذلك لان ما نرى من
الاستهجان انما هو بواسطة تطويل الكلام بلا فائدة ونكتة ونحن لا ننكر الاستهجان العقلي الكائن
عند الاستهجان العرفي في بعض الموارد الذي يمكن فيه الاتيان بالكلام على نحو الاختصار فالاتيان
في مثله على نحو التطويل بلا فائدة ونكتة كالمثال المذكور لكن هذا الاستهجان العقلي غير ملازم للاستهجان
اللغوي اذ رب مقام يكون بحسب الوضع اللغوي صحيحا ومع ذلك مستهجن عقلا لكون النسبة بين
القبح العقلي والقبح اللغوي عموم وخصوص من وجه كما ذكرنا مرارا ويشهد على صحة ما ذكرنا انه لو

قال اهل

قال احد السماء فوقنا والارض تحتنا لاستهجنه العقلاء ويستقبحه اهل العرف لانه اظهار بديهي
مع انه بحسب وضع اهل اللغة استعمال صحيح لكونه استعمالا في معناه اللغوي من حيث الوضع ثم
لا استهجان العرفي في بعض المواضع كاشف عن القبح العقلي فقط كما ترى لو ان احدا عند
مجتهد وقال انا احافظ على نفسي ان اموت فاريد ان اوصي وانت تكون شاهدا على ما اوصي
ثم قال من غير نكتة وفائدة ان وصيتي ان لفلان بن فلان علي مائة من الدراهم الا تسعة
وتسعين درهما لكان هذا الكلام مستهجنا لكونه تطويلا بلا طائل ونكتة بل الحضار يحكمون بجنونه
بحيث لا يقبلون منه الوصية ولا ريب ان ذلك القبح لو كان مسببا من الوضع اللغوي وناشيا من
الغلط في الاستعمال لما كان يحكم بانه مجنون غيرها قيل اذ الاستعمال الغلط لغة لا يوجب
الحكم بالجنون ومن هنا يظهر انه مستهجن عقلا لا لغة لا يقال عدم الاستهجان عرفا كعدم القبح عقلا
في بعض المواضع لنكتة لا يوجب لصحة وضع اللغوي لانا نقول هذا وان كان صحيحا بحسب القاعدة
الا ان الوجدان يحكم بصلاحه وانه لا تعاد وعدم النقل كاف لاثبات المطلب ومنها قولهم اكرم
العلماء الا احدا منهم والقول بان بدل البعض خارج عن النزاع اذ لا ريب في جواز التخصيص الى الواحد
وتفصيل بعض جار دال على دخوله ايضا في محل النزاع الا انه لا اعتبار بقول هذا المفصل ضعيف
كما ترى ومنها انه لو قال احد لعبده اعط ولدي هذا كل ما في الصندوق من الجوز واشار به الى صندوق فيه
الى واحد من الجوز لكان ذلك حسنا لنكتة ومصلحة وهي اسكات الولد الصغير عن البكاء فهذا يكشف
عن الصحة اللغوية كما مر ومنها انه لو كان احد لامر للتحريز خذ هذه الدراهم واعط كل واحد من
الجماعة الا هذا وهذا وهذا الى ان يبقى واحد لم يكن هذا الكلام مستهجنا بل يكون حسنا للتمليح ومنها
انا نرى بالحس والعيان ان العرف كثيرا ما يطلقون اسم الجمع المعرف ويريدون الواحد ولا يلزم
استهجان كما نرى انهم يطلقون الناس على الواحد في مثل قولهم انت تسمع كلام الناس ويريدون
منه كلام الواحد ولا ريب ان تخصيص الاكثر لو كان مستهجنا لكان مثل هذا الكلام ايضا مستهجنا
مع انه ليس كذلك قطعا الثاني ان تخصيص الاكثر الى ان يبقى الواحد اما ان يكون جائزا بحسب
اللغة ام لا ان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني فاما ان يكون عدم الجواز بسبب منع اهل اللغة
او بسبب لزوم القبح العقلي في بعض الموارد او بسبب عدم الاذن من اهل اللغة ان كان الاول فهو فاسد
لانه اذا المفروض هو السكوت وان كان الثاني فهو ايضا لا يثبت الا القبح العقلي دون القبح
اللفظي وقد عرفت ان النسبة بينهما عموم من وجه ونحن ندعي جواز تخصيص الاكثر لغة حتى بالنسبة
الى الموارد التي يكون مستهجنا عند العرف والعقلاء اذ لو قال احد ان لفلان علي مائة درهم الا
تسعة وتسعين درهما وان كان لهذا الكلام استهجان عقلا وقبح قطعي الا ان من له ذوق سليم
وطبع مستقيم يدرك ان هذا الاستهجان والقبح العقلي ليس الا ان العقل حاكم بان مثل هذا الكلام
لا يصدر عن العاقل الا لنكتة وفائدة بحيث لا فائدة ولا نكتة فيه قبيح لانه تطويل بلا فائدة ونكتة
ان هذا الاستهجان العقلي غير ملازم لعدم الصحة لغة كما ظهر هنا ذلك ايضا سابقا وان كان
الثالث فيلزمه القول بلزوم بقاء الاكثر في صحة التخصيص لانه هذا القول اهل العلم سبقا الاكثر

لما ثبت بحجة الاكثرية الى المتيقن لا يمكن في جواز التخصيص في صحيح ولا رجحان لازم هذا القول عدم
جواز التخصيص في صورة العلم بكون الباقي اقل وكذا في صورة الشك بان الباقي اقل او اكثر اذ لا
علم ببقاء الاكثر والعلم به شرط في جواز التخصيص على ما عرفت هذا ونحن نرى بالحس والعيان
ان التخصيص واقع في العرف عادة مع الشك في بقاء الاكثر بل الامثلة التي وقع فيها
التخصيص عند العرف مع شكهم في كون الباقي اكثر كثيرة منها قولهم اعزمت من في التشنيع
الا ضيفين منهم مع شكهم في كون الباقي هو الاكثر او الاقل وقولهم اخذت ما في الصندوق
من النقود الا ما في الكيس الابيض مع شكهم في قلة كل منهما بالنسبة الى الاخر وقولهم اهرقت
كل ما كان في الدار الا عشرة منهم مع شكهم في كون الباقي اكثر او الخارج كذا الثالث انه لو لم
يجز التخصيص الى ان يبقى واحد لكان لاجل اخراج اللفظ عن موضوعه لعدم مانع اخر وهو يقتضي
امتناع كل تخصيص واجيب عنه بانه لاجل عدم ثبوت جوازه من اللغة وفيه نظر لما ظهر من ان
التخصيص واقع في العرف مع الشك في بقاء الاكثر في الامثلة المذكورة ويلزمك عدم الجواز فيها
ايضا لما مر على ان الجواز عند العرف كاف في الجواز في اللغة لاصالة عدم النقل واتحاد العرف
واللغة الرابع انه لا مانع من الجواز مطلقا اما عدم المانع عقلا وشرعا فظاهر واما لغة فلاصالة
عدم المانع وفيه ان عدم المانع لا يكفي بل لا بد من وجود المقتضي ايضا وهو هنا توقيف
اللغة ولم يثبت فان قيل العام المخصص اما حقيقة في الباقي فيتحقق الوضع الحقيقي و
هو من اشد المقتضيات او مجاز فيتحقق الوضع المجازي قلنا اما على القول بانه حقيقة
في الباقي فمعنى كونه حقيقة فيه ليس انه موضوع لكل من البواقي بحيال الاشتراكين من اللفظي
والمعنوي بل المراد انه مستعمل في معناه الحقيقي واخرج بعض الافراد بالمخصص فاخراج ما دل
عليه بلفظ بلفظ اخر من الاحكام اللفظية المحتاجة الى التوقيف والاذن والرخصة وحصول
الاذن في جواز اخراج كل مرتبة غير معلوم واما على القول بالمجازية فالثابت ان كلما يحوج التخصيص
اليه فهو مجازي لا ان كلما يصدق عليه التخصيص فهو مجاز صحيح وفيه نظر يظهر بالتامل فيما ذكر
للمثال الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به
اقل القليل كما بينا ولم من الماء والخبز وفيه ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس ومجاز في غيره و
القرينة هنا قائمة على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني فهو نظير قولنا جاءني
رجل فكذا الامر لا سيما في قبيل جئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين قريبا بينهما فكذلك للعهد الذهني
المساوي لها في المعنى والحاصل ان عموم المفرد المحلى اما لاقتضاء الحكم ذلك او لتعليق الحكم على
الطبيعة ولم يتحقق شيء منهما في المثال فلا عموم فيه بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني مع
ان اصل المثال من المطلقات لا عموم فيه وضعا فلا يدخل تحت المقام الذي هو محل الكلام السادس الاتفاق
على جواز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا وفيه ان انحصار الموجود في الواحد لا يوجب تخصيص
الناس به في الارادة بل مراده اكرام غير الجهال مطلقا غاية الامر ان الموجود من مراده واحد السابع ان
استعمال العام في الخاص مجاز علاقته المجوزة لاستعماله فيه في الكل موجودة فلا وجه لتخصيص

بعض الافراد

بعض الافراد بالجواز دون بعض واجيب بان العلاقة اما العموم والخصوص والمشابهة او الجزء والكل
او الكلي والجزئي لا سبيل الى الرابع لان العام لا يتصور كونه كليا بالنسبة الى افراده لان الكلي جزء
للجزئي وما يكون جزءا للجزئي هو العام المنطقي الذي يسمى بالمطلق وان هو من العام الاصولي الذي نحن
فيه الا ترى انه لا يصدق العام على الخاص صدق الكلي على جزئياته ولا ينتقض بكون ان الكلي جزء
للجزئي وبان يكون العام جزءا للجزئيات الخاصة وهذا فاسد بالبديهة مع ان كون العام جزءا من الخاص
يحكم بكونه اذ منه ما هو عرضي لافراده فلا يتم المقصود ولا الى الثالث لانه مبني على كون العام مركبا من
الافراد وكون دلالته عليها تضمنيا وهذا قول ضعيف كما عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد
وانما يتصور في مدلوله الكل والجزء لو كان مدلوله مجموع الافراد وليس كذلك على التحقيق ولو سلمنا ذلك
لنقول ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء لم يثبت على نحو الاطلاق بل انما يثبت اذا كان الكل تركب
حقيقي خارجي والجزء موجود مستقل واما الاجزاء المنفصلة بعضها من بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود
والتركيب ذهنيا واعتباريا صوريا فلم يثبت دليل على صحة ذلك الاستعمال المجازي بالعلاقة المفروضة
فلا يتم في العشرة والجمع المحلى باللام القول بكون عمومه مجموعيا ايضا ولو سلمنا جميع ذلك وفرضنا كون
العام كلا والافراد اجزاء له لنقول لم يثبت استعماله في كل ولو كان في غاية الحقارة اما الكثرة فلا عجز
ولو كان في غاية الصغر فلا نجوز كاستعمال الالوف في الواحد والجزء الصغير من الحيوان كالانملة في الكل
وبالعكس ولا الى الثاني لانه لا يتم هنا الا في جمع يقرب من مدلول العام فان في غيره لا اشتراك في صفة
ولا مشابهة كما مر فما لم ... فلا في اخرجه ابن الدليل الثاني فحفظه انه ليس المصحح للتجوز علاقة
الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هنا الكثرة فلا بد من استعمال
اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال
وذلك هو المعني بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ ولا الى الاول لان الذي ثبت من استقراء كلام العرب
من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول العام لا مطلق
علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى جميع الخصوصيات وفيه انك اقول في هذا الجواب نظر اذ نحن نمنع
الاول ونقول في جواز استعمال العام في الخاص فيما كان بناء العرف الكاشف عن اللغة عليه بانه نعم مع الشك
في بناء العرف لا بد وان يرجع الى الاصل الاولي حيث لم يحصل لنا استقراء المظنون بالجواز الثامن قوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب عنه اولا
بمنع اتفاق المفسرين وثانيا بان الناس ليس بعام بل للمعهود والكلام مراد المجيب بهذا الجواب كما يشكل
بعض في الجوابين بان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير صحيح وبان هذا التفسير
رواه اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام فلا وجه لرده وثالثا ان ذلك ليس من باب التخصيص ولا من باب العهد بل من
باب المجاز لعلاقة المشابهة فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله بعد عام احد القى الله الرعب
عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون رجوعه سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب
على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يشغلهم فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم
عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم وصيرا للتشبيه نعيما بالناس عن لسان

الناس يعني ابا سفيان وثنا نعيم وتكلم بمتعلق مقصدهم وذلك كان رسالة عنهم فلانهم قالوا ذلك فانهم
وهو تكلم بلسانهم فلهذا اطلق عليه الناس الذي هو اسم الجمع وهذا مجاز شايع في المحاورات وقد يقال
يخفى من البعد التسعة قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده مع انه ليس من صيغ العموم انه
من باب التعبير لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمال
الحاصلة في واحد سيما وصف المحافظة صار بمنزلة العام ولان العظماء لما جرت عاداتهم بانهم يتكلمون عنهم
وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة فتم واحتج المانعون بوجهين احدهما
قبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما
في الصندوق من الذهب وفيه الف فعلا اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر
وكل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا وهو مع عمرو وبكر ولانك لو اريد
من اللفظ كثرة قريبة من مدلول العام وثانيهما ان من اقر من ان وضع الحقايق والمجازات مخصوصة
كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم
الثبوت دليل عدم الجواز والعدم المتيقن الثبوت جواز التخصيص الى ان يبقى جمع يقرب من
مدلول العام غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية و
الاصولية ليس بعادم النظير كافي الافراد الخفية العرفية في العام وفي اللوازم الغير البينة اللزوم
فاتضح جوازه في ظن المجتهد جوزه وما اتضح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من
عدم الجواز وفي الوجهين نظر بما مر في بيان دليل المختار من ان القبح المذكور لا ينافي جواز
اللغوي وان الرخصة والاذن في العلاقة المعتبرة عند العرف حاصلتان لنا واحتج القائل
بلزوم بقاء جمع غير محصور بدليل المانعين عن جواز تخصيص الاكثر من غير زيادة وبان العام المخصوص
مجاز في الباقي فلا بد فيه من علاقة وليست الا المشابهة وهي مفقودة في غير ما يقرب مدلوله و
هو كما ترى وكذا احتج بذلك القائل بلا بدية بقاء كثرة وان لم يعلم قدرها واحتج المجوز
الى الثلثة او الاثنين بما مر في بيان ان اقل الجمع ثلثة او اثنين بضميمة عدم القول بالفصل في غير الجمع وفيه منع ظاهر
اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف فيصدق على
الثلثة او الاثنين ولا قائل بالفصل ورد بان من ينكر جواز التخصيص الى الواحد والاثنين و
الثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا واحتج القائل بعدم جواز تخصيص الاكثر في غير التخصيص
بالصفة وجوازه فيه حتى يبقى واحد على الاول بدليل المانع وعلى الثاني بصحة قولك اكلت كل رمانة
حامضة في البستان وفيه عشرون وان كان فيها الف رمانة وكانت الحامضة عشرة واكرمت العلماء الفقهاء
والنحويين العلماء فان كان الفقير في الاول والعالم في الثاني واحدا بل لا يبعد الجواز الى الواحد
فكل تخصيص يحصل مع وجود قرينة لهذا التعميم والتخصيص كما يقال له علي عشرة الا تسعة في
مقام الاستهزاء على مدعي العشرة وتوبيخ المتعنت كلكم جائع الا من اطعمته وفيه تمسك بدليل المانع
على الاول فظهر ما ظهر **المبحث الثاني** في التخصيص بالاستثناء وفيه فصلان احدهما في
الاستثناء المستغرق والاخر في غيره اما الفصل الاول فاعلم ان المصرح به في عبارة جماعة منهم
دعوى الاتفاق على عدم جواز الاستثناء المستغرق وكونه لغوا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه و

لذا حكموا

عنه
اي قبيل بقاء فرد انه للاحد
في صيغة الجمع من بقاء المثنية
او اثنين لانهما
عند اقل مرتبة
١٢

لذا حكموا بانه يحمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه ولتحقيق ذلك لا بد ان يقع الكلام فيه من
جهات الاولى انه هل هو محل النزاع اعلم ان الظاهر منهم حيث جعلوا ذكر عنوان هذه المسئلة في
ضمن مبحث التخصيص الذي يكون النزاع فيه من حيث الوضع والاذن من اهل اللغة كون القول
بعدم جواز الاستثناء المستغرق ايضا من جهة عدم وصول الاذن والرخصة من واضع اللغة وان
الظاهر من استدلالهم لعدم الجواز بلزوم اللغوية كون القول بعدم الجواز من جهة العقل لا غير
لكن يمكن جعل هذا الاستدلال دليلا على عدم الجواز لغة لا عقلا بان يقال يكون مراد المستدل ان
غرض الواضع من وضع الالفاظ استفادة المعاني فاذا جاز الاستثناء المستغرق يلزم كون الوضع
لغوا بلا فايدة اللهم الا ان يقال ان هذا خروج من ظاهر الاستدلال ومجرد امكان الجمع بين الظاهرين
لا يوجب اخراج الظاهر من ظهوره الثانية في تاسيس الاصل في المسئلة اعلم ان الكلام في المقام
لو كان من حيث اللغة فالاصل الاولي عدم الجواز كما ظهر ولو كان من حيث العقل فالاصل هو الجواز
الثالث في ثمرة المسئلة اعلم انها تظهر في الاقارير في معاملات الفقهاء ذكروا ان احدا لو اقر بشيء ثم
مضى زمان فاستثنى شيئا مما اقر به اولا لم يعتبر هذا الاستثناء لانه انكار بعد الاقرار سواء كان
الاستثناء مستغرقا او غير مستغرق واما لو اقر بشيء فاستثنى منه شيئا بلا فصل بين الكلام
المشتمل على المستثنى والمستثنى منه فان كان الاستثناء غير المستغرق فهذا الاستثناء معتبر وان
كان الاستثناء اكثر لان المستثنى والمستثنى منه كلام واحد عرفا بل غاية ما يحصل حينئذ بالاقرار من
العلم به انما هو العلم بالاقرار بالمستثنى منه واستعمال كلام غلط لغة لا يوجب بطلان الاقرار المعتبر شرعا
لو حصل منه العلم به واما ان كان الاستثناء مستغرقا فلا اعتبار بهذا الاستثناء ويكون الاقرار
باقيا على حاله سواء كان هذا الاستثناء متصلا بالاقرار او منفصلا عنه هكذا ذكروا لكن في هذه
الثمرة نظر نظرا الى ان القاضي اما عالم بان مراد المقر من قوله له علي عشرة الا عشرة او الا احدى عشر
ليس الا الاستهزاء والتمليح واما عالم بان مراده غير الاستهزاء واما شاك في مراده ان كان الاول
فالقول بان الاقرار معتبر والاستثناء غير معتبر لا وجه له لانه لا بد في الاقرارات ان يكون اللفظ ظاهرا
في الاقرار وما نحن فيه ليس كذلك بل القطع حاصل بان الكلام صدر منه للاستهزاء فكيف يكون مع
ذلك الاقرار معتبرا والاستثناء غير معتبر اللهم الا ان يقال بان كلام الفقهاء ليس في هذا الفرض
وان كان الثاني فاما عالم بان مراده من الاستثناء انما هو بيان النسيان عما اقر به اولا او عالم
بان مراده الرجوع عما اقر به اولا واما شاك في مراده او عالم بان هذا الكلام ما وقع منه الا لجنون
ان كان الاخير فحاله واضح وان كان الاول فليس باقرار وان كان الثاني فيكون الاقرار معتبرا ولا
اعتبار بالاستثناء فالثمرة ظاهرة في الصورة المفروضة الا ان الظاهر كون كلامهم في غيرها ايضا
وان كان الثالث كما هو الظاهر من كلام الفقهاء فالقول بترتب الثمرة في غاية الاشكال اذ لا دليل
على ذلك لا عرفا ولا شرعا اما العرف فلان بنائهم في هذا الموارد ليس على اعتبار الاقرار وعدم
اعتبار الاستثناء ويمنع غلبة كون الاستثناء من باب البداء والرجوع حتى يلحق المشكوك فيه
بالاعم الاغلب واما الادلة الشرعية فكلها تام في المقام على ما ادعي فان كان الثالث فالقول

بترتب هذه الثمرة ايضا وغاية الاشكال بما مر البحث فان المرجح في عبارة جماعة من
الاصحاب دعوى الاتفاق على عدم جواز الاستثناء المستغرق لكن عن بعض انه جوزه لو كان
الاستثناء زائدا على المستثنى منه والحق انه لو ثبت الاتفاق عليه كما ادعاه الجماعة فهو والا
فيجوز عقلا في الجملة اي في بعض المواضع وان كان مقتضى الاصل الاولي عدم الجواز ولنا على
الجواز عقلا عدم كونه مستهجنا عند العرف والعادة حيثما كان ذلك الاستثناء المستغرق لنكتة
وفائدة كالاستهزاء ونحوه واما صورة خلوه عن الفائدة فالمرجع فيها الى الاصل الاولي كما لا
يخفى الخامس ان الاستثناء المستغرق اذا وقع لنكتة فهو على المختار من صحته فهل
هو حقيقة من حيث الاستعمال حتى يكون حقيقة في الاستثناء المستغرق ايضا او مجاز فيه الحق
الثاني لان المتبادر من الاستثناء انما هو كون المستثنى منه باقيا ولو فردا واحدا وتبادر الغير
كعدم التبادر امارة المجاز فهو مجاز في الاستغراق لكون المتبادر غيره لا يقال عدم التبادر ايضا
من امارات الحقيقة وانت اعترفت بان الاستثناء المستغرق ليس عندنا فرع رضا فيقع التعارض
بين الامارتين وليس تقديم احدهما اولى من الاخر لانا نقول ما ادعينا من علم التبادر انما
هو بحسب العرف ولا ريب ان عدم التبادر العرفي غير لازم للحقيقة اللغوية بل التبادر الذي
لابد وان يوجد في المجازات يوجد هنا ايضا وهو كون المراد من الاستثناء ان يكون المستثنى منه باقيا
في الجملة وظاهر المستثنى ان لا يكون المستثنى منه باقيا اصلا وليس هذا الا التبادر ثم ان الاستثناء
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع وقيل مشترك بينهما لفظا وقيل معنى لنا تبادر المتصل منه اذا قيل اكرم القوم
زيدا يتبادر انه منهم ولذا لا يحملونه على منع الا مع تعذره حتى جعلوا مثل قوله له على الف الا ثوبا على تقدير
قيمة الثوب من الالف وايضا مرجح الجميع بان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهو مخصوص بالمتصل والحمل في
الاقرار لمراعاة الاصل ثم احتج القائل بالاشتراك بالاستعمال في امثلة كثيرة وفيه ان الاستعمال اعم من
الحقيقة مع ان ارجاع الامثلة الى المتصل ممكن واما الفصل الثاني فاعلم ان استثناء الاقل من النصف
جائز اتفاقا واختلفوا في الاكثر والمساوي وقبل الشروع في المسألة لا بد من ذكر مقدمة مشتملة على بيان
ثمرة النزاع وما سيجيء الاصل في المسألة وتحرير محل النزاع اما ثمرته فهي تنحصر في جواز تخصيص الاكثر بعينها
واما الاصل في المسألة فهو جواز استثناء الاكثر والمساوي عقلا وعدمه لغة واما تحرير محل النزاع فهو ان النزاع
في الجواز اللفظي وفي الاستثناء والتخصيص لا في مطلق الاستثناء الاعم منه ليشتمل والتخصيص انما الاشكال
فان النزاع هنا هل هو في صحة استثناء الاكثر من حيث الاستثناء فقط حتى لا يكون صحته من جهة
الاستثناء مستلزمة لصحته من جهة المستثنى منه فيها لو كان عاما فلو قال اكرم العلماء ثم اخرج الاكثر بشيء من
ادوات الاستثناء لكان ذلك صحيحا لغة من جهة استعمال ادوات الاستثناء والهيئة الاستثنائية في
اخراج الاكثر وان كان المستثنى منه المستعمل في الاقل غير صحيح لغة لعدم جواز تخصيص الاكثر مثلا او النزاع
هنا في صحة الكلام المشتمل على الاستثناء المذكور حتى يكون صحته مستلزمة لكون المستثنى منه باقيا
وغير صحيح لغة وجهان ثمرتهما انه ان قلنا بان النزاع من جهة الاستثناء من حيث هو فلا تناقض بين
قولهم هنا وفي بحث جواز تخصيص الاكثر اذ لا منافاة بين صحة الكلام من جهة وبطلانه من اخرى فيكون هذا

وجها آخر لدفع

في جواز استثناء الاكثر

وجها آخر لدفع التناقض وان قلنا بان النزاع من جهة صحة الكلام المشتمل عليه وعدمها كما هو الظاهر
من كلماتهم فلا يندفع التناقض حتى من هذه الجهة اذا مهدت المقدمة فاعلم انهم بعد اتفاقهم على
جواز استثناء الاقل من النصف كما عرفت اختلفوا في الاكثر والمساوي على اقوال فقيل بوجوب كونه
اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق اولى وقيل لا
يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا والحق
في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقال له على مائة الا تسع وتسعين
نصفا والتحقيق في الحال في المقام لا بد من ذكر مسئلتين احديهما في انه هل يصح استثناء الاكثر
ام لا والثانية في انه على فرض الصحة فهل هذا الاستثناء حقيقة فيما استعمل فيه او مجاز فيه اما
المسألة الاولى فالحق ما عليه الاكثر من جواز استثناء الاكثر ولنا على ذلك وجوه منها الوجهان
الاولان اللذان ذكرناهما على جواز تخصيص الاكثر ومنها الاولوية القطعية اذ لا ريب لك بعد ما اثبتنا
جواز الاستثناء المستغرق لنكتة فجواز استثناء الاكثر بطريق اولى ومنها الاجماع المركب فان كل من قال
بجواز استثناء المستغرق قال بجواز استثناء الاكثر وربما استدل على المطلوب بوجوه اخر الاول قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين بعد ضمه الى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين بتقريب ان كلمة من في الاية الاولى بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير
مؤمن بحكم الاية الثانية الدالة على ان كل من ليس بمؤمن غاو فيكون متبعوا الشيطان وهم الغاوون اكثر الناس
وقد استدل بعض ايضا بالاية الاولى بعد انضمامها الى قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين وجه الاستدلال بذلك انه ان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل
من المخلصين والغاوين اقل من الاخر لان المستثنى منه في الاية الاولى وقع مستثنى في الاية الثانية فلا بد
ان يكون كل واحد منهما اكثر من الاخر وفي هذا الاستدلال نظر لان الاية لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي
بين المستثنى والمستثنى منه في الايتين فان قلت ان المراد من العباد في الاية اعم من الجن والانس والملائكة لا نسلم
الى الصغيرة ولا ريب ان جميع الغاوين اقل من الملائكة قلت ان المتبادر من العباد في الاية انما هو الانسان لا غيره
ولذا صرح المفسرون بان المراد من العباد بنو آدم فلا يصار الى غير المتبادر الا بدليل فان قلت انه تعالى جعل الغاوين بمنزلة
القليل لتراخي رتبتهم ولذا اخرجهم بعد حرف الاستثناء كما جعل الشيطان الرجيم ايضا المخلصين بعد حرف الاستثناء
لبعد العهد اتباعهم بمنزلة القليل قلت هذا خلاف الظاهر من الاية فلا يصار اليه الا بدليل وليس فان قلت ان المراد
من قوله عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة الى النفس الشريف وهو المتبادر فيكون المستثنى في الاية منقطعا لعدم
شراكة الغاوين قطعا فلا اخراج ولا تخصيص حتى يكون تحت النزاع قلت مضافا الى انه خلاف الظاهر
يجب ان الاصل في الاستثناء هو الاتصال وان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل
قول القائل له على الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف لم يدل على عدم وقوع استثناء منقطع
في كلام الله تعالى نعم يمكن الايراد على الاستدلال بالاية بعدم المتفقهين اذ لا يبعد انحصار العباد في الصنفين
والحال انهم داخلون في العباد فلا يخرجون عن الصنفين وعدم الدليل على الانحصار وغاية ما يدل عليه الاية الثانية حلف ابليس
اغواء غير المخلصين ولا يجب تحقق كل ما حلف عليه وثانيا انه اخص من المدعى لانه لا يدل الا على بطلان اشتراط الاقل

النقض الثاني اجماع العلماء على ان من قال له على عشرة الا ثلاثة يلزم سبعة ولولا ذلك صحيحا لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة كما في الاستغراق وما مر من ان الاسناد يتحقق ولو بلفظ غلط فالاجماع على الزام الباقي لا يدل على صحة استثناء الاكثر الثالث قوله صلى الله عليه وآله في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته وجه الاستدلال ان المطعمين من العين اكثر من الجائعين فان من مات بالجوع نادر في الغاية وفيه ان المراد من الحديث ان كلكم كان باقيا على صفة الجوع لو كان يطعم بعضكم بعضا واحتج لسائر الاقوال ببعض ما سبق في التخصيص وجوابه يظهر بالتامل واما المسئلة الثالثة فالاظهر ان الالفاظ الدالة على الاستثناء حقيقة في استثناء الاكثر ايضا كاستثناء الاقل لان المتبادر من لفظ الا انما هو مطلق الاخراج والتبادر امارة الحقيقة ونقل اهل اللغة على ان الا للاستثناء ولا ريب ان الاستثناء المطلق الاخراج لعدم صحة السلب عن الاستثناء الاكثر بان يقال ان الاستثناء الاكثر ليس باستثناء وفيه انه ربما يثبت من ذلك كون الا موضوعا لمطلق الاخراج فان غاية ما يثبت من عدم صحة السلب كون لفظ الاستثناء موضوعا للاعم من الاستثناء الاكثر والاقل وكلامنا في اداة الاستثناء واين هذا من ذلك فتدبر وربما يتظهر من بعض ايضا استناده الى اداة عدم صحة السلب وهو معارض بان المتبادر من لفظ الا مجردا عن ذكر المستثنى انما هو اخراج الاقل ويمكن ان يمنع اصل هذا التبادر ولو سلمناه فهو اطلاقي ناش من غلبة استعمال الا في اخراج الاقل عرفا لا يقال ان الاصل في التبادر هو التبادر الوضعي لانا نقول بعد تسليمه بتنصيص اهل اللغة على ان الا لمطلق الاستثناء لا وجه لهذا الكلام اذ الامر حينئذ اما ان نقطع بمخالفة العرف اللغة في الموضوع له واما ان نقطع باتحادهما فيه واما ان نشك في الاتحاد والعدم ان كان الاول فحكم بكون الاستثناء في اللغة حقيقة في الاخراج المطلق وفي العرف العام في الاخراج الاقل لتبادر وان كان الثاني فيدور الامر بين تقديم نص اهل اللغة وتقديم التبادر لثبات وضعيته بان الاصل فيه الوضعية ولا ريب ان الاول اولى من الثاني لكونه اجتهاديا فلا بد من حمل التبادر على الاطلاق المخالف للاصل لانه احسن من طرح نص اهل اللغة وان كان الثالث فيدور الامر بين الاخذ بقول اهل اللغة وحمل التبادر على الاطلاق لاصالة الاتحاد بين العرف واللغة وبين الاخذ بالتبادر وطرح نص اهل اللغة لاصالة الاتحاد وبين حمل التبادر على الوضع العرفي وحمل مطلق الاخراج على الوضع اللغوي عملا بالدليلين لا سبيل الى الثاني لكون الامر حينئذ دائرا بين الاخذ بالتبادر الثابت وضعيته بالاصل وطرح قول اهل اللغة ولا ريب ان الاخذ بقولهم اولى لانه دليل اجتهادي والتبادر بالنسبة اليه دليل فقاهتي لكون اثبات وضعيته بالاصل ولا الى الثالث لان الامر حينئذ دائر بين طرح اصالة الاتحاد والاخذ بالمعرفين وبين حمل التبادر على الاطلاق الذي هو على خلاف الاصل وطرح اصالة الاتحاد ولا شك ان اصالة الاتحاد مقدمة على اصالة وضعية التبادر نظرا الى ان طرح اصالة الاتحاد مستلزم لمخالفة الاصلين هجر المعنى اللغوي وحدوث الوضع الوضعي لو قلنا بطرح اصالة الوضعية فان ذلك لا يستلزم الا خلاف اصالة الوضعية فقط فتعين الاول لان قول اهل اللغة دليل اجتهادي معتبر لم يحصل الظن بخلافه نعم لو حصل الظن بذلك نحن نأخذ بالتبادر لا لاصالة الوضعية بل وتطرح قولهم لذلك وتطرح قولهم لاصالة الاتحاد منهاج اختلفوا في ان العام المخصص هل هو مجاز في الباقي ام لا على اقوال ثالثها وقبل الخوض في المقصود لا بد من تمهيد مقدمات لا تخلو عن فائدة وقع التشاجر في كثير من عبارات القوم في عنوان المسئلة

في ان العام المخصص في الباقي مجاز ام لا



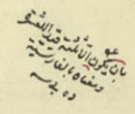
اذ قال الاكثرون ومنهم صاحب المعالم العام اذا اريد به الباقي بعد التخصيص حقيقة ومجاز وهو لا يناسب القول بان مجموع العام والمخصص حقيقة كما هو احد الاقوال والقول بان المراد بالعام العموم واخرج منه البعض عن الحكم ولذا عدل بعضهم الى التعبير بان العام الذي يخصص هل هو مجاز ام لا وآخر الى ان لفظ العام في هذا الكلام هل يستعمل في معنى مجازي ام لا لكن الخطب سهل الثاني في تحقيق ما يستفاد منه المعاني الحقيقية والمجازية والكلام فيه يقع من جهات اما الجهة الاولى ففي تحقيق ان استفادة المعاني الحقيقية هل هي مستندة من مجرد وضع الالفاظ بازائها مع قطع النظر عن شيء آخر او مستندة الى شيئين مركبين احدهما الوضع والآخر عدم وجود القرينة على الخلاف او مستندة من مجرد الوضع فقط لكنها مشروطة بعدم وجود القرينة على الخلاف احتمالات والفرق بين الاول والثاني ان عدم القرينة جزء في الثاني وشرط في الثالث ولكن الحق هو الاحتمال الاول اذ بمجرد ملاحظة الالفاظ الحقيقية يحصل في الذهن معانيها الحقيقية من غير ضم شيء اليها بحيث اذا لوحظت القرينة على الخلاف حصل التناقض بين اللفظ والقرينة قطعا وهذا ايضا كما سمعت ادعينا مما لا يخفى وحكى عن المحقق الخوانساري انه قال في شرح الدروس بعد ذكر المحتملات الثلاث وتظهر الثمرة بين المحتملات الثلث في انا اذا قلنا بان الحق هو الاحتمال الاول فحين شككنا في وجود القرينة الصارفة نحكم بالاصل ونحكم بمجرد صدور اللفظ بان اللفظ محمول على معناه الحقيقي واما اذا قلنا بان الحق هو احد الاحتمالين الاخيرين فلا يجوز لنا حمله على المعنى الحقيقي الا بعد الفحص عن القرينة وعدمه لانا نشك حينئذ في تحقق الشرط على الاحتمال الثالث وفي تحقق الجزء على الاحتمال الثاني ولا ريب ان الشك في تحققهما يوجب الشك في تحقق المشروط والكل اعني بهما تحقق المعنى الحقيقي والاصل عدم تحققهما فلا يجوز لنا الحمل عليه وفي هذه الثمرة نظر نظرا الى ان الشك على كل واحد من المحتملات الثلثة اما ان يكون ناشيا من الشك في حدوث القرينة او يكون ناشيا من الشك في القرينية بعد ثبوت شيء ان كان الاول فيدفع بالاصل في كل واحد من المحتملات اما الاول فظاهر لان الاصل عدم حدوث القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة واما الثاني والثالث فانه كذلك كان الاصل عدم حدوث القرينة الصارفة في الاخيرين ايضا فان كان الثاني فلا يمكن التمسك باصل العدم في شيء من المحتملات لكون الشك شكا في الحادث فلا تظهر الثمرة فان قلت تظهر الثمرة بما لا يعتد به الا اذا شك في حدوث القرينة على القول بان وجود القرينة مانع عن ارادة الحقيقة يدفع حدوثه بالاصل ويحكم بارادة الحقيقة ولا معارض لهذا الاصل واما على القول بكون عدم القرينة جزءا او شرطا فالاصل وان كان ايضا كذلك الا انه معارض بمثله وهو اصالة عدم وجود المقتضي تقتضي اصالة عدم القرينة تحقق المقتضي والمقتضي معا ومقتضي اصالة عدم وجود المقتضي للشك في وجوده عدم تحقق المقتضي والمقتضي معا فاذا تعارضا لا بد من التوقف لعدم الترجيح فلا يصح الحكم بارادة الحقيقة على هذا القول بخلاف القول الاول فالثمرة بين القولين موجودة قلت كلا لان المعارض موجود على القول الاول ايضا لان الشك في تحقق المقتضي في المحتملات كلها ناش من الشك في وجود المانع فاصل عدم المانع معارض باصل عدم حصول المقتضي لان المقتضي فيها انما هو عدم المانع فيلزم التوقف بناء على ذلك في المحتملات كلها فتأمل الا ان يقال ان استصحاب عدم المقتضي استصحاب في التابع واستصحاب عدم القرينة استصحاب في المتبوع فيقدم الاخير فلا ثمرة على المحتملات كلها واما الجهة الثانية ففي تحقيق ان القرائن في المجازات هل يكون وجودها من باب وجود المقتضي للحمل على المعنى المجازي

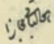
ام لا فهنا احتمالات اذ يحتمل ان يكون المقتضي التام للدلالة على المعنى المجازي في نحو قولنا اسد يرمي هو لفظ
الاسد ولكن يكون عدم القرينة اعني يرمي من موانع ارادة المعنى المجازي من لفظ الاسد ويلزم على هذا
الاحتمال ان يكون الشخص بعد التفاته الى الاسد ملتفتا الى المعنى المجازي مع علمه بالتفات وجود القرينة ولا الى
عدمها ثم بعد الالتفات الى عدم القرينة يكون ممنوعا من الحمل على المعنى المجازي ويحتمل العكس بان يكون المقتضي
التام للدلالة على المعنى المجازي هو القرينة كيرمي في ذلك المثال ولكن يكون عدم وجود لفظ الاسد من
موانع ارادة المعنى المجازي عن لفظ يرمي ويحتمل ان يكون المقتضي للمعنى المجازي هو المركب من لفظ الاسد و
القرينة وهو يرمي بان يكون كل منهما جزءا للمقتضي ويحتمل ان يكون المقتضي هو اللفظ لكن بشرط القرينة او
تكون القرينة شرطا للمقتضي ويحتمل العكس لكن لا سبيل الى الاحتمال الاول لفساده بما مر في الجهة الثانية
وان مقتضى ذلك صيرورة المعنى المجازي معنى حقيقيا وهو خلاف الفرض وطريقة اهل العرف ولا الى الثاني ايضا
لانهم عرفوا المجاز بانه استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له اللفظ ولازم ذلك ارادة المعنى المجازي من لفظ
الاسد لا من يرمي اذ لا ربط للمجاز هنا الا بالاسد نعم يرشدك الى ذلك انه اذا كانت القرينة عقلية تكشف
يكون المقتضي التام للدلالة على المعنى المجازي هو يرمي فانحصر الامر بعد فساد الاولين بين الثلاثة
الاخيرة وعليه نقول ان الكلام في صورة دوران الامر بينها تارة يقع من جهة ارادة المعنى المجازي بمعنى
انا لا نزاع في ان ارادة المعنى المجازي هل هي من اللفظ او من القرينة او من المركب منهما واخرى من جهة الامر
الكاشف عن ارادة المتكلم المعنى المجازي بمعنى انا لا نزاع في ان الامر الكاشف عن ارادة المعنى المجازي هل
هو اللفظ او القرينة او المركب منهما ان كان الكلام في الجهة الاولى فالحق ان ارادة المعنى المجازي انما هو من اللفظ
لا غير لشهادة الوجدان المتبادر من نحو اسد يرمي انما هو ارادة الرجل الشجاع من لفظ الاسد ولتعريفهم المجاز بانه
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولا ربط للمجاز هنا الا بالاسد لا القرينة ولا المركب منهما ويتضح ذلك اذا
كانت القرينة عقلية وان كان الكلام في الجهة الثانية فالحق فيه هو التفصيل ولتوضيح ذلك التفصيل
نقدم مقدمة وهي ان العلماء بعد اتفاقهم على احتياج المجاز الى قرينة صارفة اختلفوا في احتياجه الى قرينة معينة
ايضا على اقوال احدها انه لابد لكل مجاز من قرينتين صارفة ومعينة وثانيها انه يكفي غير القرينة
الصارفة من غير احتياج الى القرينة المعينة وثالثها التفصيل في صورات المجاز لانه اما ان يكون واحدا
او متعددا وعلى الثاني اما ان يكون في سلسلة المجازات مجاز اقرب الى المدلول الحقيقي من غيره ام لا فعلى الاول
تكفي القرينة الصارفة وعلى الثالث يحتاج الى المعينة ايضا والاقوى عندي هو القول الاول وان كان
المجاز واحدا او متعددا مع وجود الاقرب فيما بينها وذلك اما على الاول فلان ملاحظة نحو الواحد هي القرينة
المعينة واما على الثاني فلان ملاحظة الاقربية هي القرينة المعينة فالمجازات على التحقيق باسرها محتاجة الى
قرينتين فان قلت نحن نرى انا في محاورات اسد يرمي ليس الا قرينة واحدة قلت فيه ايضا قرينتان
صارفة ومعينة اما الاولى فهي يرمي لان غاية ما يستفاد منه صرف الاسد عن مقتضاه الحقيقي وهو الحيوان
المفترس لاجل ان الرمي في العرف والعادة غير صادر منه وان لم يكن في حقه ممتنعا في النادر لكن لم يستفد منه
تعيين الرجل الشجاع لتعدد المجازات في المقام فان اسد يرمي كما يمكن ان يكون المراد منه هو الرجل الشجاع كذا يمكن
ان يكون المراد منه الابخر او الضخيم لان يرمي لا ينافي شيئا منها فكل واحد من الشجاع والابخر والضخيم يصلح ان يكون

مراد المتكلم

مراد المتكلم في المقام فظهر ان يرمي ليس الا قرينة صارفة والقرينة المعينة هي ملاحظة اشهرية الشجاع بين
الاوصاف الثابتة للاسد فنفس الشجاعة هي العلاقة المصححة للاستعمال واشهريتها هي القرينة المعينة
للمجاز المخصوص فيما بين المجازات المذكورة ثم قال استادنا الشريف دام ظله نحن وجدنا بالتتبع ان بعضا من
المجازات مما لا يحتاج اليهما معا بل يكفي فيه الصارفة كالعمومات المخصصة بحكم العلماء الا زيدا ووجه ذلك
ان العام لما كان موضوعا لكل فرد فرد بشرط الانضمام فهو ظاهر في كل واحد من غير تفاوت في البين فله
ظهورات متعددة بحسب تعدد الموضوع له فقرينة التخصيص وهي الا زيدا لم يصرف العام الا عن ظهوره
بالنسبة الى زيد المخرج فيبقى العام على كونه ظاهرا فيما عدا زيد فدلالة العام على ما بقي ليس الا
بنفس لفظ العام من غير ان يكون لقرينة التخصيص مدخل في الدلالة على الباقي بخلاف سائر المجازات
فان قرينة التجوز فيها اما ان يكون جزء الدال او شرطا للدلالة وبالجملة العمومات المخصصة
وان كان فيها دالان احدهما لفظ العام والاخر قرينة التخصيص الا ان كل واحد منهما دال على مدلول
مغاير لمدلول الاخر اما العام فبالنسبة الى ما بقي من غير ان يلاحظ انضمام قرينة التخصيص اليه بطريق
الجزئية او الشرطية واما قرينة التخصيص فبالنسبة الى المخرج فالفرق بين العام المخصص وغيره من
المجازات انه لا يحتاج في الدلالة على ما بقي الى شيء من قرينة التجوز بطريق الجزئية او الشرطية بل نحو
العام المخصص فيما ذكر ايضا جملة الشرط والجزاء كقولنا ان جاءك زيد فاكرمه اذا جاء دليل على عدم
ارادة المفهوم من هذه الجملة فان المعين لارادة المنطوق هو نفس الجملة التي استفيد منها اولا شيئان
المفهوم والمنطوق وبعد ارتفاع المفهوم بالقرينة الخارجية يبقى الاخر بالاستفادة التي كانت اولا بالنسبة
الى الشيء الباقي لكن يمكن ان يجاب عن ذلك اما في العام المخصص فبان المعين لارادة الباقي يمكن ان
يكون هو مخصص لاخراج زيد واما في الجملة المذكورة فان المعين لارادة المنطوق يمكن ان يكون هو
دليل عدم ارادة المفهوم مخصوصة من الجملة فيحتاج المجاز الى قرينتين مطلقا حتى في العام المخصص
وجملة الشرطية المرتفعة اذا عرفت المقدمة فالتفصيل المذكور بان ذات المجاز اذ لا يحتاج الى قرينة
صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي ثم يحتاج الى قرينة دالة الى ارادة اصل سنخ المعنى المجازي وهي
العقل فانه الحاكم بانه بعد عدم ارادة الحقيقة لا بد من ارادة المجاز لئلا يلزم اللغو في الكلام ثم تعيينه
اجمالا بل لابد في ارادة المعنى المجازي لابد من الاتيان بقرينة معينة للمعنى المجازي المراد وهذه القرينة اما
ان يكون هي وحدة المجاز ففي نحو ذلك المقام يكون الكاشف عن ارادة المعنى المجازي هو القرينة لا
اللفظ ولا المركب واما ان يكون هي الاقربية الى المعنى الحقيقي عند التعدد ففي مثل هذا المقام
(او عند تعدد المجازات)
يكون الكاشف عن ارادة المعنى المجازي هو القرينة بعد ملاحظة اللفظ والمعنى الحقيقي وكان هذا الى
البين فيكون للفظ مدخلية في الكشف للاحتياج الى ملاحظة زيادة على ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي
والمجازي فيكون الكاشف هو المركب فظهر ان المقامات مختلفة واما الجهة الثالثة فهي ان علم
ان القرائن في المشتركات اللفظية كلها معينة لا دخل لها في اصل الدلالة على المعنى الموضوع له فان
الدال على المعنى في مثل قولنا عين باكية انما هو نفس اللفظ بل الدال على ارادة مخصوص من المعاني ايضا
نظرا الى ان لفظ العين بمجرده للمعنى يدل على جميع معانيه كما يدل ايضا بحسب الوضع على ان واحدا منها

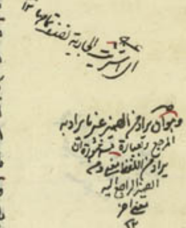
مراد المتكلم ولكن المعين للمراد هو لفظ الباكية او نحوها فالقرينة انما هو لتعيين تخصيص المراد بخصوص
من بين تلك المعاني المعلومة بالاجمال نعم لو قلنا بظهور المشترك في الجميع لكان حال المشتركات كحال العمومات فيصح
بناء الكلام السابق ولكنه خلاف التحقيق فالحق ان التعيين انما هو من القرينة خاصة لا من اللفظ ولا من المركب واما
المبهمات فمعنى في علامات القرائن المبهمة انما هي في المشتركات المعنوية فان استعمل المطلق واريد منه المعنى الحقيقي
وهو الطبيعة ولم يرد الفرد من اللفظ منه ولكن دلت قرينة على ان تلك الطبيعة وجدت في ضمن الفرد المعين
او غير المعين فالقرينة دلت على القرينة المفهمة لكون ارادة الفرد من القرينة لا من اللفظ ولا من المركب فهي مثل جاءني
جاء رجل ليس لفظ الرجل على الفرض مستعملا الا في الطبيعة ولفظ جاء يدل على حصول تلك الطبيعة في ضمن
جزئي خارجي غير معين عند المخاطب بواسطة تنوين التنكير واما ان استعمل المطلق واريد منه خصوص
الفرد من اللفظ مجازا ودلت على تلك الارادة القرينة فالقرينة تصير صارفة واللفظ يكون مجازا لكون ارادة المجاز
من نفس اللفظ والقرينة تصرفه عن ارادة الحقيقة فهي الكاشفة عن ارادة المجاز فيه هو القرينة لا اللفظ
ولا المركب الثاني ان العلماء لما راوا ان الحكم في الكلام المشتمل على الاستثناء ليس مسندا الى مجموع المستثنى منه
بكونه تناقضا بحسب الظاهر بل مسندا الى الباقي فاختلفوا في كيفية اسناده اليه وفي تقرير الدلالة في الاستثناء
على اقوال يأتي ذكرها ووجه ورود التناقض ان القائل بمجموع قوله له علي عشرة يثبت عليه مجموع العشرة ظاهرا
ثم قوله الا ثلاثة مثلا يناقض قوله الاول اذ به يثبت الايجاب الكلي وبالثاني يثبت السلب الجزئي وان هذا
الا عين التناقض ولكن الاشكال في اختصاصهم النزاع والخلاف في الاستثناء مع ان التناقض وارد
في جميع المجازات وسائر المخصصات ايضا ولو تفطن وجه اختصاص نزاعهم في دفع التناقض بمبحث
الاستثناء مع ان التناقض الظاهري وارد في جميع المخصصات بل في جميع المجازات هو ان مرجع نزاعهم
دفع التناقض في الاستثناء الى ان التناقض بين الاستثناء وبين ارادة الحقيقة على المستثنى منه هل يكون
موجبا له فمنهم من حكم بثبوت التناقض وبمجازية المستثنى منه ومنهم من انكره وحكم بحقيقيته ومن
الواضح ان هذا النزاع لا يمكن ان يجري في مثل اسد يرمي وكثير الرماد ونحو ذلك فانه مجاز بالاتفاق
ثم ان نزاعهم هنا ليس في ان الاستثناء على فرض كونه مناقضا لحكم المستثنى منه هل هو قابل لصرف لفظ
المستثنى منه عن ظاهره ام لا كنزاعهم في المجاز المشهور والامر الوارد عقيب الحظر حيث ادعوا في المسئلتين
بعد اعترافهم بالتعارض بين الحقيقة والشهرة وبين الامر والنهي وان صدق المتعارضين ايهما اقوى
من الاخر بل النزاع فيما نحن فيه في نفس ثبوت التعارض وعدمه بين الاستثناء والمستثنى منه كما ترى
على فرض ثبوت التعارض بينهما لا خلاف في كون الاستثناء موجبا لصرف المستثنى منه عن ظاهره لكونه كالـ
يرمي اذا ظهر لك ذلك فاعلم انهم اختلفوا في دفع التناقض فيه بحسب الحكم على اقوال اربعة ذهب العلامة
والعضدي واكثر المتأخرين في المحكي عنهم الى ان المراد بالعشرة مثلا في قوله له علي عشرة الا ثلاثة هو
معناه الحقيقي ثم اخرجت الثلاثة بحرف الاستثناء قبل الحكم والاسناد ثم اسند الحكم الى الباقي فاعني النتيجة
فلينتج الكلام بحسب الواقع الا اسنادا واحدا فلا تقتضي الحكم في الواقع وان احتمل ظاهرا هذا فهم
واما في لفظ العام فتخصيص واقعا والقول بنفي التخصيص معه خطأ وذهب جماعة منهم السكاكي في المفتاح بل
الاكثر كما في القوانين وغيره الى ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة العود يعني ان المراد بالعام

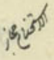




هو الباقي مجازا بقرينة الاستثناء وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان مجموع العشرة الا ثلاثة اسم للسبعة
كلفظ سبعة فلهما اسمان مفرد ومركب فلا تناقض حينئذ في البين حتى نحتاج الى دفعه وقال بعض في المحكي عنه
في دفع التناقض وذلك ان تريد بالعشرة مجموع عن العشرة الى المتعلق بان يريد بجميع المعتقد وتنسب الشيء
اليه فتأتي بالاستثناء لاخراجه من النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد
ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل حصرا للنسبة ليخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد اقول اساس مراده
على وجه اوضح ان قولنا له علي عشرة الا ثلاثة فيه اسنادان ظاهري غير مطابق للاعتقاد وواقعي
مطابق له اما الظاهري فهو متعلق بمجموع العشرة بمعنى انه اراد من العشرة معناها الحقيقي واسند
اليه الحكم بارادة ظاهرية غير مطابقة للاعتقاد مثل الارادة الحاصلة للمتكلم في الجملة الكذبية
نحو قوله مما يقع اعتقاد المتكلم بخلافه ولا يكون الاخراج الا من ذلك ثم بعد الاخراج عن
المعنى الحقيقي اسند الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الباقي والى ذلك كاشفا وهو الا ههنا
والفرق بين هذا القول وقول المشهور انهم يقولون بمجازية العام وهذا القائل يقول بحقيقيته كالعلامة و
ايضا الفرق بينه وبين قول العلامة ان العلامة لا يقول بالاسناد الظاهري بل الاسناد عنده واحد بالنسبة
الى الباقي والحق هو القول الرابع ويظهر بطلان غيره ولنا على القول المختار ان المتبادر فان المتبادر
الى الذهن من التركيب المذكور ما ذكرناه كما لا يخفى لمن راجع الى الوجدان وثانيا ان الاصل عدم المجاز فالمركب
على المختار ليس مجازا لا في العام ولا في الاستثناء ولا في الهيئة التركيبية بخلاف سائر الاقوال فانه مخالف للاصل
كما سيظهر فان قيل ان التبادر من قولنا اكرم العلماء الا زيدا كون الاسناد متعلقا بالجميع في الواقع لا في الظاهر
مع انك قلت ان الاسناد في الظاهر وهو خلاف الظاهر فهو خلاف الاصل لكونه مجازا قلنا وان كان الظاهر
كون الاسناد حقيقيا واقعيا الا ان الاسناد الظاهري المخالف للواقعي ليس مجازا وان كان خلاف الظاهر
من الفرد الحقيقي وذلك لانه لو كان مجازا يلزم كون القضايا الكاذبة كلها نحو زيد قائم وعمرو شاعر
مجازات مع انها من الحقائق قطعا فظهر ان كون الاسناد ظاهريا لا يوجب خروجه عن الحقيقة ولكن
خلاف الظاهر الا ان خلاف الظاهر الذي لا تحمله لا مجازية من المجازية في احد الثلاثة اولى من عدم الظهور وقد
والحاصل ان التبادر اطلاق لا يلزم المجاز في القضايا الكاذبة التي ارتكب فيها الاسناد الظاهري فلا مجاز
في الاسناد الظاهري حينئذ كما لا مجاز في ادات الاستثناء لانها المعنى الاخراج كما يقتضيه اطلاق كلامهم وعلى
بطلان القول الاول اولا انه مستلزم لخلاف الاصل في الهيئة التركيبية فان الظاهر من اكرم العلماء الا زيدا تعلق الحكم
والاسناد بالجميع اولا ثم الاخراج لا عكس ذلك نعم لو قال العلماء اخرج منهم زيدا واكرم من سواه لكان الظاهر منه
ان الاسناد بعد الاخراج ولكنه خارج عن محل الكلام وثانيا انه يلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا
كما هو مذهب الحنفية والثاني باطل كما ياتي فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو كان الحكم بعد الاخراج لكانت
الخمسة في قوله ليس له علي شيء الا خمسة مخرجة قبل اسناد النفي الى الشيء من الشيء وكان المعنى حينئذ ليس له علي
شيء موصوف بمجموع الخمسة فيكون الخمسة مسكوتا عنه فيلزم حينئذ ان لا يثبت بعد مقالة القائل هذا القول شيء
ولازم ذلك ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ايضا اللهم
الا ان يجاب عنه بان هذا التركيب يتبادر منه بمفهوم شرطه فان كان الاستثناء قبل الاخراج فيثبت

بالمفهوم هذه الهيئة اكثر كيفية سواء كان الاسناد قبل الاخراج او بعده ولذا لو قال من هذه الاشياء اخبر الخبر
ليس على بعضهم عرفا بثبوت الخبر عليه مع كون الاخراج قبل الاسناد وما اشار اليه بعض المحققين
مختصر وقيل هذه العشرة الا ثلاثة منها فلا يتصور هناك اخراج الا عن الحكم فانه المعروض لانه لا يخرج الثلاثة
الثلاثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق قبل الاسناد
وقد اجيب عنه بمنع انه لا يتصور الاخراج عن الحكم بل الاخراج عن اشخاص العشرة وقوله المفروض انه لا يخرج الثلاثة
الثلاثة من جملة العشرة ان اراد انها لا تخرج في الخارج بان يقال ان الثلاثة اخرجها منها وهم ايضا خرجوا
ومذهبون جميعهم ولكنه عين المراد من الاخراج وان اراد انها لا تخرج في الارادة فهو مم فانه ينطلق الى العشرة
اولا ويطلق عليها لفظ العشرة مرادا منها جميعها ثم يخرج بلفظ الا ثلاثة منها وفي هذا الجواب نظر نظرا
الى انا نا ... من المنع في قوله وان اراد انها لا تخرج في الارادة فهو مم حيث المنع من عدم جواز ارادة الاخراج
بالاخراج الظاهري لا الواقعي فنقول ان هذا يرجع الى القول الرابع وان اريد منه المنع من عدم جواز ارادة
الاخراج بالاخراج الحكمي الواقعي على نحو التجوز كما هو مراد السكاكي بل الاكثر فمع انه لا نقول به بل نقول بان
الحق هو قول العلامة ومن يحذو حذوه فنقول ان هذا مجاز مخالف للاصل لا ينساق الى الذهن بلا دليل فيما امكن
حمل الكلام على الحقيقة وهو في القول الرابع سيتضح بيانه وان اريد منه المنع من ارادة الاخراج الحكمي
كما هو الظاهر من عبارة المجيب فنقول انا ... ذلك غافلا عن حقيقة التخصيص وسلب ... امره ما البداء فان
الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر من المتكلم بعنوان الجزم لا يتحقق الا في صورة البداء ... كان لو
سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه وحصل بكونه داخلا في الحكم
بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلام الشارع ... في الاحكام الشرعية
والتحقيق المذكور في كلمات الاصوليين ... وما بعدها ان ... ما نعرف من
الواضع في استفادة المعاني والذي ثبت منا انه اصطلح في اللفظ الذي ورد مورد الحكم من ... ذلك
هو كونه مفهوما مورد الاسناد فاذا كان مدلول المستثنى منه الجميع يكون هو مورد الحكم وليس اسناد
آخر يتعلق بالجميع وفيه انا نمنع ان الثابت هو كون مدلول اللفظ مط مورد الحكم بل هو فيما اذا
يتم الكلام ولم يكن مخرج لبعض الافراد واما معرفا لمفهوم تعلق الحكم بالباقي بعد الاخراج وعلى
بطلان القول الثاني بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي ففي قولنا اشتريت الجارية الا
نصفها يكون المراد بالجارية النصف مجازا وعليه فالضمير في نصفها لا يخ اما ان يكون راجعا الى الجارية
كلها وبتمامها وهو المعنى الحقيقي لها واما ان يكون راجعا الى نصفها الذي هو المعنى المجازي للجارية
ان كان الاول فمع انه موجب لاستثناء المستوفي ان اريد بالنصف المتصل بالضمير النصف المشاع ...
انا ريد به النصف الاخر يلزم الاستخدام ايضا وهو مجاز اذ الضمير حقيقة فيما كان مرادا من مرجعه
مارادة حقيقية ام مجازية واستخدام ظاهرية وليس المراد على الفرض المعنى الحقيقي لا ظاهرا ولا واقعا
وتوهم ان الضمير حقيقة فيما كان راجعا اليه وان لم يكن مرادا فلا يكون في الضمير خلاف الظ ضعيف
بان الظ من قوله اكرم العلماء واخلعهم بعد ان جاء دليل من الخارج على ان المراد من العلماء انما هو العدول
منهم لا غير انما هو رجوع الضمير في قوله واخلعهم الى العلماء العادلين لا الى جميع العلماء فيظهر منه ان

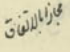



الظاهر مع انه اليق خلافه

الاستخدام مجاز يكون على خلاف ظاهر ففي قولنا اشتريت الجارية الا نصفها بالنسبة الى الضمير وان كان
الاستثناء مضافا الى انه يلزم ان يكون المتبوع نصف نصف الجارية بالاستثناء وهو يحكم قطعا القطع
بان المراد نصف كلها يلزم ايضا التسلسل لانه ان كان المراد بالجارية النصف ثم اخرج نصفه من
المراد بقوله الا نصفها لكان المراد من الجارية ح نصف النصف وهو الربع وان كان المراد بها الربع
ثم اخرج نصفه عنه بذلك القول لكان المراد منها ح نصف الربع وهو الثمن وهلم جرا والجواب
عن ذلك بان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليها وهو القرينة هو نصفها لا ان المراد بالجارية
وحدها من دون انضمام وبعد ملاحظة الانضمام لا يبقى استثناء آخر ضعيف لانه ان اريد ان
النصف معنى الجارية مع الضميمة حقيقة فلا نزاع فيه وليس معنى مجازيا لهذا المركب اذ لا حقيقة
له غير ذلك وكذا ان اريد انه معناها بشرط الضميمة فانه لا يتصور له معنى غيره حتى يكون ذلك مجازه
مع ان الخصم ان يقول انا نسئل منك عن الجارية وحدها فان قلت ان المراد بها الكل بتمامه وان قلت ان
المراد بها النصف عاد المحذور وان قلت لا معنى لها يرجع هذا الى مذهب القاضي وان اريد انه معنى الجارية
المنضمة ولو لم يلاحظ الضميمة اصلا فهو معنى الجارية وحدها ويعود المحذور الذي فرت عنه وثانيا انه
يلزم خلاف الاصل من وجهين احدهما ارتكاب المجاز في العام وثانيهما ارتكابه في حرف الاستثناء فان
الاستثناء على ما قالوه هو اخراج ما لولاه لدخل واداة الاستثناء للاخراج بنص اهل اللغة وعلى القول الثاني
لا اخراج حقيقة لكون المراد من العام اولا وبالذات هو الباقي وليس لنا مراد الا ظاهرا ولا واقعا وحمل
كلامهم على الاخراج الظاهري في نظر المخاطب خلاف الظ وبالجملة لو كان المراد الباقي مجازا لم يكن هناك بعض
واخراج فلا يكون استثناء والجواب بان للخصم ان يقول ان للعام معنيين مجازي وهو مراد المتكلم وحقيقي
وهو ما يفهمه المخاطب من اللفظ وهو العموم والاستثناء اخراج عن الثاني لا الاول وبالاعتبار يصير قرينة التعيين
الاول ضعيف بما مر من انه موجب لخلاف الاصل في العام والاستخدام في الضمير في مثال الجارية وثالثا
ان العشرة في قوله على عشرة الا ثلاثة مستعملة بالاثلاثة لا محالة فالمجاز اما العشرة المقيدة مع خروج القيد او مع
دخوله ولا يمكن ان يكون شيء منهما مجازا في السبعة اذ لا يتصور في العشرة ح معنى حقيقي آخر يكون السبعة مجازا
عنه وفيه انه اذا لم يكن العشرة ح الا مقيدة ولم يتصور لها ح معنى حقيقي آخر ليبطل كون العدد المعهود المشار
منها مرادا حقيقيا منها ايضا وان امكن كونه حقيقيا فيمكن السبعة مجازا عنه ثم التحقيق انا لا نقيد هنا
منوطا بالاعتبار دون الواقع كما هو المصرح به في بعض الحواشي وعلى بطلان القول الثالث اولا انه لو اراد
القاضي ان المركب اسم للسبعة كالسبعة في الدلالة على معناها بحيث لا يدل جزء لفظها على جزء معناها فهو
مع انه بين الفساد لحكم التبادر بخلافه لاصالة عدم وضع جديد لذلك التركيب ولو اراد ان السبعة
تستفاد من مجموع ذلك المركب مع بقاء دلالة الاجزاء بحالها وعدم طريان وضع جديد للمركب فهو قول
العلامة وامثاله ... ولم يحصل معنى السبعة من المركب مع بقاء الاجزاء بحالها ولو اراد ان
الاستفادة بطريان وضع جديد في المركب كوضع عبد الله علما فهو بين الفساد لانه يلزم ان لا يتوقف فهم
معنى المركب على فهم معنى اجزائه كعبد الله علما كما قلت به وان لا يحصل فهم معنى المركب بمجرد فهم معنى الاجزاء
مع انه يحصل على ان كون المجموع مركبا موضوعا لم يقم عليه دليل خارج عن قانون اللغة اذ لم يتضح اللغة

مركب من ثلثة الفاظ لعرب الاول وهو عمر مضاف ولو اراد ان مفردات المركب مستعملة في معانيها الحقيقية
ومحصل المجموع معنى يصدق على السعتر طال نصبه عمر بلا زجر كطايرا لو لود للخفا شي فهي مستلزم
لعدم كون الاستثناء من المنفي اثباتا ولو اراد ان الفا بطريق وضع جديد المركب في الباقي كوضع ما في المركبات
في معانيها النوعية ففيه مع انه خلاف الاصل انهم لم يعتبروا هنا الوضع بعد لاستفادة هذا المعنى من
تركيب المفردات وثانيا انه مستلزم لاعادة الضمير الى جزء اللفظ في اشتريت الجارية الا نصفها وقد
عرفت ان الاستخدام على خلاف الاصل هذا كله في الاستثناء واما ساير المخصصات فقد صرح بعض
علماء العصر بان جميع ما ذكر في الاستثناء جار في ساير المخصصات المتصلة ايضا بعينه واما المنفصلة
اي المستقلة فالحق فيها انها قرينة التجوز في العام فالمراد به الباقي مجازا اقول اما الصفة المخصصة
نحو اكرم العلماء الخاشعين في لحقات العلماء هنا يحكم التبادر بستعمل في الباقي على سبيل التعدد وهو
مع ذلك حقيقة اما انه مستعمل في الباقي فلما ترى من التبادر ولان المتبادر من نحو اكرم العلماء الخاشعين
واطعمهم رجوع الضمير الى الخاشعين من العلماء من غير نظر الا الى مطلق العلماء ومنها انه لو كان العام
مستعملا في العام لكان الظاهر من الكلام رجوع الضمير الى الجميع لان الاستخدام خلاف الظاهر مع انه ليس كذلك
ظاهر فيلزم التصرف المستعمل فيه هو الباقي اذ لا استخدام ح فان قيل نحن نرى ان في مثل اكرم جميع
الطوال وانما العلماء القصار منهم فلا تكرمهم يرجع الضمير منهم الى الجميع بحكم التبادر ولا تنافر بين
الضمير ومرجعه فهذا يكشف عن ان المستعمل فيه هو الجميع ولا يلزم الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر
في رجوعه الى الجميع وانت تعلم انه ليس خلاف الظاهر في هذا الكلام قلنا ان القرينة على رجوع
الضمير الى الجميع هنا موجودة وهي ان العقل يحكم بان القصار ليسوا من الطوال فلا يمكن رجوع الضمير
الى الطوال منهم وعدم التنافر ح ولزوم الاستخدام ظاهر واما انه حقيقة فيه فلما مر في بحث العام
من ان الجمع المحلى باللام حقيقة في استغراق ما يراد من الكلام نحو اكرم هؤلاء العلماء ولا تختص الحقيقة في
الجمع المذكور بالاستغراق الحقيقي بل يشمل المعهود المستغرق في هذا المثال والعهدية في المسئلة المعروفة
ايضا موجودة والاستغراق انما هو بالنسبة الى المعهود الحاصل هنا فلا مجاز فتدبر واما بدل البعض فحاله
حال الاستثناء فان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي بلا ريب هنا اظهر نحو اكرم العلماء فقهائهم واما الشرط
والغاية فليسا من المخصصات حقيقة وان عدوا منها بل هما من المقيدات في اطلاق الاسناد فلا ربط
لهما بالمقام واما المخصصات المنفصلة من العقلية والسمعية فالحق فيها ان المستعمل فيه هو الباقي مجازا
كما صرح به المعالم السابق الذكر ولنا عليه التبادر فان المتبادر من العام هو العموم وان ارادة
الباقي من العام مجازا حاجة الى القرينة المنفصلة ويكشف عنه ان المخصص ذات الى بعد الكلام الاول
**الرابعة** في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع من جهات الاولى في ان النزاع الواقع في ان العام
المخصص حقيقة في الباقي او مجاز فيه هل يختص بالقائلين بوضع الالفاظ الخاصة للعموم او يعمهم و
القائلين بوضعها للخصوص والقائلين بالاشتراك بين العموم والخصوص ايضا الحق الاول اذ لا اشكال في
كون العام حقيقة في الباقي على القولين الاخيرين لا شبهة في ان نزاعهم في ذلك هل يكون صغرويا
بمعنى انهم تنازعوا في ان المستعمل فيه هل هو الجميع حتى يكون حقيقة بالاتفاق من الكل والباقي حتى يكون


مجازا بالاتفاق

مجازا بالاتفاق فقال منهم بالاول وبعضهم بالثاني او كبرويا بمعنى انهم بعد فرض الاستعمال في الباقي
تنازعوا في الحقيقية والمجازية او في الصغرى والكبرى معا وجوه بل اشكال ينشأ من ان الظاهر
من قولهم في عنوان المسئلة هل العام المخصص حقيقة في الباقي او مجاز فيه واذا خص العام فهل هو
حقيقة في الباقي او مجاز فيه خلاف ومن قول المفصل في المقام بانه حقيقة في تناوله ومجاز في
اقتصاره كون النزاع بينهم كبرويا ومن ان الظاهر من نزاعهم الواقع بينهم في بحث دفع التناقض الوارد
في الاستثناء فان المستعمل فيه هو الجميع او الباقي ومن تمسك بعض القائلين بانه حقيقة في الباقي
بان العام قد استعمل في معناه الحقيقي وهو الجميع لان المعنى الحقيقي للعام هو العموم والاصل في الاستعمال
الحقيقة الا مع القرينة الصارفة ولا قرينة هنا الا المخصص وهو لا يحتمل ان يكون قرينة التجوز
ممكن ان يكون موضحا لغير الباقي عن المراد بعد ارادته من الاسناد كما قال به العلامة ومن تبعه كون النزاع
بينهم صغرويا ومن ان الظاهر مما ذكرناه من وجهي الاشكال كون النزاع في مسئلتنا هذه في الصغرى
والكبرى معا وهو الحق اذ يظهر من اهل الاقوال في المسئلة ان الخلاف فيها في مواضع الاول في ان
العام مستعمل في العموم او في الباقي او التفصيل بين المخصص المستقل وغيره والثاني انه بناء على كونه مستعملا
في العموم فهل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فيه والثالث انه بناء على كونه مستعملا في الباقي هل هو حقيقة
او مجاز والرابع ان العام المخصص هل هو حقيقة ام مجاز مع التفصيل بين المستقل وغيره او تفصيل
آخر الخامس في ان النزاع هنا هل يعم جميع المخصصات من المتصلة والمنفصلة او يختص بغير الاستثناء
ومجاز منشؤها ان ظاهر اطلاقهم العنوان في المسئلة كظاهر قول المفصل بين الاستثناء وبدل البعض وبين غيرهما
هو التعميم وان ظاهر نزاعهم في دفع التناقض بخصوص الاستثناء خروج الاستثناء عن النزاع هنا اذ لو دخل هو
تحت النزاع في المسئلة المعروفة التي يتم النزاع فيها من حيث الكبرى والصغرى معا يلزم تكرير النزاع بالنسبة
الى الاستثناء من حيث الصغرى على عدم ذكرهم لقول القاضي هنا وذكرهم له في الاستثناء ويؤيد عدم دخل الاستثناء
هنا في النزاع هذا ولكن الحق دخول الاستثناء في النزاع هنا ايضا لكن من حيث الكبرى فقط كما ان النزاع فيه
في دفع التناقض من حيث الصغرى فقط فيتم النزاع بالنسبة الى الصغرى والكبرى معا في الجهة الثانية انما كان
في الجملة لا مطلقا فلا يكون في الدخول تكرار ومن هنا يظهر وجه عدم ذكرهم قول المفصل هنا في بحث الاستثناء لان هذا
التفصيل انما هو من جهة الكبرى والنزاع في بحث الاستثناء مختص بجهة الصغرى وعدم ذكرهم لقول القاضي هنا
لاحتمال ان يرجع الى قول العلامة المستلزم للقول بالحقيقة اذ يحتمل ان يكون مراده من قوله ان لمرة عشرة الا ثلثة
اسم للسبعة ان السبعة يستفاد من ذلك المجموع المركب مع بقاء دلالة اجزائه على معانيها وعدم طريان وضع جديد
للمركب عن جميع ذلك الى قول العلامة فلا باس بعدم ذكرهم قوله بخصوصه هنا بعد ذكرهم قول العلامة فان قلت
لم ذكروه هناك ولم يتركوه هنا مع ان وجه رجوعه الى قول العلامة مشترك الورود قلنا لما كان قول القاضي
لهم مشتبها ولم يعلموا ان مراده انه كوضع عبد الله او مراده ما هو مراد العلامة ذكروا قوله في الاستثناء في دفع
التناقض لحصول الغرض بمطلق ذكره وهو دفع ذلك على كلا الاحتمالين وعدم كون ذكره وحمله قولا مستقلا
مضرا بحاله في ذكره هنا فانه مشعر بكونه قولا آخر قبالا على ساير الاقوال مع ان القول بالحقيقة في الحيثية الاولى لفظ
العام ولم يكن هذا القول من القاضي لهم معلوما فلذا تركوه هنا وذكروه هناك فالحق عموم النزاع من حيث

الكبرى فالاستثناء لعدم تمامية الوجوه المخرجة **الخامسة** في ثمرة النزاع وهي تظهر في موارد منها
انه لو وجد معارض للكلام الواقع فيه العام المخصص وكانت دلالة المعارض على سبيل الحقيقة فان قلنا
بحقيقية العام المخصص ح تساوى المعارض من هذه الجهة وان لم نقل بها يرجح المعارض لكون الحقيقة
ارجح وكذا تظهر الثمرة اذا كانت دلالة المعارض مجازية ودلالة العام المخصص حقيقية ولكن في هذه الثمرة
اذ لا انا نمنع كون الحقيقة من حيث هي من المرجحات فان وجه الترجيح بذلك ليس الا من جهة توهم
قوة دلالة الحقيقة بالنسبة الى دلالة المجاز ونحن نمنع كلية ذلك بل قد يكون دلالة المجاز اقوى ولذا من
اسباب حصول الظن بالمراد وثانيا سلمنا رجحان ذلك في الجملة لكن نمنع رجحانه في المقام اذ لا تتفاوت فيه
الامر بين كون الدلالة دلالة حقيقية او مجازية نظرا الى ان العام المخصص له دلالة واحدة لبعض يقول بانها
دلالة حقيقية وآخر يقول بانها دلالة مجازية فالقول بانا لو قلنا بانه حقيقة يكون دلالته اقوى دون المجاز
سقط من الكلام ومنها انا لو قلنا بكون العام المخصص حقيقة في الباقي يلزم القول بحجيته فيه لكونه
معنى حقيقيا له واما لو قلنا بكونه مجازا فيه فيمكن القول بالاجمال لتعدد مراتب المجازات كما يشهد بذلك استدلال
بعض لعدم الحجية بذلك وفي هذه الثمرة نظر نظرا الى ان الحق حجيته على جميع الاقوال في المسئلة اما على
القول بالمجازية فلانا نقول بها ايضا لملازمة القول بالحجية والظهور في الباقي لان هذا المجاز بناء على القول
به ليس حاله كحال سائر المجازات بل بعدما جاءت القرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي وهو العموم يكون
المعين لارادة المعنى المجازي الذي هو تمام الباقي هو نفس اللفظ كان في الجملة الشرطية اذا قامت قرينة على
عدم ارادة المفهوم منها يكون المعين لارادة المجاز منها ع اعني بالمنطوق هو نفس الجملة فتأمل واما على قول
العلامة فظاهر واما على قول الرابع فلانه بعد اخراج البعض يكون الظهور الاولي وهو تعلق الحكم الظاهري
بالجميع باقيا بحاله بالنسبة الى الباقي فيكون نفس اللفظ ايضا معينا لارادة جميع الباقي فيه الحكم المتعلق بالكل
واما على قول القاضي فظاهر بناء على كون مراده ان المركب اسم للباقي كما هو ظاهر واما بناء على رجوعه الى قول
العلامة فكما مر واما على قول من يقول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا او اذا بقي عدد غير محصور فلان الظاهر من
العام المخصص على هذين القولين ايضا هو تمام الباقي من مراتب الحقيقة ما لم يجئ دليل من الخارج على تعيين
غيره من بعض المراتب كما انا نقول بحقيقة العام في الاستغراق والعهد ومع ذلك نقول بحمله على الاستغراق
عند عدم القرينة على العهد نعم الاشكال على هذين القولين المذكورين كما توهمه بعض لان مراتب الحقيقة
على القول الاول منهما متعددة الى ان يبقى واحد وعلى القول الثاني منهما الى ان يحصل حد الحصر فيحصل تعدد
مراتب الحقيقة فيحصل الاجمال ضعيف لما ظهر من الظهور في الباقي ايضا حتى على القولين فلا اجمال فالحق
حجية العام المذكور على جميع الاقوال فلا يترتب الثمرة المذكورة كما لا يخفى على من له ادنى خبرة وفطانة ومنها
ان العام المخصص لو قلنا بانه حقيقة في الباقي كان الاصل صحة تخصيص العام الى الواحد لكون اللفظ مستعملا
في معناه الحقيقي وهو المقتضي للاستعمال وصحته والمانع مفقود اذ لو تحقق فانما هو يمنع من الاستعمال
على وجه الحقيقة والفرض خلافه فالاصل هو الجواز والصحة لعدم طريان المانع على الفرض واما لو قلنا
بانه مجاز فيه فان قلنا باشتراط نقل الاحاد في المجازات وقلنا فيها بلزوم الاقتصار على القدر الذي وصل الاذن
والرخصة من اهل اللغة في كل صنف من اصناف العلائق فلا ريب ان الاصل عدم الصحة والجواز الا فيما قام



الدليل ثم ان قلنا بان الاصل فيما نقله علماء اللغة الاطلاق كما هو شان اهل اللسان في ذكر العلائق فلا اصل
هو الجواز كالقول بانه في الباقي حقيقة اذ ح لا فرق بين القولين من حيث الصحة والجواز بل الفرق بينهما
انه يتصور طرو المانع من الجواز والصحة بناء على القول بالمجازية ولا يتصور ذلك بناء على القول الآخر الا انه
ربما يتوهم بان ترتب الثمرة المذكورة على القولين على نحو الاطلاق تم وذلك اما على قول القاضي فلان مراده
في دفع التناقض لو كان بان للهيئة المركبة وضعا جديدا للباقي فلا ريب ان هذا القول لا ينافي كون كل
مركب موضوعا للباقي ولا احتمال ان يقول بذلك في صورة كون الباقي كثيرا وان كان كلامه مطلقا واما على قول
العلامة والقاضي ان كان مراده ما يرجع الى ما قاله العلامة فلان هذا القول وان يقتضي جواز التخصيص الى الواحد
لاستعمال لفظ العام ح مستعملا في معناه الحقيقي ولا مانع له الا انه مستلزم للمجاز في الهيئة المركبة وفي ادات
الاستثناء فيمكن للعلامة ومن وافقه في القول ان يمنع جواز المجاز فيهما بطريق التخصيص الى الواحد لان القول
بكونه حقيقة في الباقي يرفع المانع عن التخصيص الى الواحد من حيث لفظ العام لا ان يرفع المانع من جهة اخرى فلا
يصح ترتب الثمرة المذكورة على القول بالحقيقية والمجازية على نحو الاطلاق نعم على القول الرابع يصح ذلك لو قلنا
بان الكلام المشتمل على العام المخصص حقيقة في جميع اجزائه من العام والهيئة المركبة وادات الاستثناء كما هو ظاهر
والا لو قلنا بان الهيئة المركبة مجاز ايضا على هذا القول لكونها حقيقة في الاسناد المطابق للواقع والاعتقاد كما
قال به بعض فايضا لا يترتب الثمرة المذكورة كما لا يخفى ولكن التحقيق هو القول بترتب الثمرة على القولين المذكورين
على نحو الاطلاق لان قول القاضي مطلق على تقدير كون مراده بان للهيئة المذكورة وضعا جديدا وعلى تقدير كون
مرجع كلامه الى قول العلامة فالحق ترتب الثمرة على قوله ايضا لعدم ترتبها على القول الرابع لان المقتضي للجواز والصحة
على قوله وهو الحقيقية في لفظ العام موجود فالمانع اما المجازية في الهيئة المركبة واما المجازية في ادات الاستثناء
كلا واما المجازية فيهما معا ولا مانع شيء من المذكورات اما المجازية في الهيئة فلمنع كونها موضوعة في غير المركبات
الامنافية كما نحن فيه بوضع جديد بل الوضع الثابت في نحو المقام هو وضع المفردات والمركب مفهوم من اوضاعها
بعد التركيب بالاصل فلا يتصور المجازية فتأمل ولو سلمنا المجازية في الهيئة لنمنع كونها مانعة من جواز التخصيص الى
الواحد بالاتفاق من الامة كما يشهد عليه انه ما تمسك احد في بحث منتهى التخصيص بانه لا يجوز الى الواحد من جهة
ولو سلمنا عدم الوفاق فندعي ان الدليل القطعي على عدم كون ذلك مانعا موجود وهو وجود كثير في الهيئات
التركيبية فانه كان كثيرا ما يسند الحكم الى شيء في الظاهر ثم يسند الى خلافه فالظاهر كما في بدل الغلط والعام
المخصص لصفة في نحو اكرم العلماء الصالحين مع انه لا مجاز في تلك الهيئات فتأمل واما المجازية في الادات على مذهب
العلامة لجعله اداتها توصيفية فنمنع كونها مانعة عن جواز ذلك بما مر على القول الرابع لا مجاز فيها تبين اصلا
لان المطلق لا اخراج ولو سلمنا المجازية فلا اخراج الى الواحد لقلنا بانها لا يعرض مانع فالحق ترتب
الثمرة على القول بالحقيقية والمجازية في الباقي وهي جواز التخصيص الى الواحد على احد القولين دون الآخر
**الخامسة** فان الاصل في العام المخصص ان يكون حقيقة او مجازا او التفصيل الاظهر الثالث لان
النزاع قد يكون صغرويا بمعنى انهم ادعوا في ان المستعمل فيه في العام هل هو الجميع حتى يكون حقيقة ام الباقي
حتى يكون مجازا وقد يكون كبرويا بمعنى انهم بعد تسليمهم بان المستعمل فيه هو الباقي تنازعوا في ان الاستعمال العام
حقيقة لكونه حقيقة في العام ام لا وقد يكون نزاعهم في الصغرى والكبرى معا ان كان النزاع في الصغرى فلا ريب

ان الاصل في المستعمل اي اللفظ ان يكون حقيقة على النص الذي نحن ظننا به في دفع التناقض في الاستثناء فذلك
لان بعد تعيينا المعنى المبقى العام عن معناه المجازي يكون الاصل في الاستعمال الحقيقة بالاتفاق كان الكل
في استعمال اداة الاستثناء ايضا الحقيقة وهو الاخراج لا ما من الواقع والظن الذي لا يتصور الا عند هنا
في دفع التناقض فيما ذكر وان كان النزاع في الكبرى فنقول ان القول بكونه حقيقة في الباقي ككونه حقيقة
في العام وان كان بطريق الاشتراك اللفظي فالاصل يحط هذا الغرض مع القول بالكناية فيه لمرجوحية
الاشتراك اللفظي بالنسبة الى المجاز وان كان بطريق الاشتراك المعنوي كما اختاره في مثل اكرم العلماء
الصالحين نظرا الى انه كالعهد وان العام موضوع للاستغراق ما يراد منه كما هو مقتضى قول المفصل
كون الباقي محصورا او غير محصور حيثيات مذهبه الاشتراك المعنوي في مراتب غير المحصور فيحصل التعارض
بين المجاز والاشتراك المعنوي ولا اصل في البين فلا بد من التوقف من حيث الاصل فتم وان كان النزاع
بينهما معا فغير التفصيل الذي ظهر اذا عرفت المقدمات فاعلم ان الاقوال في ان العام المخصص يكون حقيقة
او مجازا ترتقي الى العشرة الاول انه حقيقة مط وهو اقوال الشد قوله بانه مستعمل في العموم وان لم
يتعلق الحكم بجميع افراده وهو المراد من كونه حقيقة وقوله بانه مستعمل في العموم ومع ذلك حقيقة في الباقي
ايضا وهو المراد بكونه حقيقة هنا لا استعماله فيه وهذا الذي اختاره بعض وقوله بانه لم يستعمل
الا في الباقي ومع ذلك حقيقة فيه والثاني انه مجاز مط وهو عن الشيخ والجبائيين واكثر المتكلمين
والحاجبي والبيضاوي والمحقق في اصله واختاره صاحب المعالم والثالث انه حقيقة ان خص
بمخصص غير مستقل ومجاز ان خص بمستقل كما عن البصري واسناده الى التهذيب سهوا والرابع انه
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ومجاز ان كان منحصرا كما عن ابي بكر الرازي والخامس انه مجاز في الباقي
من حيث الاقتصار حقيقة من حيث التناول كما عن الفخر الرازي في البرهان والسادس انه مجاز
ان خص بغير الشرط والصفة وحقيقة ان خص بهما كما عن عبد الجبار والسابع [illegible]
ببدل الصفة والاستثناء كما عن الباقلاني والثامن انه مجاز ان خص بغير الدليل اللفظي
وحقيقة ان خص به والتاسع انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مخصص حقيقة في الباقي وهو
احد احتمالي ما نقل في العدة عن كثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وظاهرهم كما انهم يريدون
ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي والعاشر انه مجاز ان خص بمستقل وكالتاسع
ان خص بغيره كما عن ابي الحسين البصري في المعتمد والرازي في المحصول والحق انه مجاز ان خص
بمخصص منفصل مستقل لما تقرر من التبادر واما ان خص بمخصص متصل غير مستقل فان كان
المخصص الاستثناء او الصفة او بدل البعض الذي كان مع البدل ضمير يرجع الى العام كاكرم العلماء
فقهاءهم فحقيقة للاصل والتبادر في الاستثناء وبدل البعض وللتبادر خاصة في الصفة وان
كان هو بدل البعض الذي لا يشتمل على الضمير المذكور كاكرم العلماء زيدا فمجاز بحكم التبادر فان
كان هو الشرط والغاية فقد عرفت خروجهما عن بحث التخصيص فلا وجه للتكلم فيهما هنا واحتج
القائل بالقول الاول على تقريره الاول بما استدل به العلامة في تقريره الاتي الاستثناء من ان
العام المخصص مستعمل في عمومه والاسناد بعد الاخراج ويرد عليه بان استعماله في العموم مما لا

المخصص مستقلا

---

المخصص مستقلا منفصلا عن العام او كان بدل البعض الغير المشتمل على الضمير الراجع اليه ثم وربما اورد عليه
ايضا بان ما ذكر كان مبتنيا على اصالة ارادة العموم ويحتمل ان يكون الهيئة التركيبية موضوعة لمعنى
آخر واجيب عنه بانا نقطع بحكم التبادر وتصريح جميع اللغويين ان التركيب الاستثنائي لاخراج المستثنى عن
المستثنى منه وهذا لا يقتضي وضعا آخر للمفردات والاصل عدم وضع آخر للهيئة التركيبية وفيه
نظر بل ربما اورد عليه ايضا انه اذا اراد المتكلم العموم حال الاطلاق ثم بدا له خروج البعض يلزم النسخ
واجيب عنه ايضا بان النسخ انما يكون في الحكم دون الارادة فان قيل لما كان الحكم على الباقي كان
الارادة الزائدة لغوا لا تتعلق بغرض في الحكم فلا وجه لان يراد قلنا الفائدة لا تنحصر في الحكم على ما هو
المراد بل تتعلق بالزيادات عليه اغراض في الكلام وتتصور الكلام على حسبها بصور مختلفة وهي محط
البلاغة ومناطها على ان الاشتراك يتحقق مع ذكر العام وارادة الباقي ثم الاتيان بالمخصص قرينة
ايضا كما يمكن ابداء النكتة الثاني فكذا الاول فان النكات اللفظية لا تنحصر في عدد حتى يكون نفيها عن
موضع دليلا على نفيه واحتج بوجوه منها ان الباقي يتبادر من لفظ العام وان لم يكن قرينة وهو
علامة الحقيقة فانه لا فرق اتصاله معه ايضا في التبادر وهو غير قادح نعم يتوقف خروج الغير على
القرينة فالقرينة لا مدخلية لها في تبادر الباقي وانما شانها اخراج الغير وفيه ان التبادر بدون
القرينة من اللفظ معنى آخر غير الباقي مستلزم للباقي او متضمن له ففهم الباقي انما هو باعتبار
دخوله تحت المراد وكونه لازما له لا من جهة انه مستعمل فيه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة في معنى
هو العلم بان دلالته عليه انه هو نفس المراد ومنها ان العام كان متناولا للباقي حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان عليه ولم يتغير وانما طرا عدم تناول الغير واورد عليه بمنع كون التناول
اولا على سبيل الحقيقة لان العام وان كان متناولا للباقي قبل التخصيص في الواقع ونفس الامر لكن
ليس ذلك على سبيل الحقيقة لعدم كون اللفظ مستعملا فيه بل كان داخلا في المستعمل فيه اولا وكذا لم
ومن هنا يظهر انه لا يصح التمسك بالاستصحاب ايضا على كونه حقيقة اذ لم يكن تناول العام للباقي
حال التناول للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل كان تابعا للحقيقة بل لو سلمنا كون التناول للباقي
اولا حقيقة ايضا لم يمكن الاستصحاب لتغير الموضوع لا لاجل ان التناول كان اولا في ضمن الجميع وثبت
معه هذه الحالة من التخصيص لان تغير الحالة لا يوجب تغير الموضوع والا لم يبق استصحاب اصلا بل
ان تناول الباقي حال كونه في ضمن الجميع لكونه تبعيا انتهى بانتفاء متبوعه وهذا التناول غير التناول
الاول ومنها انه لو كان العام المخصص مجازا في الباقي لكان له علاقة مع العموم ولا علاقة بينهما اذا
حصل الى الواحد وما يقرب منه لعدم المشابهة وعدم كونه جزءا او جزئيا واما علاقة العموم والخصوص
فهي غير معتبرة واجيب عنه بان للخصم المنع من جواز التخصيص الى الواحد اولا والمنع من عدم اعتبار
العلاقة الاخيرة ثانيا والمنع من عدم تصور علاقة اخرى ثالثا ومنها القياس بمثل ان
جاء زيد فاكرمه وهل جاء او لم يجئ وليت جاء حيث ان الفعل مع الادوات المذكورة حقيقة مع
انه خرج عن معناه الاصلي واجيب عنه ببطلان القياس اولا وبمنع الحكم بالحقيقة في الاصل ثانيا
فتلخص من جميع ما ذكرنا ان القائل بانه حقيقة مط اما ان يقول بان المستعمل فيه هو الباقي وان

العام حقيقة فيه واما ان يقول بان المستعمل فيه هو الجميع لكن على نحو ما قال به العلامة في دفع النقض
في الاستثناء واما ان يقول بانه هو الجميع لكن على نحو ما قال به الفاضل القائل بالقول الرابع في دفع النقض
فيه واما ان يقول بانه لا اعلم المستعمل فيه ولكن مع ذلك انا اعلم بالحقيقة لها لا واما ان يقول بان المركب
حقيقة في الباقي لا ان العام مستعمل فيه بخصوصه بل لا استعمال للعام فاما ان يقول بان العام وسائر
المفردات مستعملة في معانيها ولكن الهيئة المركبة مختصة بالباقي بوضع على حدة وكلها ضعيف اما الاول
فلان الصغرى يعني الاستعمال في الباقي والكبرى يعني الحقيقة على فرض الاستعمال في الباقي مسلمتان
فالصغرى ممنوعتان في الاستثناء وبدل البعض الراجع فيه الضمير الى المبدل منه والكبرى خاصة ممنوعة
في المنفصلات والقسم الاخير من بدل البعض والوجه الذي ظهر سابقا في الثاني فان قيل المتبادر
من العام المخصص هو الباقي فيما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا فهو حقيقة فيه قلنا نحن
نقطع بان التبادر من القرينة وهي المخصص ولا تبادر للباقي بدونه وليس لك على ان تبادر الباقي
معه حجة في نحو الاستثناء ثم سلمنا تبادر الباقي وعدم حصول القطع بانه من القرينة لكن نحتمل
كونه من القرينة فيسقط مع ذلك الاستدلال والقول بان الاصل فيه كونه وضعيا هنا ضعيف لان
ذلك حيث شككنا في حدوث القرينة او في الالتفات اليها بعد وجودها واما اذا قطعنا بهما وشككنا
مع ذلك في كونه وضعيا كما نحن فيه فلا بد من التوقف واما الثاني فيضاف الى ضعف قول العلامة
بما مر انه لا يصح في المستقلات اي المنفصلات ولا في الصفة ولا في نحو اكرم العلماء زيدا واما الثالث
فبما مر في الثاني من انه لا يصح فيما ذكرنا من المستقل والصفة واكرم العلماء زيدا واما الرابع فلا
لما مر من ان ارادة الباقي كان في ضمن الجميع قبل التخصيص حقيقة فنقول وقد عرفت ما فيه من
انه كان حقيقة في ضمن الجميع قبل التخصيص لا بعده لعدم ارادته في ضمنه فانتفى الموضوع واما الخامس
فلانه على خلاف البداهة واما السادس فنحو انه بعيد نعم الاصل يكون على خلاف فهم العرف فان
العرف لا يفهم انه مستعمل في جميع اجزاء الكلام في ارادة الباقي واحتج من قال بالقول الثاني
بوجوه منها انه لو كان حقيقة بعد التخصيص وعدم ارادة العموم يلزم كونه مشتركا بين العموم وبين
ما اريد منه بعد التخصيص وهو على خلاف الاصل مع ان الغرض في الالفاظ التي ثبت وضعها للعموم
خاصة ومنها انه لا يبطل جميع الاقوال ومنها انه لو كان حقيقة لكان لا حاجة المراد منه العموم
واللازم منه انه لو قال له على عشرة الا ثلاثة ان لا يصح استثناء لكونها لكان نعلم الافراد وفيه ان هذا
انما يتم لو قلنا بتعلق الاسناد والحكم بالمجموع وقد عرفت ظاهره لا نقول به ومنها انه لو كان حقيقة لكان
كل مجاز حقيقة وذلك لانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان الظاهر بدونها
في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وفيه ما مر في اول البحث من الفرق بين العام المخصص وبين
اسد يرمي واحتج من قال بالقول الثالث بوجوه منها ما مر في تقريبه لا لانه الاستثناء من ان العام
المخصص بغير المستقل يستعمل في عمومه والاسناد بعد الاخراج بخلاف المستقل وفيه ان هذا ضعيف لما مر ردا
على العلامة ومنها ان العام المخصص مستعمل في غير ما وضع له وهو موجب للتجوز الا ان الدليل دلنا على عدم التجوز
في غير المستقل فلا يحكم به وهذا الدليل انه لو وجب تجوز لكان مثل المسلم للجنس او للعهد والمسلمون للجمع



وهو الطبيعة في المسلم والفرد في المسلمون ١٢

مجازا واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان المخصص بغير المستقل يقيد هو كالجزء نحو المسلم والمسلمون
قد صار بواسطة الهيئة لمعنى غير ما وضع له اولا وما كان ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم وفيه مضافا
الى منع استعمال المخصص بغير المستقل في غير ما وضع له كما مر ذكره ان ثبوت الوضع للهيئة التركيبية بالاجماع
لا يوجب ثبوته لهيئة اخرى اذا لم يعلم اتحادهما نوعا والفارق هو ثبوت الوضع وعدمه فلا تحكم و
منها ان المتبادر من العام هو الاستغراق ما لم يرد المخصص المستقل فبعد وروده يخرج عما هو
متبادر فيه فيكون مجازا واجيب عنه اولا بانه ان اريد بالعام المخصص المركب منه ومن المخصص فهو
لا يتناول غير الباقي في المستقل وغيره وان اريد به خصوص العام فهو لا يتناوله في الموضعين و
الفرق تحكم وبمحض الاتصال والانفصال لا يصلح للتفرقة على ان المستقل ايضا قد يكون متصلا وايضا
ان اريد منه التبادر للتبادر لاجل القرينة فهو مم ولكنه لا يستلزم الحقيقة وان اريد تبادر الباقي
مع قطع النظر عن القرينة فهو مم واحتج القائل بالقول الرابع بان معنى العموم حقيقة هو
كون اللفظ دالا على غير منحصر في عدد فاذا بقي غير المنحصر يكون الباقي مدلوله الحقيقي وان لم يبق لم
يكن حقيقة وفيه انه اما ان يقول بذلك في مادة العموم او في صيغته ان كان بالاول فيرد عليه اولا
ان مادة العموم خارجة عن محل البحث فهذا الكلام منه خلط بين لفظ العام وصيغته وثانيا
انه هذا الكلام لا يتم ان اراد من العموم عموم المنطقي وان اراد منه العموم الاصولي فليس الكلام في
بيان ما اصطلح عليه علماء الاصول بل في بيان الحقيقة والمجاز في العام المخصص عند العرف على ان
معنى العموم عند الاصوليين ليس ذلك المعنى المذكور فان معناه غير كما مر في تعريف العام وان اراد
منه العموم اللغوي ففيه ان العام بحسب اللغة هو نفس الشمول المطلق وان لم يكن العدد غير محصور
لا اللفظ الدال عليه ولا لازم اللفظ عليه وان قال بالثاني فيرد عليه انا نمنع كون معنى العموم
عدم الانحصار فان النسبة بين الصيغة الدالة على الاستغراق وبين غير المحصور عموم من وجه
كما لا يخفى واحتج من قال بالقول الخامس بان العام كتكرار الاحاد ولذا قال اهل العربية معنى
الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب فانما وضع الرجال اختصارا فالاقتصار على البعض مجاز وتناول
الباقي حقيقة لانه اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا وان كان فيه ذلك لابطال التجوز قال
نحو الدين في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله بقية المسميات
لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه به وقصوره عما عداه جهة
في التجوز وفيه اولا ان القائل بالحقيقة من جهة التناول وبالمجاز من جهة الاقتصار ان قال
بوضع العام للخصوص فقط او له وللعام بالاشتراك اللفظي فلا وجه لقوله بالمجاز من حيث الاقتصار
وان قال بوضعه للعموم فقط ولكن بطريق كون كل واحد من الافراد موضوعا له اللفظ بشرط الانضمام
فلا وجه لقوله بالحقيقة من حيث التناول وان قال بذلك ولكن الموضوع له كل واحد من الافراد
لا بشرط عدم الانضمام ولا بشرط شيء من الانضمام وعدمه فلا وجه ايضا لقوله بالمجازية من جهة لا
وثانيا ان العام لم يقتصر فيه على الباقي فليس فيه جهة اقتصار وانما هو في المجموع المركب و
هو لم يكن حقيقة في العموم فتدبر وثالثا كون العام لتكرار الاحاد وانما قال اهل العربية بذلك

المذكور لا انه شامل في جميع الاحكام بالبيان الحكم فيه وصغره كما هو واضح لمن له ادنى تدبر واحتج
القائلون بقول السادس والسابع والثامن بما نقل عنهم من ان التخصيص بغير المستقل لو كان مجازا
لزم التجوز في نحو المسلم الا ان الاول اخرج الاستثناء لعدم كونه تخصيصا بل هو حيث ان مذهبه بقاء
المستثنى منه على عمومه وكون الاسناد بعد الاخراج والثاني الصفة لكونها مستقلا عنده لان التخصيص
بها يعلم من الخارج لا من لفظ الصفة والثالث ادخل كل مخصص لفظي لان المستقل منه ايضا عنده
كغير المستقل في ايجاب تجوز العام المخصص به وفي اطلاق جميع الاقوال ضعف يظهر وجهه بعد ملاحظة
ادلة المختار والايرادات الواردة على ادلة الاقوال الخمسة المتقدمة واحتج القائل بالقول العاشر
وهو ابو الحسين في المعتمد والرازي في المحصول على التجوز في المستقل بان اللفظ موضوع للاستغراق
فاستعماله في البعض استعمال في جزء المسمى كما قال في المحصول انه لو كان المخصص بالمستقل حقيقة لزم
انتفاء المجاز اساسا وعلى الحقيقة في غير المستقل لكثرة مع مخصص معا بأي القائل اذا قال اضرب
بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا الطوال مثبت للبعض بمجموع الامرين ولم يعين بالعام وحده
الاستغراق والا كان استعماله في البعض نقضا ولا البعض والعام بقي شي يراد بالمخصص فلم يكن
العام وحده حقيقة ولا مجازا واجيب عن الاستدلال على التجوز في المستقل بمنع استعمال العام المخصص
بالمستقل في البعض ولا وجه للفرق بين المستقل وغيره اذ لا يمنع ان يراد بالعام والاستغراق ويسند
الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى التجوز دون التجوز اذ لا يعلم الا بعد الاطلاع
على سمع او عقل خارج تحكم وقول الرازي في المحصول ضعيف لانه يرد عليه دليله مع انتفاء المجاز
اذ من المجازات ما وقع الاتفاق على كونه مجازا وعن الاستدلال على الحقيقة في غير المستقل اولا بانا نختار الاول
اولا ولا يلزم النقض لانه انما يكون لو قلنا بتعلق الحكم بجميع الافراد ثم الاخراج ونختار الثاني ثانيا ونراد بالمخصص
اظهار ارادة البعض من العام وتفهيم المخاطب ثانيا بان بناء على القول على ان مجموع العام والمخصص مستعمل في الباقي وهذا
في المستقل غير متصور سيما المنفصل منه اذ لا يتصور وضع لفظ مع الحس او العقل لمعنى واحد ولا وضع لفظ مع لفظ آخر
منفصل عنه زمانا بحيث لم يكن شيئا منهما دالا على تحصيل المعنى بتركيبهما ولو فرض مكان ذلك فهو مقطوع العدم بحكم الاستقراء

**منهاج** اختلفوا في ان التخصيص هل يخرج العام عن الحجية في غير محل التخصيص ام لا بل المخصص محلا ام لا على اقوال شتى
فانه يعرض هاهنا اشكال وهو ان الكلام في هذه المسألة لا يجتمع في المسألة مع الكلام ان ثبت ان الخلاف في
كون العام المخصص حقيقة او مجازا في الباقي يقتضي حجيته وعدمها لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه فكيف يجتمع
ملا مع الكلام في حجيته وعدمها ووجه ان كون اللفظ حقيقة بالنسبة الى بعض ومجازا امر وكونه حجة او غير حجة امر
آخر فان اللفظ يحتمل ان يكون حقيقة في معنى ومع ذلك حجيته امر آخر كما في المشترك وكذلك اذا تعدد المجازات
فالذاهب الى الحقيقة يمكن له ان يقول انه حقيقة ولكنه غير متعين للارادة او مستعمل في العموم ولكن ما اسند اليه الحكم
غير متعين وكذا المجاز فيه وكيف كان فتحقيق ما هو الحق في هذا المقام يحتاج ان يبسط في الكلام
فنقول العام المخصص اما مخصص بمجمل او مبين والمراد بالمبين ما كان مبينا من جميع الوجوه ولو بضميمة الاصل ودليل
خارجي فنحو اكرم من في الدار الا زيد مبين ولم يبين اشخاص المستثنى لان اصالة عدم التقييد يبينهم كما ان نحو اكرم
الرجال الا هذا الشخص مبين من جميع الوجوه بلا ضميمة من الاصل ثم المخصص المجمل اما مجمل من جميع الوجوه وقد [illegible]

ان العام المخصص حجة في الباقي ام

شخصا بالنسبة

---

شخصا بالنسبة الى جميع الوجوه ومنه قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقوله اقتلوا المشركين
الا بعضهم ومن نحو كتبها العام مخصص او مجمل من وجه دون وجه وهو على اقسام منه لا انه ما يكون
مبينا مقدارا ومجملا شخصا نحو اكرم من في الدار الا عشرة معينة منهم فانه ان يكون مجملا مقدارا مبينا
شخصا عكس الاول ونحو لو كان الشخص مبينا بضميمة الاصل بمعنى ان اشخاص تلك العشرة المجهول عندنا
لم يقيد بقيد بل مطلق وان لم يعلم ذلك العدد كالذا علمت انه خرج عنه معينا من العام في الواقع من
النصف او الثلث او الربع او غير ذلك فيكون ذلك العدد مجملا عندنا من غير تقييد بصفة معينة
او مثل ذلك او نحو ذلك ولكن لم يعلم ذلك العدد لانها بحيث لو علم ذلك العدد يتعين اشخاصه بالاصل
فلو علم انه ثلثه منهم يحكم بان اي ثلاثة كانت لاصالة عدم التقييد واما ان يكون مجملا بالنسبة الى بعض
افراد العام مبينا بالنسبة الى بعض آخر مثل اقتلوا المشركين الا بعض اليهود معينا فانه مبين بالنسبة
الى قتل من عدا اليهود ومجمل بالنسبة الى قتل بعض اليهود الى ان يبين ذلك البعض لانه من بعض
ويجوز ان يكون هو المخرج ومنه قوله يحب الذي التمر الا اذا كان قدر الدرهم لو لم يعلم قدر الدرهم
انه هل هو الشرعي او العرفي لانه لا اجمال فيه بالنسبة الى ما نقص عنهما او زاد لا اجمال فيهما خاصة ان
كان مجملا من جميع الوجوه فقد صرح جماعة بانه لا خلاف في عدم كونه حجة وادعى بعض عليه الاتفاق
لكن استظهر بعض فضلاء العصر من بعضهم ان الاتفاق على عدم الحجية في ذلك انما هو فيما اذا خص
بغير مستقل واما اذا خص بمستقل ففيه خلاف وفي القول بعدم الحجية الى الشافعية وبالحجية الى اكثر
الحنفية ثم قال والتحقيق انا اذا قلنا بكون العام المخصص حقيقة لاصالة استعماله في الجميع مطلقا
فالحق حجيته واذا قلنا بكونه مستعملا في الباقي مجازا فالحق عدم حجيته اما الاول فلانه يكون المراد من
العام حق العموم وخروج البعض لا شك ان الاصل عدم خروج ما لم يعلم خروجه وصدق الحكم سقاته واسناد الحكم
اليه ويكون مجملا في اخراج الاشخاص نظرا الى ما قالوا في الادوات المشتبهة بالمحتمل ثم قال فان قيل لما كان تعلق
الحكم بعد الاخراج وليس المخرج معلوما فالاصل في كل فرد عدم تعلق الحكم به قلنا بعد اثبات عدم كونه مخرجا
بالاصل يعلم تعلق الحكم به فان هذا الاصل مزيل لهذا الاصل الاول ويأتي في بحث الاصل والاستصحاب انه اذا كان
احد الاصلين المتعارضين مزيلا للاخر يقدم ولذا يقدم اصالة عدم التخصيص على اصالة عدم تعلق الحكم بجميع الافراد
فيما لم يعلم المخصص اصلا او بعد ما علم واما الثاني فلانه اذا كان مجازا لم يكن مراده الا ما لم يعلم انه ليس مستعملا في معناه
الحقيقي ولما لم يكن المجاز معلوما ولا يجري فيه اصل فيكون الكلام فيه مجملا فلا حجية فيه ويظهر منه ان الحق على
ما اخترناه في العام المخصص بالمجمل حجيته في غير المستقل دون المستقل انتهى كلامه وفيه نظر فنظرا الى ان العمل
بالعام المخصص بالمجمل تمسكا بالاصل المذكور انما يصح لو قلنا بان العمل به من باب التعبد المطلق وليس كذلك بل العمل
بالالفاظ من باب الظن والظن ولا الظهور في ذلك سيما بعد ملاحظة دعوى الجماعة عدم الخلاف بل الاتفاق
على عدم حجيته والاصل هنا لا يعتبر لكون الشك في الحادث لا في الحدوث مع ان اعمال الاصل لو كان من باب الظن
فهو غير حاصل في المقام وان كان من باب السببية فالسببية التابعة مقيدة بحصول الظن من الاصل او بعدم الظن
على الخلاف فيهما في المقام كما ترى فان بملاحظة دعوى الاتفاق المذكور يحصل الظن على عدم اعتبار الاصل في
المقام وان كان مجملا من بعض الوجوه فان صرح به في بعض العبارات الاتفاق على عدم الحجية في المقدار المجمل منه ونقل عن

---



الترجيح بلا مرجح وبعبارة اوضح انه لو لم يكن حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفا على دلالته على
المخرج مع ان دلالته على المخرج ايضا موقوفة على دلالته على الباقي لزم الدور وان لم تكن موقوفة
عليه يلزم التحكم والترجيح بلا مرجح وفيه انا نختار الاول ولا ضير فيه لان الدور اللازم هنا دور
معية كما في المتضايفين والبنتين المتساندتين لا دور سبق لعدم احتياجه الى تقدم احد الطرفين وهو
ليس بمحال والتوقف في التعقل في الدور المعي كما توهمه العضدي في المحكي عنه غير لازم وتمانيهما
الاستصحاب يمكن تقريره بوجوه الاول ان العام كان حجة في الباقي الذي كان في ضمن الجميع قبل
عروض التخصيص له بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد حتى المخرج
بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي بعد عروض ضده له الثاني ان العام كان
شاملا للباقي قبل التخصيص فيستصحب بعده الثالث ان العام لما كان موضوعا لكل
فرد فرد تكون له ظهورات متعددة حسب تعدد الموضوع له ولم تعد القرينة المخصصة الا صرف لفظ العام
عن ظهوره بالنسبة الى المخرج فبعد عروض التخصيص نشك في ان ظهور لفظ العام بالنسبة الى الباقي
هل صار زائلا كما زال بالنسبة الى المخرج ام لا فنستصحب لان الاصل بقاء ما كان على ما كان عليه و
اجيب عنه على التقرير الاول بانه اما على القول بكون العام المخصص مستعملا في الباقي فلا معنى لكونه
حجة في الباقي اذ لا يكون في ضمن الجميع حتى يستصحب لان المفروض ان العام غير مستعمل في الجميع و
التمسك باستصحاب الحجية الظاهرية حيث ان المخاطب يظن الاستعمال في الجميع قبل التخصيص وان
ظهر خلافه بعده ضعيف في الغاية فانا نعلم قطعا ان جميع المجتهدين لو حكموا بحكم في زمان لدليل ظهر
عليه فظهر لهم علم تام بتردد دليلهم او خطائهم فيه يكون باطلا او بمقتضى الاصل ولا يستصحبون الحكم
الاول لكون الشك ساريا والاصل لا يجري في الشك الساري بل المعتبر منه في الشك الطاري نعم لو كان
الحكم الظاهري المتعلق بالموضوع سببا لاثر ثم ثبت لازما لسببيته لاثر وكان ذلك الاثر امرا مطلقا او دائما
او مغيى بغاية وتحقق الموضوع قبل ظهور الخطا فيصح استصحاب ذلك الاثر بعده لانه مستقر ثبت ذلك الحكم
قبل ظهور الخطا لذلك الموضوع وذلك كما اذا ظن المجتهد جواز نكاح الباكرة بدون اذن الولي وعقد عليها
كذلك ثم تغير رايه فيستصحب الزوجية لانه ظن ان النكاح المذكور سبب للزوجية الدائمة او الى طرو احد المطلقات
وظنه قبل التبدل حجة في حقه ولانه ثبت الاثر في حقه فتحقق الزوجية المذكورة قبل تبدل الراي فيستصحب بعده
ولتفصيل ذلك مقام آخر واما على القول بكونه مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج فانه لا حكم قبله حتى يكون
حجة والحكم الظاهري لا يستصحب بعد ظهور خطائه على ان الخصم يمنع الحجية المحققة اجماعا على القولين لانه يقول باشتراط
الحجية بعدم ورود المخصص فانه يعلم عدمه لا يقول بحجيته بل يجعله مراعى حتى يتم الكلام وعلى التقرير الثاني بانه ان
اريد منه التناول الشاملي بحسب الواقع ونفس الامر فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص ولو اريد منه
التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور ولو اريد منه ان حكم التناول الظاهري مستصحب ففيه ما عرفت
وعلى التقرير الثالث بانه لا ريب ان بعد ورود المخصص يعلم ان متعلق الحكم ليس هو المعنى الحقيقي للفظ العام لانه
المفروض والمجازات كثيرة محتملة وتمام الباقي واحد منها فلا يحمل العام عليه الا بقرينة معينة لاحتياج العام المخصص
فيه لا لشموله على تمام الباقي الى القرينة المذكورة لا حاجة في اصل التخصيص الى القرينة المخصصة فلم تقم قرينة

على التعيين

---

على التعيين بكونه مجملا لا يصح التمسك به ودعوى كون الباقي اقرب الى الحقيقة مع انها ممنوعة بكون الاقل
متيقن الارادة لا تنفع بها لان فان كلا منهما في التمسك بالاستصحاب لا قرينة المذكورة واحتج المنكر للحجية
بما مر ان العام خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة اما الثاني فلان المدار في حجية
الالفاظ على الظواهر والنصوص واما الاول فلان المخصص يعلم ان حقيقة العموم غير مراد وغير العموم مجازات
والباقي احد المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص فيتردد بين الباقي وما
بين غيرهما اذ المخصص ارفعت الحقيقة لا معين المجاز ولا مرجح في البين فيصير مجملا والمجمل غير حجة و
اجيب عنه بمنع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى مدلول العام مرجح ومعنى ان مباحث الالفاظ على الظنون ولا
ريب ان الباقي اقرب اليه ولا فيتعين حمله ان لو وقع في كلام الحكيم ما يصرفه عن الاجمال لا يعني انه لا يقع المجمل
في كلام الحكيم ابدا ولو وقع في الجملة لا يخفى بل يعني ان الاصل على قياسنا شبهته عن الحكيم والاعتبار يأباه
تقتضي عدم الاجمال حيث يجب بالدليل وعدم حمل كلامه على خلاف الظاهر واعترض عليه بان لا قرينة المذكورة
معارضة بتيقن الاقل وانه اقرب عن الابانة لا منهما مع عدم دليل وجوب الحمل على غير الاقل مع وجود المرجح للاقل
بين ولا يجب بالحمل مع الاجمال كون الباقي مرادا لا غيره كما توهمه المجيب في رده بان دعوى تلك المعارضة
ضعيفة لان تيقن ارادة الاقل ان كان منافيا في لا ارادة الباقي فلذلك للتقوى محلها لكن الامر ليس كذلك
لان غاية ما في الباب يكون الاقل مرادا نظرا الى وجود المرجح وهو يتيقن بحسب الارادة كيف ما كان ولكن
ذلك لا ينافي بان يكون الباقي ايضا مرادا المرجح بوجه لعدم امتناع الجمع بين ما هو المرجح وجانب الاقل
وبين ما هو المرجح في جانب الاكثر لامكان الجمع بينهما وفيه نظر لعدم امكان الجمع بينهما بعد ارادة المتيقن التي
هي محل الكلام في المقام وارادة الاقل في ضمن ارادة الباقي ليس من محل الكلام في المقام كما ان ارادة سائر
مراتب الخصوص في ضمنها ليس من محل الكلام كما لا يخفى ولو ان ما [illegible] عنه بان ما تقدم من لا دليل
معين لارادة الباقي ثم ان صحة الحجية لا يجري فيما اذا خص الى منتهى التخصيص لان تعيينه الى غيره افراد
العام من المجازات وهو قد لا يكون بل لا يجري على القول بكون العام المخصص حقيقة ايضا الا ان يقال ان
بان الباقي ايضا احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه او يقال بان بعد اخراج البعض يكون سائر ما تحته
سواء كان حقيقة او مجازا معنا ويتهيأ ليت واحد منه والجواب جاز ايضا في تعيين الباقي لما ذكرته و
احتج القائل بالحجية في اقل الجمع بانه المتيقن وغيره مشكوك الى ما ذكره بعض من تيقن غيره ايضا ان
تيقنه مخصوص بالقول بكونه منتهى التخصيص مطلقا وقد يجاب ايضا بان تيقن الاقل انما يفيد اذا لم يتعين
ورود الباقي في الحكم عنه بما حاصله ان الخلاف في حجية العام المخصص انما هو باعتبار الاجمال في قدر
الباقي دون بعضه وانما يصح فيه الى الاصل ثم انهم لم يذكروا للباقي قولا الا قوال دليلا ولعلني ما عثرت عليه
وكان بناء المخصص بالمتصل على كون المخصص حقيقة فيكون حجة وبناء الآخرين على الظهور مع عدم
الاتفاق او الاتبناء وجواب الجميع ظاهر

**تنبيهات** الاول انه قد عرفت ان المخصص المتصل هو
الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض فلا يخفى عليك ان المخرج في الاستثناء
والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي فنحو قولنا اكرم الناس الا
الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء

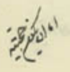
بعض القول بانه يعمل به لان العام الى ان يبقى الواحد فلو قيل اكرم العلماء الا بعضهم يجب اكرام جميع العلماء الا واحدا
مفصل هنا بعض علماء العصر ثم ان المجمل من بعض الوجوه ان كان من القسم الاول فهو كالمجمل من جميع الوجوه
فيهم في التخصيص بغير المستقل بوجوب اكرام غير الخمسة ويجري الحكم في كل خمسة بالاصل ثم يجب ابقاء خمسة حتى لم
يحصل العلم باكرام من لا يجب اكرامه كما في الا في المشتبه وفي المستقل بعدم الحجية وان كان من الثاني فهو حجة مطلقا
اما عند من يقول بكون العام مستعملا في العموم فلكون قضية العقد بالاقل لاصالة عدم الاخراج ويحكم في الاقل بمقتضى
اصالة عدم التقييد واما عند من يقول بكونه مستعملا في الباقي حقيقة فليقتصر على انه لا يحتمل التخصيص فيه
هو الا الواحد واما ما يقرب الى المدلول او غيرهما مما قيل به اما عند من يقول به مجازا فلوجوب حمله على اقرب المجازات و
الا فعلى المتيقن من العام وان كان من الثالث فهو حجة فيما لا اجمال له واما فيه فاما يجمل فيه قدرا او
شخصا او قدرا وشخصا وحكم كالمثال الاول الثاني على القول بالاستعمال في الباقي حقيقة فانه لا يجوز
هنا حجيته لاستعماله في العشرة الذي لا اجمال فيه فلا قطع بدخول شيء في العشرة الذي فيه الاجمال كالمثال
حجية الثالث فيما لا اجمال فيه لا يتم على القول بالمجازية حيث ان المعنى المجازي ليس معلوما لانا نقول انه
وان لم يعلم المجاز بعينه الا انه يعلم ان ما عدا اليهود في المثال المتقدم داخل في المعنى المجازي قطعا انتهى وفي
هذا التفصيل كالقول بالعمل به الى ان يبقى الواحد نظر بما مر منا وبغيره منها مدخ اذا ورد عام مخصص
بمبين مفهوما ولكن كان الاجمال في المصداق كما لو ورد اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم علماء اصفهان مثلا ثم
رأينا عالما وشككنا انه من علماء اصفهان حتى يكون داخلا في المخصص او من غيرهم حتى يكون داخلا
في المخصص فعلى القول بالعمل بالعام المخصص بالمجمل في القسم الاول يجب اكرامه ح عملا بعموم اللفظ لعدم
ثبوت المخصص له لكن الشك في هذا الفرد المشتبه وعلى القول بانه لا يعمل به فلا يجب اكرامه لكونه من قبيل العام
المخصص بالمجمل بالنسبة الى هذا الفرد المشتبه واما المخصص بالمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية
في الباقي مطلقا بل نقل اتفاقهم عليه وان اشعر كلام بعض متأخريهم الى خلافه كما فيكم واما العامة فقد
اختلفوا فيه على اقوال فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا وهو عن عيسى بن ابان وابي ثور ومنهم من قال
بحصر الحجية بما لو كان المخصص متصلا فالتخصيص بالمنفصل لا حجية فيه وهو المنقول عن الكرخي و
البلخي ومنهم من قال بحجيته في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما كان العام منبئا للباقي قبل
التخصيص كالمشركين فانه اقتلوا المشركين بالنسبة الى الحربي فانه ينبئ عن الحربي فيبطل الذهن اليه ويعلم حكمه كما
عن الذمي قبل اخراج الذمي عنه لان العام بخلاف فعل السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا يبطل الذهن منها
الى من سرق قدر النصاب وهو ربع الدينار من الحرز فلو سرق سدس الدينار دل المخصص على عدم كونه موجبا
لقطع اليد فلا يجوز التمسك بالاية على لزوم قطع اليد لو سرق ربع دينار من الحرز لكونه من الافراد النادرة لمعادن
الشريعة بخصوصه هذا القول ان التشكيك في العموم ثبوت ان لم يكن مبنيا قبل عروض التخصيص لها لكنه يبعد
ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان لعدم كونه مجملا بوجه من الوجوه كالمشركين
قبل اخراج الذمي بخلاف واقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض حيث ان الصلوة محتاج الى بيان قبل اخراج صلوة
الحائض لاجمالها في الكمية والكيفية وهذا القول منقول عن القاضي عبد الجبار والحق ما هو المعروف من مذهب
الامامية وهو الحجية مطلقا وان كان مقتضى الاصل الاجمال وعدم الحجية نظرا الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بشرطها

لتبعيتهم

او تبعيته ولنا على المختار وجوه منها الاجماع القطعي فانا نرى ان السلف من اهل بيت العصمة واصحابهم
والخلف لهم من العلماء والفقهاء تمسكوا في كثير من الموارد بالعمومات مع انها مخصصة بادلة الشرعية نعلم
ان مدار اجتهاد العلماء وعملهم عليه بل احتجاجهم بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار فقد ورد ان فاطمة
احتجت بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل وانه استدل امير المؤمنين عليه السلام على الجمع
بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه خص منه البنت والاخت كما استدل الجميع باوفوا بالعقود
واحل الله البيع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا مع ان كلا منها مخصوص وبالجملة
احتجاج السلف من اهل بيت العصمة والتابعين والاصحاب لهم والعلماء بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار
ولو سلمنا عدم حصول القطع بالاجماع القطعي على الحجية بمثل ذلك فلا ريب ان ذلك لا يتقاعد عن العلماء يورث
لنا الظن بحمل العام على تمام الباقي وقد عرفت حجيته في مدلولات الالفاظ مرة بعد اخرى ومنها
انه لا شك ولا ريب ان اكثر الادلة الشرعية من الكتاب والسنة عمومات اما باعتبار المكلفين او حالاتهم او الكلمة
او غير ذلك بل مرجع الجميع الى العمومات واكثرها بل جميعها مخصوص فلو لا العام المخصص حجة يلزم عدم جواز
العمل بشيء منها وهو موجب لانسداد باب الاستنباط وبطلانه مقطوع به ومنها ان المقتضي لتعلق الحكم
بالباقي كما مر في بيان التخصيص فلا وجه لرده بعد حجية قول الحاكم ومنها التبادر فان المتبادر من العام
المخصص ان المتكلم يريد تعلق الحكم بالباقي وبهذا التبادر يرد الظهور لا يتوقف العرف في فهم ارادة الباقي
من العام المخصص حتى ينصب قرينة اخرى على غير المخصص عليه ولذا ترى العقلاء من اهل العرف والعادة انهم
يذمون عبدا قال له مولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا بل يعني لذلك
التعليقة عن السيئات فاذا احتجنا الى الوجدان نقطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم
قال لا تكرم زيدا فترك العبد اكرام غيره عن من وقع عليه المخصص على اخراجه عند عاصيا واستحق العقاب فيكون العام المخصص
حجة في الباقي بما ذكرنا من القطع فان قلت يمنع تبادر ارادة تعلق الحكم بالباقي مطلقا فانه اذا قال الامام
اعط كل فقير درهما ثم قال السائل يا اعطيت فلانا او قال هل اترك اعطاء فلان يصح بانه لا باس به فكما يحتمل
ان يكون العلماء غير مراد من اللفظ ويكون لمانع الوجوب يحتمل ان يكون الامر للندب قلت هذا الايراد ضعيف
في الغاية فان الكلام في هذا المقام في الذي علم فيه التخصيص واما ما لم يعلم فيه ذلك بل احتمل فيه غير ظاهر ليس
من المتنازع فيه هنا بل هو يرجع الى تعارض التخصيص مع غيره ولبيان التعارض عنوان آخر فان قلت
ان ما ادعيت من تبادر الباقي مخصوص بما اذا قلنا بان العام مستعمل في عمومه واما على غيره فلا نسلم تبادر
الباقي من نفس اللفظ نعم يتبادر اسناد الحكم الى الباقي من مجموع العام والمخصص فيكون المجموع حجة في
الباقي لا العام المخصص قلت ليس المراد تبادر الباقي من العام وكون العام المخصص حجة فيه ان نفس لفظ
العام حجة فيه بل المراد ان الحكم المتعلق بالعام المخصص يجب اتباعه في الباقي وان ارادة تعلقه به متبادر
من هذا الكلام وربما يستدل بوجهين آخرين احدهما ان العام المخصص كان حجة في الكل
ودالا عليه كما كان كذلك قبل التخصيص فهو المطلوب وان لم يكن حجة فيه ولا دالا عليه لكان ذلك لتوقف
دلالته على الباقي على دلالته على المخرج لان المفروض انه كان يدل على الباقي قبل التخصيص وعلى فرض التوقف
المذكور نقول ان توقفت دلالته على المخرج ايضا على دلالته على الباقي يلزم الدور وان لم تتوقف يلزم

وان المنكر لذلك مكابر

ان كانوا صلحاء هو عز الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو عز المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء
شعراؤهم هو عز الشعراء منهم الشك انه اذا وقع التعارض بين المخصصات لعام واحد بحيث انه اذا وجدت
لم يخصصان او اكثر وعلم ان الواقع منها واحد فان علم بتعين الحق منها فهو المتبع وان لم يعلم ذلك فلا يخلو
فلا يخلو اما ان لا يكون احدهما مستثنيا للاخر كما اذا ورد بعد قوله اكرم العلماء لا تكرم زيدا العالم ولا تكرم عليا هذه
المحتمل على فرض كون الزيد ايضا واحدا من العلماء هذه المحتمل ان كان الاول فهل يحكم بخروج الاكثر او الاقل او يحكم بالتخيير
قيل والتحقيق انه ان قلنا بكون العام مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج يحكم بخروج الاقل للاصل
فان خروج الاكثر على خلاف الاصل والتمسك باصالة عدم اسناد الحكم الى الزائد ضعيف لان هذا
تمسك باللازم والتابع والاصل في المتبوع مقدم وان قلنا باقرب المجازات فكذلك ايضا وان لم يتبين من
القولين فان بينه دليل على احد الاقوال فهو والا تعين القول بخروج الاكثر لاصالة عدم تعلق الحكم بالزائد
ولكن الحق ان الاجماع منعقد شرعا وعرفا على انه مع الشك في القدر المخرج من العام يقتصر على الاقل انتهى وفيه
وان كان الثاني فيحكم بخروج الاقل للاصل ثم اعلم انه لو كان لعام مثل اقتلوا المشركين معارض خاص ولذلك الخاص
ايضا معارض ولم يعلم الترجيح ولم يكن مقام التخيير فالحمل على العام الاول لكونه بعد تعارض المتعارضين
وتساقطهما في البين سالما عن المعارض وكذا لو كان لعام معارض بالعموم من وجه ولمعارضه معارض مساو له
بل ولو كان لمعارضه بالعموم من وجه فالحمل في محل التعارض على العام ايضا لما مر منهج فانه هل يجوز
العمل بالعام والتمسك به قبل الفحص عن المخصص ام لا وعلى الثاني فاحد الفحص ففيها مقامان ولا بد لتحرير
محل النزاع من تمهيد مقدمة وهي ان عنوان المسألة وان كان عاما الا ان مرادهم العمومات الشرعية
الشفاهية فلا خلاف في عدم وجوب الفحص في خطابات السيد ولا سيما الجد والجهد وسائر من يجب
ولا في خطابات الشارع مع اصحابه شفاها اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في المقام الاول في انه هل يجوز
التمسك بالعام والعمل به قبل الفحص عن مخصصه ام لا اختلفوا في ذلك على قولين فذهب اكثر الاصوليين
ومنهم استاذنا الشريف والفاضل القمي الى انه لا يجوز وعن الحاجبي في بحث المجمل والمبين انه نقل عليه الاجماع
بل قيل لم نقل منهج من المحققين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث
وذهب العلامة قده في التهذيب والسيد صدر الدين والمدقق الشيرواني الى الجواز وهو مذهب اكثر الاخباريين
منا بل نقل الاجماع عن بعض القدماء منا وبعض منا الصيرفي والغزالي والبيضاوي والرازي من العامة بل ربما
قيل ان مراد القائل بهذا القول انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم
يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد واورد عليه بامتناع الاعتقاد قبل الفحص عن المخصص لاحتمال
التخصيص وفيه نظر نظرا الى انه قد يكون بوجوب اعتقاد عمومه وان اتفق ظهور المخصص فيحكم بكونه
ناسخا كما هو مذهب ابي حنيفة والكرخي وهو مبني على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
فمن قال بامتناع الاعتقاد قبل الفحص لاحتمال التخصيص غفل عن المبنى وان كان ضعيفا وكيف كان
فالاظهر لدي هو ما عليه الاكثر لما يدعى عليه الاجماع وهو القول الاول ولنا على ذلك وجوه الاول
الاصل فان الادلة الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم تقتضي عدم جواز العمل بالظن المستفاد من العام
قبل الفحص خرج عن تحت تلك الادلة جواز العمل به بعد الفحص عنه والتوضيح ان العام



انه مثل المشركين لا نفس الذمي ولا نفس المتعادي وعلم ان الحق احدهما واما ان يكون احدهما متضمنا للاخر كما اذا ورد بعد قوله اكرم

فانه هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن مخصصه

اما ان يكون حجيته من باب كونه من الظنون المخصوصة التي قام على حجيتها الادلة القطعية كظواهر الكتاب
والمتواتر اللفظي او من باب كونه من مطلق الظن الذي ثبت حجيته بالدليل العقلي المعروف بالدليل الرابع
وعلى التقديرين لا يجوز العمل به قبل الفحص عن مخصصه اما على التقدير الاول فلان القدر الثابت من الاجماع
انما هو جواز العمل بالظن الحاصل منه بعد ذلك كان القدر الثابت منه ايضا جواز العمل بالظن المستفاد من
الخبر المتواتر اللفظي اذا كان ذلك الظن حاصلا بعد الفحص عنه واما على التقدير الثاني فلان القدر الثابت
من الدليل العقلي القائم على حجية مطلق الظن المعروف بالدليل الرابع انما حجية الظن الذي علم او ظن بكونه سليما
عن المعارض ولا يحصل شيء منهما في التمسك بالعموم الا بعد الفحص عنه فان قلت انا اذا رأينا عاما نحمله قبل
الفحص عنه لانه حجة شرعا كساير الاخبار الاحاد بعد ملاحظة اعتبار ذلك ان الاصل عدم المعارض حينئذ لا علم لنا
بوجود شيء يخصصه فنتمسك به قلت فيه منافاة الى ما سيأتي ان اجراء الاصل مع وجود العلم الاجمالي بوجود
المخصص في اغلب العمومات لا يعتد به فان قلت العلم بوجود المخصص انما هو في الجملة لا في خصوص العام الذي نريد
ان نتمسك به والاصل قلت اولا ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا فيها بوجوب الاجتناب منها
مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الا انه يلزم منه العلم بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب
الرخصة في ذلك الكلام والمكلفين يستحق تجويز الارتكاب في الجميع فان مقام عبارة ملاحظة الغالب مع ان الغالب
في ذلك هو التخصيص وعام لم يوجد له معارض في غاية القلة حتى قيل ما من عام الا وقد خص وثانيا انه لا
يمكن التمسك باصالة عدم التخصيص في خصوص كل واحد من العمومات اذ المفروض ان العمومات مشتملة على عام لم يخصص
وعام ليس له مخصص وكون الاصل عدم كون العام الذي بيده او كان هو مما معارض له لمساواته كونه هو
الذي له معارض لكون الشك في الحادث لا في الحدوث وبالجملة ان الاصل حرمة العمل بالظن ولا دليل على
العمومات ادلة حجيتها بحيث جواز العمل بها الا بعد الفحص فيقتصر فيها عليه وربما احتج بعض اولا بانه
التمسك بهذا الدليل او بحصر الدليل على حجية القدر المعمول به من الكتاب او الاخبار بالاجماع اذ يصح ان
يقال ان القدر الثابت من الاجماع هو الحجية بعد الفحص لا قبله واما لو لم نحصر بذلك فلا يصح اذ لا [illegible]
على قبل الفحص وحينئذ [illegible] فلا يمكن التمسك بالاجماع اذ لا
اجماع في افراد الاخبار او نوع منها او جميعها وانما هو على مطلق حجيتها وهذا لا يغني في الاحكام [illegible] فمن
يستدل بهذا الدليل على عدم جواز العمل به قبل الفحص ليس له دليل على العمل بالعمومات بعده ايضا وثانيا
بانا سلمنا ان الثابت من دليل حجية العمومات انما هو بعد الفحص وهو كاف لنا اذ منها ما دل على حجية
عمومات الكتاب والسنة بعضا وكلا من غير اختصاص لها بما بعد الفحص فنستدل بهذه العمومات بعد الفحص
لها على حجية غيرها من العمومات قبله ومن هذه العمومات ما في بحث حجية الكتاب شطر من الاخبار كما
يمكن الاستدلال عليها برواية [illegible] قال قلت لابي عبد الله اذا جاء حديث منا او لكم وحديث من آخركم بايهما ناخذ
قال خذوا به حتى يبلغكم من الحي فان بلغكم من الحي فخذوا بقوله وفي التوقيع الشريف لاهل زمان الغيبة واما
الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم بل في اخبار كثيرة واردة في علاج المتعارضات
خذوا بما خالف القوم وبما اشتهر بين اصحابك ودع [illegible] فان ذا وجب الاخذ بما خالف العامة او بالمشهور بوجود
المعارض [illegible] كذا في روايات كثيرة وبايهما اخذت من باب التسليم وسعك الله فان قيل لا

شك ان فهم المراد يعتبر في الاخذ بالعمل فالفحص لفهم المراد قلنا ان اردت الفهم القطعي فاعتباره ممنوع وان
اردت الظني فالحاصل منه باعمال القواعد الممهدة كاصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص والنقل ونحوها
فلا يتوقف على الفحص على القول بان افادة اللفظ للظن لا ينتزع وهي قبل الفحص حاصل وبعضهم بان اريد به
الفصل ورفع ما يخليه المخصص عن المخصص وان اريد ظن المدلول فيعلم اثبات كون اللفظ حقيقة في
العموم فنفس قبل الفحص باطل الا اذا افيتم ما يفيد الظن بارادة عن الحقيقة وانضمامه هنا تم والمسلم من
شيوع التخصيص هو مطلق الاعم من المتصل والمنفصل واما شيوع المنفصل بحيث يظن وجوده لكل
عام سيما ما كان مخصوصا بالمتصل ايضا وما علم بعض خصوصياته من الخارج قبل الفحص بالعقل او
العادة او الاجماع القطعي او نحوها فغير مسلم وانت خبير بما في هذا الجواب من النظر من وجوه يكفي
في ضعفه ان تلك الاخبار احاد لا يفيد الا الظن وهو في محل المسألة غير حجة مع ان التمسك بالعمومات
التي فرضتها بعد الفحص عن مخصصها لاثبات جواز العمل بعمومات الكتاب قبله لا وجه له لعدم ثبوت
السنة المروية بالاصل كالاجماع المنقول على عدم جواز ذلك فان دلالة تلك الاخبار حجة بذلك العام
بغير ... لا يجوز العمل بها بعد افادتها الظن المعتبر فلا بد ان يستثنى [illegible] الشغل في ذمتنا
فما اشتغلت به ذمتنا بسبب العمومات الواردة في الكتاب والسنة قطعا فنحن مكلفون بالعمل بتلك الدلائل حقا ولا يحصل
لنا من العمل بها من الواجبات والمحرمات فلا يرتفع القطع بالاشتغال المقتضي القطع بالامتثال فاذا ورد
علينا عام دال على وجوب شيء كقوله اكرم العلماء مثلا فلا يمكن لنا العمل بظاهره بمجرد وصوله علينا بل يجب
علينا الفحص عن مخصصه اولا لجواز ان يكون له مخصص دال على حرمة اكرام بعض مدلول ذلك العام فكان
البناء على العمل بذلك العام قبل الفحص موجبا لارتكاب المحرم كما اذا ورد عام دال على تحريم فعل كقوله لا تكرم العلماء
لا يجوز ايضا لنا العمل به قبل الفحص لجواز ان يوجد له معارض خاص دال على وجوب اكرام بعضهم فيصير
العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصص موجبا لترك الواجب كما لا يخفى الثالث انه لا شك ولا شبهة في ان العقلاء من
اهل العرف والعادة اذا حصل لهم العلم بان في سلسلة العمومات كثرت عمومات المخصصة يكونون بنائهم على عدم جواز العمل
بشيء من العمومات الا بعد الفحص عن المخصص وعلى عدم جواز التمسك باصل عدم التخصيص الا بعد ذلك كما لا يخفى على
من كان له ادنى تتبع في اهل اللسان الرابع انه لا شك ولا شبهة في ان شياع التخصيص في العمومات حتى اشتهر
المثل بانه ما من عام الا وقد خص فلا ريب ان ذلك لم يوجب الظن بوجود المخصص يوجب الشك فيه [illegible]
لنا وعدم اعتماد الارادة العموم وعدمها او لرجحان الثاني فلا يدل الامر العام على العموم او الخصوص من حيث التعين الا
بعد الفحص ولا ادل على الاعم ظاهرا لا يستدل به اصالة عدم المخصص لا تكون هنا في دفع الشك لان دلالة الامر بالصيغة
على جميع الافراد وحصول الظن به مستفاد من مجرد هذا الاصل وهو يوجب الظن حيث لم يعارضه من الخارج والمعارض حصول
شيوع التخصيص الموجب لوهن ذلك الظن به وسقوطه فيعارض الاصل ويبقى الظن ولا ينافي ذلك ما ادعى من دعوى
تبادر العموم من صيغته لان تبادره لذاته لا ينافي عدمه لغيره وربما يجاب عنه بوجهين احدهما منع شيوع التخصيص
في العمومات المتنازع فيها لان القدر المسلم المشتهر انما هو شيوع مطلق التخصيص سواء كان بالمتصل او بالمنفصل
والذي يكون محل النزاع هو المختص بالمنفصل لان النزاع في المخصص شيوعه لم يثبت بل صرح بعضهم بكونه قليلا بالنسبة
الى ذلك وما ذكروا من ان المظنون الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب انما هو في الاغلبية [illegible] من ذلك تما

[illegible]

لا يتحقق ان ينبغي التسليم له مكابرة في مكابرة البداهة فان من تتبع في العمومات الشرعية مخصصا فظاهر ان
اكثرها مخصص حتى ان المنفصل منها يكون الاكثر ايضا لكن الاتفاق انهم تمسكوا بالعام الغير المخصص مثل ان استدل
كل شيء قدير ورد بعض عليه بانها ايضا مخصص بعدم قدرته على ايجاد ذاته وثانيهما منع الشك في عموم العام
قبل الفحص وعدم حصول الظن بل حصول الظن وعدمه امر وجداني نحن نرى انفسنا انا وان اطلعنا على عمومات كثيرة
قد خصصت لكنا اذا وجدنا حديثا عاما نظن بعمومه من غير التفات الى التخصيص فارجع الى نفسك انك اذا وجدت حديثا ان لا
يرث الكافر من المسلم ولا يملك احد منا العبيد شيئا فهل لا تظن بعمومه ام لا ان قلت انى لا اظن فانت مكابر لا تستحق الجواب
عن السكوت به صرح بعض المتاخرين قال في جواب من ادعى عدم حصول الظن من العام قبل الفحص والجواب انه عندي
شبهة في مقابلة الوجدان فانا وان راينا التخصيص كثيرا ولكن يسبق الى اذهاننا مع عدم ذكر المخصص العموم وما
هذا الا لان ارادة الحقيقة ظاهرة عندنا لا يعارضها التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يحكم العقل بصحته الا
بعد التامل بالبرهان انتهى وحينئذ فيرجع هذا الجواب الى ان الغلبة لا يوجب الظن بل ولا الشك بالحاق النادر بالغالب
وهذا على خلاف الوجدان فتدبر جدا الخامس الاجماع وهو قد نقله بعض العلماء واجيب عنه بانه ان اريد المنقول منه
فهو ليس بحجة لانه لا يفيد الا الظن الغير الحجة في محل المسألة مع انه سيظهر ان بعض العامة والزيدية المحقق منهم
ثم وغيره لا يعتقد الاول ونقول بان عدم اعتبار الظن في مثل المسألة مسلم فيما لم يكن الظن موافقا لمقتضى
الاصل فيها والا بان كان موافقا فلا نجد بعد [illegible] ثم وثانيا نختار الثاني ولا نقطع بان العلماء خلفهم وسلفهم
يتفحصون عن المخصصات ويتتبعون ويبذلون جهدهم في التفحص عنها الا ان يقال بان هذا يثبت جواز الفحص
لا وجوبه فان عدم عملهم قبل الفحص اعم من عدم تجويزهم العمل به قبله وقد يقال بان العقل المعلوم ان عملهم كان في
مقام التاليف وهو غير محل الكلام بنائه التاليف على ذلك واما محل البحث في مقام الافتاء فنحن نعلم السادس
انه لا ريب في وجود مخصصات كثيرة ولا شك في ان ذكرها انما هو لتخصيص العمومات بها فقلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا
وقال له ان فيه عمومات وكثير منها مخصصات فخذ الطومار واعمل بما فيه ولا شك انه لو عمل العبد بعد قول السيد بذلك
بتلك العمومات من غير مراجعة الى المخصصات يذمه العقلاء بل ولو عمل بعام ثم ظهر له بعد وقت انه كان له مخصص فهنا يعتبره
المولى لعدم رجوعه الى المخصص مع الامكان لم ينفعه قطعا بل قد يستحسنه حيث احتج عنه بان هذا لبيت مثلا لنا
فان امور العرف [illegible] وذمهم [illegible] في الخلاف وانما مثلنا بمثل عبد قال لمولاه ان احكامك احكام العبد
الغلاف وقد اشتغلنا في احكامه وقال له لا يجوز لك نقض اليقين الا بيقين اخر لان الاصل عدم التجوز وعدم
التخصيص وانه لا تكليف الا بما [illegible] فان العبد الثاني على العمل بالعام بمجرد سماعه من مولاه فانما
راى العبد الاخر في تلك الطومار حكما عاما وعمل به لا يذمه احد من العقلاء ولا جواز عقاب المولى فان عمل [illegible]
كما قال به المتاخرين ونعم ما قال لو قال شخص يعمل بالعام وان كان الفرد الذي عملنا به خارجا عن حكم العام في
الواقع اذ هم غير مكلفون بالتبليغ ونحن كلفنا بما بلغنا العام فنعمل به حتى يظهر لنا غيره فان
قيل لم عملت بهذا الفرد فالعذر واضح وفي هذا الجواب نظر يظهر بعد ملاحظة ما ذكرنا من الايراد
على الثمرة التي ذكرها بعض في بحث خطاب المشافهة وهي عدم لزوم الفحص عن المخصص على المعدوم
بناء على القول بشموله للمعدوم كالحاضر ولزومه على القول باختصاصه بالحاضر لا خفي ان الفرق الواضح
حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ولا [illegible] في فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن احاديثهم

لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية
عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين بما لا يفهم غيرهم من كلماتهم ع لكونهم عارفين
بالاصطلاح وكانوا قل ما يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخاص في بعض الموارد ويسئلون عنه وقلما يعملون
المخصوص من الخارج والتخاطب في الاغلب في الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه
او بقرينة المقام وقد تفاوت الحال من اجل التقية وغيرها فان العام ربما كان مقتضى التعميم لبعض
والتخصيص لآخر وقد انحصر امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا
ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة ع
فكيف نقايس هذا الخبر بالخبر الذي نقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله والى بلد آخر مع عدم
علم المستمع بمعارض له ولا ظن به مع اتحاد الاصطلاح لقلة اسباب الاختلال والاشتباه الا
ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو وردت عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون عن ائمتهم
في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى ملاحظة موافقة الكتاب والسنة والشهرة او بمخالفة العامة
او غير ذلك وانما عرض الاختلاف والاشتباه بسبب طول الزمان وكثرة تداول تلك الاخبار بالايدي لا
سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما لبس منها ونحن في الاخبار التي
وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم ع وعدمه ومن جهة جواز العمل
بخبر الواحد الظني وعدمه ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا المحتمل
لاحتمال السقط والتحريف والتبديل ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف في
الاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات المتعينة الى غير ذلك من وجوه الاختلالات
فكيف لا يتم العقلاء مع العلم بتغاير الحال بين العهدين بطرو تلك الاختلالات سيما ان الاجتهاد
الصحيح عبارة عن استفراغ الوسع فيجب على المجتهد البحث عن الادلة وكيفيتها لا انها فلا ريب
ان التخصيص كيفية في الدلالة ف البحث عنه بحث عن كيفيتها كما ان البحث عن المعارض بحث عن الدليل
فلو لم يلزم البحث عنه لم يلزم البحث عن المعارض ايضا ولو لم يلزم البحث عنهما وعن الادلة وكيفية دلالتها
وجاز العمل بما يعثر عليه من الدليل من غير بحث آخر لزم بطلان هذا الاجتهاد لكونه موجبا لاختلال الفقه
والهرج في الشريعة واجيب عنه اولا بان المراد من بطلان هذا الاجتهاد اما بطلان السعي واستفراغ
الوسع في فهم الاحكام مطلقا او بطلان طريقة المجتهدين ولزوم طريقة الاخباريين ان كان الاول فممنوع
منع لزوم بطلانه لان غاية ما يلزم جواز العمل بالعام من دون استفراغ الوسع في فهم مخصصه ولا يلزم منه
عدم الحاجة الى السعي مطلقا فان من عمل بعام واصل يحتاج الى قواعد كثيرة كالاجتهاد في فهم الحجة واثبات
حجيتها وطريق معرفة اللغات وتأسيس الاصول المحتاج اليها في فهم الالفاظ وبالجملة فكل من اراد
العمل بحيث ولو قطع النظر عن المخصص والمعارض يحتاج الى السعي والاجتهاد الى حد لا يمكن ضبطه فلا يلزم
من عدم جواز الاجتهاد في البحث عن المخصص والمعارض بطلان الاجتهاد مطلقا وان كان الثاني اعني بطلان
طريقة المجتهدين فان كان المراد لزوم بطلان طريقتهم مطلقا فلا وجه له لمنع لزوم بطلان ذلك مطلقا وان كان المراد
لزوم بطلانها في الجملة فلم ادر وجها لبطلان اللازم لان النزاع بعد في صحة طريقتهم هذه وثانيا بمنع لزوم



اختلال الفقه والهرج في الشريعة اذ غاية ما يمكن ان يقال هنا ما ذكره بعض في تقرير لزوم الهرج واختلال
الفقه لو لم يجب البحث عن المخصص من انا لو بنينا الحكم على العام قبل الفحص كيف يطمئن من ان يظهر
علينا مخصص فيتغير حكمنا ثم يظهر مخصص آخر فيتغير وهكذا فان المخصصات فرادى تاتي فيعرض
المشوش ويحصل المفاسد والهرج والمرج واتضح من هذا تحققها في الفروج مثلا اذا رأى المكلف آية و
احل لكم ما وراء ذلكم فتزوج امرأة ليس من محرمات الآية ثم اطلع على حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
ووجد انه قد تحقق بينهما مرافقة فاعتقد انفكاك زوجية فخلى سبيلها من غير طلاق فزوجت برجل
آخر فاطلع الاول على حديث لا يحرم من الرضاع ما لم يكن خمس عشرة رضعة فاعتقد انها كانت زوجته فطلع
فاستردها فاطلع انه رضاع يوم وليلة ايضا يحرم فاعتقد ثانيا حرمتها فخلى سبيلها فذهب الى زوجها
الثالث او تزوجت بثالث فاطلع الاول على ان الرضاع لا يوجب حرمة الا في الحولين فاستردها وهكذا متى
اطلع بمخصص خلى سبيلها واذا اطلع بمخصص عقد انفكاك زوجية انتهى خلاصة ما ذكره وفيه ان الخصم لا يجري
مثل ما ذكره على القول بالعمل به قبل الفحص بحيث ان الفحص لا يفيد العلم غالبا وتغير رأي المجتهد امر ليس بنادر
والتشويش على الخلق واقع فيه بسبب ذلك فنقول لو حكم بعام قبل الفحص عن مخصص كيف تطمئن من ان يظهر عليك مخصص
بعد ذلك او خطأ في دليلك او تغير ظنك في بعض متعلقات المسئلة ثم تغير ثانيا وثالثا كما وقع كثيرا فان
سبب الاختلاف غير منحصر في العثور على المخصص وقد يقع ذلك في الفروع كما اذا ظن اولا عدم عموم حديث يحرم
من الرضاع ما يحرم من النسب فتزوج ببعض من وقع بينهما الرضعة عشر الا نفاقيات ثم استقر رأيه على عمومه
وعلى كفاية رضعة ولحوقه فاعتقد حرمتها فخلى سبيلها ثم تغير رأيه واستقر على اشتراط خمسة عشرة رضعة ورأى
ان الرضعة الواقعة عشرة فاعتقد انها زوجته فاستردها ثم استقر رأيه على كفاية العشرة فخلى سبيلها ثم تغير
رأيه في بعض شرائط آخر فاستردها وهكذا في مسئلة ولاية الجد والاب على البكر منفردا او مشتركا الى غير ذلك
فان قلت نختار الاول ولا نسلم فلانه الا ان ما هو مقتضى ظنه وما اعتاد به يكون نكاحه الاول صحيحا ولو تغير رأيه قلت لكن
العامل بالعام قبل الفحص فان قلت هو مقتضى الاجتهاد وليس له غيره حكم قلت الجواز للعمل قبل الفحص
بعد الفحص في سائر الشرائط لا يقول بتغييره فان قلت انه قد خالف الاجماع قلت منع ان كل مورد ليس
كذا في بعض ما ذكره ان العامل بعد الفحص بما قد يخالف المجمع عليه لعدم قوله بحجية الاجماع او لعدم قوله
بثبوته بالطرق المذكورة او لبعد ثبوته عنده وتغير رأيه ثانيا على ان الخصم ان يقول بمنع انه خالف الاجماع
عدم ثبوته اولا ولو بلا فحص يوجب نقض الحكم هذا كله مع ان الهرج على النحو الذي ذكره انما يلزم لو لم يعثر على
مخصص اصلا وكان عثوره مخصوصا على العمومات دائما وهو غير ممكن فان المتتبع يعلم ان المجتهد في اثناء
تحصيله وتبحره وظن اجتهاده وملاحظة العمومات يعثر على كثير من المخصصات للعمومات ويطلع عليها الا
قليلا فتأمل الثاني بعض الاخبار قال عليه السلام في آخر رواية سليم جوابا عمن سئله عن اختلاف اصحاب
الرسول فان امر النبي مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام الحديث ونظائره لزوم معرفة الجميع
وبعد كوننا مأمورين بمعرفة العام والخاص كيف يقال بانا غير مأمورين بالبحث عن الخاص في الاحاديث
احاديث الائمة ع ايضا مثل احاديث الرسول وقال الصادق ع في خبر داود انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا
ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل عليه المستفيضة الدالة على ان

الاخبار المشتملة على الكتاب كاوردت من موافقة الكتاب ح علمها لا يعلم الا بعد معرفة تمام الكتاب فخاصة وهي معنى
البحث عن مخصص واجيب عنه بان المستفاد من الاول ان الاختلاف احادث الرسول لما فيه من الناسخ والمنسوخ و
العام والخاص لا كلامه فيه على كوننا مامورين بمعرفتها سابقا ولكن من اين يدل على ان العمل بها موقوف على معرفة
الجميع وانه لا يجوز العمل بالعام قبل معرفة الخاص وايضا لو كنا مامورين بهذه المعرفة علينا وجوبا فوريا بل غايته
ان من يريد معرفة جميع الاحكام يجب عليه معرفة جميع الاحاديث وهو كذلك واما جزئه او فلا دخل له بالمقام
اذ لو كان المنقول قوله اذا عرفتم معاني كلامنا فيه ان معرفة عموم العام معرفة معنى الكلام والمرفوع عدم بحث المخصص
حتى يقال ان معناه المخصوص واما روايات العرض على الكتاب فلا دلالة لها ايضا اذ بعد معرفة ان هذه الاثر عام ثم
يعلم الموافقة لها والمخالفة واحتمال التخصيص مدفوع بالاصل كما انه يحمل بعد الفحص ايضا وبه يختص دق
الجواب عن دلالة الثاني بالعمل الاول وجوه الاول ان طريقة اهل العرف والعادة على العمل بالعام قبل الفحص
فانا نرى انه لو قال المولى لعبده خذ ما في الصندوق واكرم العلماء ثم سافر يأخذ العبد ويكرمهم من غير تربص في ان
العام هل له مخصص ام لا بل لو تربص لذلك كان عاصيا فلو لم يجز العمل به قبل ذلك لم تكن طريقتهم مستمرة على ذلك
ولا ريب ان بناء مكالمات الشارع على طريقة العرف محاورات الناس من غير فرق بين المنشئ والمقيس عليه
فان اهل العرف لو اطلعوا على كون اكثر عموماتهم اوامر المولى ونواهيه مخصصا لحكموا بعدم جواز العمل بها الا بعد الفحص
عن المخصص الثاني ان بناء اصحاب النبي والائمة كان على العمل بالعام بمجرد ما سمعوه منهم ولم يكونوا
اذا سمعوا عاما عن امامهم يسئلون عن مخصصه او يتفحصون عنه وقد ان قياس غير المشافهين بهم قياس مع
الفارق فان الفرق بيننا وبين اصحابهم بما مر واضح فانهم كانوا مشافهين لهم مخاطبين بخطابهم عارفين
بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية سائلين عنهم ما لا يعلمون بالعين في السؤال لو بقي لهم شك
وكانوا اذا اشتبه عليهم الخصوصية يسئلون عنها وقد يعلمون الخصوص من الخارج واكثرهم كانوا محتاجين حين
السؤال فكلمتهم سمعهم لا بد ان يكون بحيث يعلمون ولا يجوز بيانهم عن وقت الحاجة فيجب عليهم العمل بالعام
اذا سمعوا بدون التخصيص بخلاف المجتهد في هذا الزمان فانه لا بد له اولا من استفراغ وسعه بانه من المعصوم
قطعا ام لا وعلى الثاني هل خبر الواحد حجة ام لا وعلى الاول هل يشترط العدالة ام يكفي خبر المجهول الحال
او يجوز العمل بخبر الفاسق ايضا وعلى فرض اعتبار العدالة فما هي من حيث اللغة وكيف تثبت وما الكاشف عند
تم الاجتهاد فان الجرح مقدم او التعديل بل احتياجه الى الحفظ السند والمتن والتعارض والترجيح والتقطيع و
التغيير والتصحيف والنقل بالمعنى وسائر الاصولية واضح فكيف يكون له الاخذ بكل ما رآه اولا فيما سأله بامحاب
النبي والائمة من الاختلاطات الشائعة كالقيل ما ذكر من التفصيل انما يصح في مقابلة من يستدل بالوصول الثاني
ويقول بعدم الاحتياج الى الاصول والى التكلم في حجية الاخبار والرجال والاصول المهمة لفهم المعاني وعلاج المعاني
معارضها واما من لم يقل بصحة المقالة ويقول بالاحتياج الى الجميع ولكن يقول بعد ثبوت حجية الخبر وتعيين الخبر
من سنده وتعيين ما يعول عليه في الدلالة وعلاج المعارضات ان الخبر العام الثابت الحجية الواصل الينا بعد اعمال الامور
المعتبرة من اصالة عدم القرينة وعدم المخصص كالخبر الواصل الى الحاضرين شفاها فكما انهم لا يتفحصون عن المخصص
فكذا نحن ولم يرد عليه ما ذكرنا اذ المفروض سد باب جميع ابواب الاختلافات وصل الخبر بالنسبة الينا كالخبر بالنسبة
اليهم من جميع الوجوه ويبقى الشك في انه هل يجب الفحص عن المخصص ام لا فيجري القياس اليهم فكيف يتفاوت

حالنا مع حالهم

حالنا مع حالهم فان قلت الشريعة من هذه الجهة ايضا واضحة لانا نعلم بوجود مخصصات كثيرة وليس كذلك حالهم
قلت لا فرق في الكلام في اصحاب الكاظم والجواد الذين علموا بعمومات كثيرة عديدة من الائمة السابقين ويعرف ذلك
اذا سمعوا عن امامهم عاما لم يتأملوا فيه لا امتثال من جهة احتمال وجود مخصص له في احاديث سابق الائمة فان قلت
لو كان له مخصص ليبينه امامهم لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة قلت يمكن ان يكون كل سؤال في وقت عدم الحاجة
ثم انه لو كان له مخصص في سابق الاحاديث وجب عليهم الفحص بلزوم تأخير البيان لانا نقول نحن ندعي ان شأن
لو كان حالهم كحالنا من حيث الاستناد في الامور المذكورة لم يعملوا بالعمومات قبل الفحص ثم لما كان الاستناد ما بينهم
اليهم قليلا في الغاية او منفيا بالاصل عملوا بذلك فتدبر الثالث ان اصالة عدم التخصيص والمخصص فانها
دليل على عدمه وبعد وجود الدليل على عدمه لا موجب للفحص عنه واجيب عنه اولا بان اجراء الاصل
والعمل به انما هو بعد الفحص عن معارضه عموما وخصوصا فانا نثبت جواز العمل بالعام قبل الفحص
عن معارضه تمسكا بذلك الاصل قبل الفحص عن معارضه ليس الا عين التمسك بالعام قبل الفحص عنه
في جواز العمل به قبل الفحص عنه لان الاصل ايضا من العمومات بل لا يكون دليل اعم منه وليس هذا الا عين الدور
فان قلت نحن نمنع توقف كل اجراء كل اصل على الفحص لان العقلاء اتفقوا بتسامح التوقف انما هو اصالة
عدم الحكم الشرعي دون متعلقاته وموضوعاته قلت ان الموجب للتوقف في اصالة عدم الحكم الشرعي هو
الموجب في متعلقاته وموضوعاته ايضا لاتحاد الطريق وتنقيح المناط فان قلت انك قد تمسكت سابقا
بعموم ادلة حرمة العمل بها وبآية العلم قبل الفحص عن معارضها فدليلك هذا ايضا موجب للدور قلت
نحن لا نتمسك بها الا بعد الفحص عن معارضها وثانيا بان اجراء الاصل مع ثبوت العلم الاجمالي
بوجود المخصص غالبا لا معنى له لان الشك في الحادث لا في الحدوث اذ نحن نقطع بالحدوث في الاغلب
وشكنا انما هو متعلق بالحادث وقد مر مرارا عدم اعتبار الاصل في الشك في الحادث فان قلت ان العمومات
غير محصورة وبناء العقلاء على عدم لزوم الفحص في الشبهات الغير المحصورة كما ان بنائهم على عدم لزوم
الاجتناب ايضا في الشبهات الغير المحصورة اذا اشتبه النجس بالطاهر والحرام بالحلال قلت سلمنا
ان العمومات غير محصورة لكن مخصصاتها ايضا كذلك وبنائهم في هذه الصورة على لزوم الفحص كما ان
بنائهم على لزوم الاجتناب ايضا في الشبهات الكثيرة بالكثيرة والحاصل ان لعموم ورود مخصصات
كثيرة غير محصورة على عمومات كذلك يكون بناء العقلاء على عدم جواز التمسك بتلك العمومات قبل
الفحص عن معارضها عموما وخصوصا قيل ويرد عليه ان عدم اجراء الاصل انما هو اذا علم بوجود
المخصص لهذا العام بخصوصه وهو منفي في المقام اذ نحن نعلم بوجوده في الجملة والاصل انه لم يكن
لهذا العام مخصص نظيره في الفروع الاواني المشتبهة بالنجس وفيه ان هذا يصير من باب الشبهة
المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها نعم انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة الى ان
يلزم العلم بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الحصر في ذلك لاحاد المجتهدين يقتضي تجويز الارتكاب
في الجميع وقد يجعل ذلك من باب الشبهة المحصورة غير الكثيرة اذا كان ذلك من باب المحصور فاين غير
المحصور مع انهم حكموا بكون دار وسيعة من غير المحصور مع ان الاظهر في المحصور ايضا جواز ارتكاب
غير القدر المتيقن اذا كان من باب شبهة القليل بالكثير والاحسن في الجواب عن هذا الايراد ما ذكرنا

من انه من قبيل الشبهة الغير المحصورة وتكون من باب شبهة الكثير في الكثير والعقلاء لا يعتنون بها لاصل في
المقام الرابع ان الاخبار الكثيرة منها المستفيضة الواردة في ان من بلغه شيء من الثواب على عمل
على شيء فعمله كان له اجره والترغيب الى الاستدلال بها انها تدل على ان من بلغه عام فعمله كان مثابا وهو باطلاقه
يشمل العمل قبل الفحص عنه فاذا ثبت الثواب ثبت الجواز بعدم القول بالفصل ولا مخصص لهذه الاخبار
ومنها ان التسامح في ادلة السنن والمكروهات يجوز اذا لم يحتمل الحرمة كما حقق في محله والعمل بالعام
قبل الفحص يحتمل التحريم للادلة المتقدمة المعارضة مع اطلاق اخبار التسامح ومنها الاخبار الدالة
على جواز العمل بعام الكتاب من غير تقييد ويتم المطلوب ايضا بعدم القول بالفصل وفيه مع ما فيه انها اخبار
احاد لا تعتبر في مثل المسألة ومنها الخبر علينا القاء الاصول وعليكم التفريع فان المراد بالاصول
العمومات اجماعا وبالتفريع تطبيقها على الجزئيات فامر عليهم بتطبيق العام على ذلك من غير تقييد بما بعد الفحص والاصل عدمه
وفيه ان المراد بالاصول القواعد الكلية ولا ان العمومات اللفظية خاصة بعينها كل احد لا يحتاج الى القاء الامام عليه السلام [illegible]
المسألة لا يعتبر فيها بخبر الواحد كما مر ومنها الاخبار المستفيضة الواردة في ان السائل سئل عما فيه الزكوة فاجاب
الامام عليه السلام بتسعة اشياء ثم قال وعفى رسول الله صلى الله عليه عما سوى ذلك فقال السائل عندنا شيء كثير من الارز هل فيه الزكوة
فرد الامام باني اقول عفى رسول الله عما سوى ذلك وتقول عندنا ارز وذرة وفي بعضها فغضب ع مع انه ليس الا
لفحص السائل عن المخصص ولولا جواز العمل قبله لما كان كذلك واختصاص بعضها بالسائل لا يضر لاشتراك سهم
في التكليف وكثيرا استنباط الاحكام من الاخبار حيث نقطع باستماع العلماء بوجود مخصصات كثيرة عنها الا انه لم
يكن ذلك معتبرا الحكم مع ان المخصصات كانت موجودة ايضا في زمان الصحابة والراوي تاما وفي الخبر منها وغيرها لا يخفى
بعد التأمل فيما ذكرنا الخامس ان الطريقة المستمرة والسيرة المستقرة عليه بين العلماء من السلف والخلف الى الصحابة
والتابعين بانهم اذا ما فعلوا في مسألة رجعوا الى ما حضرهم من الكتاب والسنة لطلب كل تبيينه
التوقف حتى يفحص عن المعارض والمخصص بل سكتوا وتعلقوا بالقول ولم يقل لعل له مخصص فانتظر حتى ننظر ونفحص
عنه وفيه اولا انا نمنع ذلك ونقول من اين علمت ان طريقة الصحابة والتابعين على ما ذكرت فلعلهم لا يعملون
العام الا بعد الفحص عن معارضه عموما وخصوصا ونحن تتبعنا كلمات العلماء وجدناهم انهم تفحصوا غاية الفحص
ورجعوا ابواب الاحاديث وحصلوا الكتب النادرة الوجود للتتبع بل يجد ادعيت بالنسبة الى العلماء [illegible]
الان بالقول قبل الفحص ولو ثبت الاحتجاج المذكور منهم لثبت منهم الاجماع على عدم لزوم الفحص مع انه لا نرى به
مما ذهب اليه المعظم ونقل عليه الاجماع وثانيا الفرق بيننا وبين الاصحاب والتابعين بانه لعلهم نظرا
الى قلة وجود المعارض للانفتاح بالنسبة اليهم لم يلتفتوا الى وجود المخصص للعام المورود السادس ان تقرير هم ع
الاصحاب على العمل بالعام قبل الفحص فان كثيرا ما يذهب اليهم الناس ويقولون بانا نعمل باصل فلان وهم ع لم يردهم
بل يقررهم ويرغبهم على العمل بذلك ولو لم يجز العمل بالعام قبل الفحص عن المعارض لما يقررهم على ذلك السيرة وفيه
العمومات الاصول المسئول عنها وكتبهم مع منع عدم الردع لاحتمال تحققه منهم ع ونجوز ان يكون الامام ع [illegible] عن
عن الردع لوجود التقية المانعة عنه كما لا يخفى السابع قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وقوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم
وقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وحرمة الاثار فتمسكا بالعام فيكونوا مكلفين به بحيث العمل به والمخصص لم يثبت
به فلا تكليف به وعلينا بمخصصه العلم ليس لنا بالخصوصية الا العام ولا يرد جريان مثله في الاحكام ايضا



فيجب جواز العمل بالاصل فيها لكل احد لان الاجماع منهم هو الفارق ولولاه لقلنا به فيها ايضا على وجوب الفحص
فيها ادلة اخرى ياتي في جواب منها وتقرير الايات بعد التامل فيها على لزوم الفحص عن مخصص العام الذي
اتى به العدل لانا نقطع بالعلم الاجمالي ان العدول من الرواة كما اتوا بالخبر العام كذا اتوا بالخبر الخاص ايضا
فكما يجب علينا العمل بالعام تعبدا لاطلاعنا على وروده من الائمة ع كذا يجب علينا الفحص عن وجود الخاص
المعارض له لسعي به بعدم الفحص كما بيناه فيه بدلالة الايات الثامن انه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادته خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطأ ان العمل
على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وجزما فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب
الفحص عن الحقيقة اصلا حتى اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ويمكن احتمال المعارض
وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فلا يبقى لعدم وجوب الفحص عنه
مع احتمال المعارض فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن
هنا الظن بوجود المعارض بل ولا احتماله يعني انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز لاحتمال قيام قرينة حالية
ومقالية تدل على ارادة اللفظ المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا
لا نستفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لانه وجود دليل خاص يدفع
احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام قبل الظهور وهذا المجاز
لا يوجب كون كل منها مقصودا بالذات وللكلام العام الذي من جملة الادلة احتمالا لوجود المعارض وهذه
دون سائر الادلة وثانيا ان الفارق موجود وهو الاتفاق الذي ذكره المستدل لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق
خلافه على ما ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق
موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور والعدم وان اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة وتعمل
العام في عرف العموم بلغ حد الاشتهار حتى قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز
فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص مرجحة للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى
الفحص بخلاف سائر الحقايق فان الغلبة ليس فيها الا في هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما قيل ان
اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر
المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العلم على شخص باعتبار معنى جميع اوصافه فرادى العام فاذا قيل
جاء العلماء يحتمل ان يراد زيد باعتبار انه عالم ساير سائر كلامهم لعلاقة المشابهة ويحتمل ان ينزل منزلتهم في حكمهم لعلاقة
التعلق بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال حجر التخصيص بارادة بعضهم دون البعض المقام الثاني
في انه على القول بلزوم الفحص عن المخصص هل يجب الفحص عنه حتى يعلم عدم المخصص او يكفي مجرد حصول الظن بعدمه
او يجب الفحص بحيث لا مكان اقوال ذهب القاضي الى الاول قائلا بعدم جواز العمل بالعام ما لم يحصل العلم بعدم المخصص
استنادا الى ان العمل بالظن موقوف على عدم امكان تحصيل القطع وهو ممكن وفيه المنع الظاهر اذ غاية الامر عدم
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ولذا ذهب الاكثرون الى ان الظن بعدم المخصص بعد الفحص عنه كاف في العمل
بالعام وهو الاظهر لان المجتهد مكلف في العمل بالعام بلزوم الفحص عن مخصصه ومن المعلوم ان باب العلم القطعي بعدم
المخصص له في اغلب العمومات مسدود في المجتهد اما مكلف بتحصيل العلم بعدم المخصص في تلك العمومات او مكلف

بلزوم الاحتياط في المقام او كلف بالرجوع الى اصالة البرائة بالنسبة الى ما دل الدليل على العموم او مكلف بالاكتفاء بالظن
بعدم المخصص لا سبيل الى الاول لانه يلزم التكليف بما لا يطاق بناء على امتناع تحصيل القطع بعدم المخصص و
يلزم تفويت المطلوب والعسر والحرج بناء على عدم امتناعه ولا الى الثاني لانه يلزم العسر والحرج المنفي
في الشريعة السمحة السهلة مع انه قد لا يمكن الاحتياط ولا الى الثالث لانه يلزم الخروج من الدين فتعين الرابع
وهو المطلوب لكن يبقى الكلام ح في انه هل يجوز العمل بالعام بمجرد حصول الظن بعدم المخصص له او لا بد من
بالظن الحاصل بعد الفحص بقدر الامكان قيل بالاول لان الفحص والسعي بقدر الامكان موجب لتفويت الحكم
من التكاليف والاجتهاد فيها وقيل الثاني لانه المتيقن وغير خفي ان من يقول بلزوم الفحص انما يقول
بدليل فاللازم على الباحث عن قدر الفحص الرجوع الى دليل لزوم الفحص وان الثابت منه ما هو وانت اذا تاملت
ترجحان بعض ادلته لا يثبت الا به من الظن وبعضها يثبت لزوم القطع ولكن اذا انضم معه عدم الامكان يثبت
لزوم السعي والفحص بقدر الامكان او قدر لا يلزم الحرج ولا يفوت به المقصود لا مطلق الظن بل الثابت عن اصالة
حرمة العمل بالظن الذي يتمسكون به هو تعين الاخير وهو الحق فالواجب على المجتهد في العمل بالعام تحصيل الظن بعدم
المخصص له والسعي في تحصيل الظن الاقوى فان لم يحصل له القطع بانه لو اراد ان يحصل ظنا اقوى من ذلك لانجر
الامر اما الى العسر او الى تعطيل الاحكام بملاحظة انضمام هذا الموضع الى سائر المواضع لكن لو انجر الى العسر
فنحن لا نحكم بحرمة الفحص بل نقول باستحبابه بل نحكم بحرمته لو انتهى الى تعطيل الاحكام والنسبة بين العسر
والتعطيل عموم من وجه فان المجتهد ربما يعلم بانه لو بذل جهده في تحصيل الظن الاقوى بعدم وجود
المخصص ينتهي امره الى الامرين معا وربما يعلم بانه ينتهي امره الى تعطيل الاحكام من غير ان يعرض عسر يشق
لا يتحمله الناس عادة وربما يعلم بانه ينتهي امره في ذلك الى لزوم العسر لا التعطيل ومما ينبغي التنبيه عليه امران
احدهما في كيفية الفحص اعلم ان العام الذي يجب على المجتهد الفحص عن مخصصه اما متعلق بمسئلة تكون
عامة البلوى شديدة الحاجة بالنسبة الى عامة المكلفين وتعرض لها اكثر الفقهاء او متعلق بمسئلة ليست كذلك
ان كان الاول فيكفيه في الفحص ملاحظة الكتب الاربعة بل ربما يقال بكفاية كتاب الوافي للفاضل الكاشاني
او كتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم في سعيهم على جمع الاخبار المعمول عليها
لاطمينان لندرة وجود خبر مخصص له غير الكتب مع تحقق عامة منها مضافا الى ان ملاحظة بعض الكتب
الاستدلالية من الفقهاء ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع على الاخبار خصوصا
هو منها ايضا سيما كتب المتاخرين من الفقهاء كالمعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها
وان كان الثاني فيجب عليه زيادة على الاول ملاحظة غير الكتب الاربعة ايضا من الوافي والوسائل بل الخصال
والعيون والامالي وغيرها والاهتمام بمطالعة الكتب الفقهية للقدماء والمتاخرين مهما امكن لكن لا يجب تتبع جميع
كتب الاخبار من اولها الى آخرها وكذا الكتب الفقهية لانه مما يوجب العسر الشديد كما لا يخفى وثانيهما
في كيفية التتبع اعلم ان العام المذكور ينبغي للمجتهد المتفحص عن مخصصه ان يلاحظ كل ما يظن بانه له دخل
في المسئلة وان كان في كتاب آخر مثلا ان يلاحظ ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة لها ربط تام في
احكام الطهارة وغسل الثياب وكذا ملاحظة كتاب الصوم لما فيه من حكم الاستحاضة والحيض ونحوه بانه
قد صار الآن تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكتب الاربعة وغيرها شكر الله مساعيهم






في ثانيهما مقتبس كما ذكرنا في المخصص حتى يعسر في المعارض لعين المخصص ايضا بلا تفاوت منهج
الاستثناء من الاثبات نفي الحكم في المستثنى اتفاقا كما صرح به جماعة كما في الشهيدين والرازي و
العبري والعضدي والتفتازاني وغيرهم في المحكي عنهم كما ان الاستثناء من النفي اثبات الحكم فيه
على الاشهر الاظهر بل عليه اجماع اللغويين من التفتازاني خلافا للحنفية في الموضعين على ما في القوانين
او في الثاني فخاصة على ما صرح به علماء العصر تبعا لبعض من تقدم عليه فهي مثل لا علم الا علمه الا الله
فهم ايضا يقولون بافادة النفي لكنا نعتقد بذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل طريق بقية الاصل
البراءة لا لاجل افادة اللفظ والحاصل نعيا انفاقهم على ان الخلاف بين الحنفية اختلفوا في
تقريره منهم فمنهم من قال ان الحنفية قالوا ان مقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي
ولا بالاثبات وقال العلامة الشيرازي في المحكي عنه ذهب اصحابنا الى ان الاستثناء من الاثبات نفي
ومن النفي اثبات خلافا لابي حنيفة حيث ذهب الى ان مقتضى الاستثناء خروج المستثنى من المستثنى
منه من غير تعرض لاثباته وبعينه وقال الحاجبي في المحكي عنه لحاصله انه من الاثبات نفي وبالعكس خلافا
لابي حنيفة وقال بعضهم ان ابا حنيفة موافق للاكثر في الاثبات وقال بعض المتاخرين ان الاستثناء
من الاثبات يدل على النفي بحسب الوضع عند الاكثر وعند الحنفية مستفاد من البراءة الاصلية
لا من الوضع لانهم لا يقولون به فالاستثناء من الاثبات نفي اجماعا اعم من ان يكون بحسب الوضع
او بملاحظة اصالة البراءة بخلاف العكس فانه وان كان عند الاكثر يدل بحسب الوضع على الاثبات لكن لا
يدل عليه عند الحنفية لا بحسب الوضع ولا بحسب اصالة البراءة اذ مقتضاه عدم الحكم لا ثبوته فلذلك
ادعوا الاجماع في الاول ونسبوا الخلاف في الثاني الى الحنفية وقال استادنا الشريف دام ظله ومما يشهد
على ان الحنفية قالوا بهذا التفصيل ما تمسكوا به لاثبات مدعيهم من قوله لا صلوة الا بطهور وفيه لانهم
ما كان المراد من ان يحصل مع عدم الاخير خطأ لكونهما من النفي لا الاثبات وما قيل من انه دليلهم في الاثبات
ليس الا اصالة البراءة بناء على ان الاستثناء في الاثبات لا يلزم ان يكون مفاده في كل الموارد موافقا للاصل
بل ربما يكون مخالفا له كقولك ان يجوز لك اكرام العلماء الا زيدا فان الحكم فيه بعدم جواز اكرام زيد للاصل
الاستثناء والحنفي لا يمكن ان يوافقهم في ذلك الحكم تمسكا بالاصل ضرورة كون الجواز موافقا للاصل لا عدمه وكيف كان
لا فائدة في الموضعين وان كان مستفيدا للاصل ما قال به الحنفية لما عرفت مرارا من ان المسائل اللغوية لا يثبت بالاحكام الشرعية
ولنا على المختار وجوه منها التبادر فان المتبادر من نحو جاء القوم الا زيدا عرفا انما هو امران احدهما اثبات المجيء
للمستثنى منه والآخر نفيه عن المستثنى وكذا بالنسبة الى النفي انما هو التبادر بحسب العرف والظهور منهما تصريح
من اهل اللغة على ذلك كما لا يخفى على من تتبع في كتب اللغة ومنها ان كلمة التوحيد تفيد بلفظها اثباتا مع انه
لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لما ادعياه لما دل الكلمة المذكورة عليه وما كانت كافية في الاقرار وفي تمام الاسلام مع انه
يحكم بالاسلام قائلها ولو كان دهريا منكرا لوجود الصانع والقول بانه دلالتها شرعية بحسب وضع الشارع لا لغوية يحب
وضع اهل اللغة ظاهر الفساد لاصالة عدم النقل الى ان يقوم عليه دليل وما ذكر فليس فيه وان النبي كان يقبل ذلك من
اهل البادية الغير المطلعين على الشرع ويحكم باسلامهم ولو لا انهم يعرفون بتلك الكلمة التوحيد لما قبل منهم فضلا
لا يستفاد من ان كلمة التوحيد ما اثر عليه لغة لانها بل انكاره مكابرة اذ لا يفهم الفرق بينها وبين الاعلام في الدلالة

دليلا في فهم لاثبات التهم الا ان يق ان كلمة التوحيد في قبول اسلام اهل البادية الغير المطلعين على الشرع لا يعتد
الا لاجل كون هذه الكلمة موجبة لحقن دمائهم وقبول اسلامهم تعبدا او لا سلطة نفي الالوهية عن غيره تعالى المنافي
لمذهبهم في الشرك ثم احتج الحنفية بوجوه منها قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي حيث لا شك
انه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم ثبوت الصلوة بمجرد حصول الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول
الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وغير ذلك الا ان الطهور والولي ليسا بمثبتين فان قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
يدل على استثناء الطهور من الصلوة والولي من النكاح ليثبتا بثبوتهما فاقرانا يكون ذلك اذا قلنا لا صلوة
الا الطهور ولا نكاح الا الولي فيقول لا بطهور ولا بولي ليس بالمستثنى حقيقة لاحتياجهما الى متعلق يكون هو
المستثنى وانت تعلم ان الكلام من هذه الجهة خارج عن محل النزاع وثانيا انه بعد ما عرفت انه لا يجوز
استثناء الطهور والولي من الصلوة والنكاح لما عرفت من المستثنى والمستثنى منه وانه لا بد من تقدير لاحتياجهما
الى متعلق يكون هو المستثنى فالمتعلق المقدر اما لفظ صلوة ليكون النفي لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور ولا نكاح
الا نكاح الولي ليكون الاستثناء ثانيا او لفظ باقترانها اي لا صلوة الا باقترانها بطهور ولا نكاح الا باقترانه
بالولي او يكون المستثنى منه محذوفا وهو قولنا بوجه من الوجوه اي لا صلوة بوجه من الوجوه الا باقترانها بطهور لا يقال
يلزم ثبوت الصلوة بمجرد اقترانها بالطهور وان وجد فيها الخلل من جهة اخرى لانا نقول ان مقتضى النفي الصريح الوارد
على النكرة انتفاء الصلوة بدون الطهور مط ومقتضى اثباتها المستفاد من الاستثناء عن النفي ثبوت الصلوة مع الطهور
في الجملة العدم دليل على العموم في الاثبات فنعم صحة الصلوة مع الطهور في بعض الاوقات كما اذا اختل سائر الشرائط غير ضار
ودعوى دلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف اي الطهور فالتخلف عنه غير جائز ممنوعة ولو سلمت فانما هي اذا لم
يعارضه دليل آخر على عدم كونه علة مستقلة والحاصل ان المراد من الخبر نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي
امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية ويرجع الحصر الى نسبة الامكان الى عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا
الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار الصحة في الطهور فيسقط بسبب الحصر ويلزم المحذور وقد يجاب بارادة المبالغة
في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرنا اوجه ومنها قوله تعالى في سورة النساء وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء
وجه الاستدلال ان الاستثناء اما محمول على الاخبار او محمول على الانشاء لا سبيل الى الاول لكونه ملزوما لاحد المحذورين اما
وقوع الكذب بعد تمامه او التجوز في لفظ المؤمن او ارتكاب خلاف الاجماع اما الاول فلانا نرى بالحس والعيان ان المؤمن
قد يقتل مؤمنا من دون خطاء فيلزم الكذب تعالى عنه في هذا الاخبار واما الثاني فلانه لو اريد من المؤمن المؤمن الكامل في
الايمان فهو وان كان يدفع به المحذور المذكور لان المؤمن الكامل لا يصدر منه القتل المنهي عنه الا خطاء الا انه موقوف على التجوز
واما الثالث فلانه لو اريد ان كل من يقتل مؤمنا فهو ليس بمؤمن فهو اتفق على خلاف الاجماع فتعين الثاني اي الحمل
على الانشاء وعليه يكون معنى الاية انه لا يجوز ان يقتل المؤمن مؤمنا الا خطاء ويلزم منه جواز القتل الخاطي وهو
فاسد لان الجواز حكم من الاحكام التكليفية لا يصح اثباته لغير المكلف لان الخاطي حين كونه خاطيا ليس داخلا في المكلفين
ولم يتعلق به التكليف لان التكليف فرع العلم والشعور ومن المعلوم ان الخاطي من حيث هو خاطي غير عالم وشاعر فعلا
المحذور فيجب ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا وفيه ان الاستثناء في الاية منقطع وقد عرفت سابقا ان الا
المنقطع مجازه المراد اما اخبار عن حال المؤمن الكامل انه لا يقتل ذلك الا خطاء او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز
كما اذا حسب المؤمن صيدا وقتله او حربيا بسبب اختلاطه بهم ولا بعض الخطاء فيما لو لم يكن هذه وقصد حتى لا يصح الاستثناء

من عدم الحصر

من عدم الحصر ومنها ان الاستثناء من النفي يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى
وهو لا يستلزم الحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لكونه اعم منه واجيب مرة بانا لا نقول
باقتضاء رفع الحكم له بل نقول ان هذه الهيئة تقتضي اثبات النقيض بحكم التبادر واخرى بوروده
في جانب الاثبات ثانيا لا يقال نفي الحكم في الاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم لانا نقول
نمنع كون العدم اصلا في جميع صور الاستثناء في الاثبات كما مر فتذكر ومما ينبغي التنبيه عليه ان
لفظ المستثنى تابع للمستثنى منه في العموم فقولك لا تكرم العلماء الا العامل بعلمه لا يفيد وجوب اكرام كل
عامل به في الخارج بل بالنسبة الى الشخص الواحد وقلنا على ذلك ان العرف لا يفهم من تلك العبارة ازيد
من ذلك ثم ان الاستثناء ودلالته على المغايرة وكونه من الاثبات نفيا وبالعكس هل يكون من باب
المنطوق او المفهوم وجهان الموضوع او جهها كونها من باب المنطوق لان المناط في كون الدلالة من باب
المنطوق او المفهوم وجود الموضوع مذكورا في الكلام وعدمه كما حقق في بابهما ومن الظاهر ان موضوع الحكم
وهو المستثنى موجود في الكلام ومذكور فيه

## المقصد الثالث

فيما يتعلق بالمخصص منهج
اذا تعقب المخصص استثناء كان او غيره عمومات متعددة جملا كانت او مفردات او مركبة منهما سواء عطفت
بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد منها فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به كما انه في قدر الجامع
بين الكل فضحها فلا نزاع فيها وانما الخلاف في غيرها لا يعلم انه هل يكون رجوعه الى غيرها ام لا اذ الظاهر
انه لا نزاع في امكانه الا من شاذ بل يعز ان عند صاحب الخلاف القرينة هل يحمل على العود الى الجميع
وقد جرت عادتهم بعرض الخلاف والاحتجاج في تعقيب الاستثناء اي فرضوا الكلام فيه ثم سووا اليه غيره من سائر
الى ان الحال في باقي المخصصات كالاستثناء وقبل الخوض في المقصود نقدم مقدمات الاولى المراد من الجمل ان
يكون التعدد ناشيا عن اختلاف الاحكام بانفسها واختلاف العمومات بحيث لا يكون عروض التعدد لها الا
من جهة صيرورتها موضوعة لتلك الاحكام المختلفة نحو اكرم العلماء واضفهم واطعمهم الا واحدا فان من المعلوم ان
مع قطع النظر عن نفس اختلاف الاحكام المشابهة في هذا المثال لم تكن العمومات فيه الا متحدة بحسب المآل وهو العلماء
والمراد من المفردات ان يكون العمومات بانفسها متغايرة بان يكون لكل واحد منها حكم مغاير للاخر سواء كانت الاحكام
ايضا مختلفة نحو اكرم العلماء واكرم الاصدقاء واضف الجهال الا واحدا ونحو اكرم العلماء والاصدقاء والصلحاء الا
واحدا فان من المعلوم ان العمومات في المثال الاول متغايرة متباينة بانفسها مع قطع النظر عن تغاير الاحكام فيه كما ان
الاحكام فيه متغايرة متباينة ايضا وفي المثال الثاني لا تغاير في حكمها بل التغاير في نفس العمومات فقط والمراد بالمركبة
منهما ان يكون الكلام مشتملا على الجمل والمفردات نحو اكرم العلماء واضفهم واطعمهم والشعراء والصلحاء الا واحدا وعن
ظاهر بعض ان الاختلاف ان كان بين الاحكام مع اتحاد العمومات مآلا نحو اكرم العلماء واطعمهم واضفهم فهو من قبيل
الجمل وان كان الاختلاف بين العمومات بانفسها مع كون الحكم المتعلق بها متحدا نحو اكرم العلماء والشعراء والفقهاء فهو
من قبيل المفردات وان كان الاختلاف بين الاحكام والعمومات معا نحو اكرم العلماء واضف الشعراء واطعم الفقراء فهو من
قبيل المركبة فالفرق بين هذا القول وبين ما ذكرنا ان كل ما يكون عنده من الجمل يكون عندنا ايضا منها وليس كلما كان
عندنا كذلك كان عنده ايضا اذ ربما يوجد مثال يكون من قبيل المركب عنده ومن قبيل المفردات عندنا نحو اكرم الشعراء واضف
الفقراء واطعم الضعفاء الثانية في بيان اقسام الارجاع اعلم انا وان ذكرنا اقسامها سابقا الا انا نذكرها

ايضا على نحو الاجمال توضيحا لما نحن في مقام تحقيقه من المسئلة المفروضة فنقول قد علم ان الوضع ينقسم الى اقسام
متعددة لانه باعتبار نفسه ينقسم الى الحقيقي والمجازي نظرا الى ان الوضع عبارة عن تعيين اللفظ للدلالة على
المعنى مع سواء كانت هذه الدلالة مستندة عن حسن اللفظ فقط او بمعونة شيء آخر فان لفظ الاسد مثلا كما كان
للحيوان المفترس بالوضع كذلك كانت على الرجل الشجاع ايضا بدلالة الا ان الفرق ان الدلالة في الاول بنفس اللفظ
وفي الثاني بمعونة القرينة فاطلاق الوضع مشترك معنوي بين الحقيقة والمجاز وباعتبار الواضع الى اللغوي
والعرفي المنقسم الى العرفي العام والخاص وباعتبار الموضوع الى الشخصي والنوعي نظرا الى ان الواضع اما ان يتصور
لفظا مخصوصا كلفظ زيد وعمرو مثلا ثم يضع ذلك اللفظ المعين لمعنا والذي هو الذات المشخص واما ان
يتصور نوعا من اللفظ المعول على ما تحته من الالفاظ كهيئة الفاعل والمفعول اذا تصورها ثم وضع ذلك الامر الكلي
او كل مصداق من مصاديقه للمعنى فان كان الاول فيكون الوضع شخصيا كتشخص الموضوع فيه وان كان الثاني
فيكون الوضع نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا ان قلنا بان الموضوع هو العام المنطقي او مصاديقه ان
قلنا ان الموضوع هو العام الاصولي كما ذهب استادنا الشريف قده استنادا الى ان المستعمل في الوضع النوعي
ليس الا المصاديق والجزئيات وعليه لو بينا الامر على كون الموضوع هو الاول يلزم ان لا يكون الاستعمال في تلك
الجزئيات من قبيل الحقيقة لان الموضوع على الفرض هو الامر الكلي لا الجزئيات ولا من قبيل المجاز عبارة عن الكلمة
المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي والجزئيات على الفرض ليست موضوعة لغيره واذا لم يصح
كون العام المنطقي موضوعا تعين كون العام الاصولي موضوعا وهو المطلوب وباعتبار آلة الملاحظة والموضوع له ينقسم
الى اقسام اربعة نظرا الى ان الواضع قبل الوضع اما ان يلاحظ جزئيا حقيقيا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين او
كليا لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين وعلى التقديرين اما ان يكون الموضوع له عاما او خاصا فبملاحظة ضرب الاثنين
في الاثنين تحصل اقسام اربعة احدها ان يكون كل من آلة الملاحظة والموضوع له خاصا كالاعلام الشخصية
وثانيها ان يكون كل منهما عاما كاسماء الاجناس وفاعلها وثالثها ان يكون آلة الملاحظة امرا عاما والموضوع له
خاصا ورابعها عكس الثالث لكن العلماء اتفقوا على وجود القسمين الاولين ونصوا على عدم وجود القسم الرابع
اختلفوا في وجود القسم الثالث فالقدماء على عدم وجوده واكثر المتاخرين على وجوده وقالوا بان جميع المبهمات
كاسماء الاشارة والموصولات والضمائر والحروف والافعال الناقصة والتامة بالقياس الى النسبة بينها من
النسبة الى الفاعل من هذا القسم كل ما ادعى كونه من القسم الثالث عند المتاخرين كان من القسم الثاني عند
القدماء احتج المتاخرون بامور الاول التبادر فانه متى اطلق لفظ هذا مثلا لا يفهم منه عرفا الا المشار اليه
المعين في الخارج ولا ريب ان التبادر امارة الحقيقة كما ان تبادر الغير امارة المجاز فلفظ هذا حقيقة في
المشار اليه الخارجي على نحو الجزئي المعين ومجاز في غيره لا يقال لعل هذا التبادر كان حاصلا من القرينة
لانا نقول الاصل عدم القرينة فان قلت هي في المقام موجودة وهي كثرة استعمال لفظ هذا في الخصوصيات
قلت الاصل عدم التفات المخاطب الى القرينة فان قلت لا ريب ان متعلق التفات المخاطب اما
الوضع او القرينة فالالتفات تام بمعنى ولا شك انما هو في تعيين الملتفت اليه من الوضع والقرينة وحينئذ
فالتمسك بالاصل في هذا المقام تمسك به في تعيين احد الامرين الوجوديين وهو باطل قلت لا شك في ان الالتفات الى
الوضع في فهم المعاني من الالفاظ سواء كانت من المعاني الحقيقية او المجازية مما لا ريب فيه وان فهم المعنى المجازي يتوقف



على الالتفات الى المعنى الحقيقي الملازم للالتفات الى الوضع وعلى ملاحظة المناسبة بينهما مضافا الى الالتفات
الى القرينة فحينئذ فهم المعنى الحقيقي قد ثبت احتياجه الى التفات واحد الى الوضع خاصة بخلاف المجاز فلو قلنا ان لفظ
هذا مثلا حقيقة في الجزئيات يكون الاحتياج الى التفات واحد واما لو قلنا بانه مجاز فيها فيكون الاحتياج الى الالتفات
الى القرينة امرا مشكوكا فيه والاصل عدمه ولا يقال لعل التبادر المذكور كان لاجل كون اللفظ منقولا الى
الخصوصيات لانا نقول النقل امر حادث والاصل عدمه الثاني انه لو لم يكن لفظ هذا مثلا حقيقة في الجزئيات
الخارجية وكان موضوعا للامر العام يلزم ان يكون مجازا بلا حقيقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانه
مما اتفق عليه القدماء والمتاخرون انه لا يستعمل لفظ هذا في الامر الكلي بل انحصر استعماله في الخصوصيات فلو كان
موضوعا للامر الكلي والعام لكان استعماله في الخصوصيات مجازا بلا حقيقة واما بطلان التالي فلان المجاز بلا حقيقة
فيه اقوال قول بعدم امكان تحققه في الخارج وقول بامكان تحققه مع عدم تحققه فيه وقول بتحققه فيه لكن نادرا
وحينئذ بطلانه على القولين الاولين ظاهر واما على القول الثالث فلان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب فالحق
فيلحق بالغالب لا النادر الثالث ان كلمة من والى وعلى مثلا لو كانت موضوعة للامور الكلية وهي مطلق الابتداء
والانتهاء والاستعلاء لانتقض تعريف الحرف عكسا والاسم طردا بل يلزم ان لا يكون للحرف مصداق في الخارج
راسا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا شك في ان المناط في كون اللفظ اسما او حرفا استقلاله
بالمعنى وعدمه ومن المعلوم ان لفظ من مثلا لو كانت لمطلق الابتداء الذي وضع له لفظ الابتداء لصار
لفظ من ولفظ الابتداء مترادفين بحسب المعنى فلم يبق فرق بين الاسم والحرف من جهته بل يصير كل الحروف من
قبيل الاسماء وهو ضعيف جدا لاطباق كل اهل العربية على انحصار اقسام الكلمة في الثلثة لا في الاثنين اعني
بهما الاسم والفعل فان قلت لم لا يجوز ان يكون تقسيم الكلمة الى الاقسام الثلثة بملاحظة موارد استعمالها
والا فتكون الكلمة بحسب اصل الوضع منحصرة في الاثنين المذكورين قلت هذا الكلام ضعيف جدا فان عباراتهم
في مقام انحصار تقسيم الكلمة بالثلثة صريحة في ان المناط في تقسيمها الى الثلثة انما هو استقلال الدلالة و
عدمه من الواضعات الدلالة فالعبرة للوضع لا لغيره فان قيل هذا الدليل اخص من المدعى نظرا الى ان المدعى
كون الحروف واسماء الاشارة والمضمرات كلها موضوعة للجزئيات والدليل لا يفي بذلك الا بالنسبة الى الحروف خاصة
قلنا اذا ثبتنا ذلك في الحروف فيتم الامر في الباقي بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فان كل من قال
بان الحروف موضوعة للجزئيات قال بذلك في اسماء الاشارة واخواتها كما ان كل من قال بانها موضوعة للكليات
قال به ايضا اشار لها مضافا الى انا في مقام دفع الايجاب الكلي الذي ادعاه الخصم في المقام فانه قال بان كلا من
الحروف واسماء الاشارة واخواتها موضوعة للمعاني الكلية ويكفي لنا في دفع ذلك اثبات السلب الجزئي الذي
هو الحروف كما لا يخفى السادس ان هذه المذكورات لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لصح استعمالها فيها لكن
التالي باطل بالاتفاق لاتفاق الكل على عدم صحة استعمال تلك الالفاظ في تلك المعاني الكلية والملازمة
ظاهرة لا تحتاج الى البيان فان قيل يمكن نقض هذا الدليل ونقول بانه لو كانت هذه الكلمات موضوعة للمعاني
الجزئية لصح استعمالها في المعاني الكلية مجازا لكن التالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا شك
في ان من العلائق المعتبرة علاقة الكلية والجزئية وهي في المقام موجودة قلنا هذه العلاقة وان كانت في
المقام موجودة الا ان اعتبارها هاهنا ممنوع لان هذه العلاقة انما تعتبر فيما اذا وضع اللفظ للجزئيات على نحو

ان كون الحروف موضوعة للجزئيات ١٢

التفصيل واما اذا وضع على نحو الاجمال كما هو حينئذ فلم يثبت اعتبارها بعد عند اهل العرف واللسان الخاص
قول علماء العربية بان كلمة في مثلا حقيقة في الظرفية مجاز في السببية مثلا فان من الظاهر ان لفظ الحقيقة
في الكلمة المستعملة فيما وضعت له وايضا من الظاهر ان استعمالها منحصرة في الخصوصيات فقولهم في الظرفية محمول على
الخصوصيات مضافا الى ان هذه الكلمة لو كانت موضوعة للمعنى الكلي لما كان لذلك القول معنى محصل لان
المعاني الجزئية على هذا التقدير كلها مجازات في التفصيل بينها بكون بعضها حقيقة وبعضها مجازا لا معنى له
للزوم الترجيح بلا مرجح وهو فاسد فتم واحتج القدماء ايضا بامور الاول ان هذه الالفاظ لو كانت
موضوعة للجزئيات الغير المتناهية للزم تصور الامور الغير المتناهية في الزمان المتناهي والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان من الظاهر والبديهيات ان الواضع اذا اراد وضع لفظ لمعنى لا بد له ان يتصور ذلك المعنى ضرورة
ان الوضع امر نسبي يتوقف على تصور الموضوع والموضوع له والمفروض ان الموضوع له هنا امور غير متناهية فلزم
تصور الامور الغير المتناهية في الزمان المتناهي وهو محال جدا فالتالي باطل وفيه ان الواضع ان كان هو الله تعالى
فالملازمة مسلمة ولكن بطلان التالي ممنوع بالبداهة واما ان كان الواضع هو البشر فان اريد ان الواضع لا بد ان
يتصور الموضوع له تصورا تفصيليا بحيث لو لم يتصور المعاني على النحو التفصيلي لما امكن له الوضع فبطلان
التالي مسلم ولكن الملازمة ممنوعة لان التصور الاجمالي يكفي الواضع حين الوضع وان اريد ان الواضع لا بد
ان يتصور الموضوع له الغير المتناهي ولو اجمالا فالملازمة مسلمة ولكن بطلان التالي ممنوع لامكان تصور الامور
الغير المتناهية على نحو الاجمال بلا شك وريب الثاني ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية
لكانت من متكثرة المعنى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان العلماء قد حصروا
المتكثرة المعنى في الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل والمشترك وهذه الالفاظ على هذا الفرض خارجة عن اقسام
حتى عن المشترك لتعدد الوضع فيه والوضع فيها واحد وفيه ان الملازمة مسلمة ولكن بطلان التالي ممنوع لخروجها
عن الاقسام المذكورة كما ذكرت لا ضير فيه على المختار لان انحصار متكثر المعنى في هذه الاقسام مبني على
طريقة القدماء ونحن لا نقول بذلك فتم الثالث اتفاق اهل اللغة على ان هذا للمشار اليه وانت للمخاطب
والى للانتهاء وعلى للاستعلاء الى غير ذلك ولا ريب ان هذه المعاني من المفاهيم الكلية وفيه ان المتبادر من
كلامهم هنا ان مدلول تلك الالفاظ يكون المشار اليه الحاضر المعين والمخاطب كذلك وانتهاء الشيء كذلك لا المفاهيم
الكلية المعرفة هذا كله بالنسبة الى وضع المبهمات من اسماء الاشارة والضماير والموصولات والحروف
والافعال الناقصة والتامة باعتبار هيئاتها لا باعتبار موادها من النسبة الى الفاعل واما الكلام في وضع المشتقات
فالحق كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا باعتبارها واهل الكتاب لا ضير فيه خوفا من التكرار ثم ان الكلام
في وضع ادوات الاستثناء هو ان المحققين من علماء الاصول ذهبوا الى انها يكون وضعها عاما والموضوع
لها خاصا سواء كانت اسماء كغير وسوى او حروفا كالا لكنهم اختلفوا في كيفية وضعها فمنهم من قال بان الواضع
تصور اولا معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم اي يكون الاخراج المتصور اعم من الاخراج عن المتعدد الواحد
والاخراج عن المتعدد المتعدد جميعا او على البدل ثم وضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده اي الاخراجات
الجزئية المندرجة تحت ذلك المعنى الكلي المتصور فاذا استعمل الاستثناء في اي من الجزئيات المندرجة تحت المعنى
العام المتصور الشامل بعمومه ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد المتعدد جميعا او على البدل

وتخصيص العام بالمخصوص



ومن متعدد واحد من المفردات مثل الجملة الاخيرة فقط يكون حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة
فانا استعمل كلمة الا مثلا في قولنا اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا واحدا في الاخراج عن كل واحد
من العمومات الثلثة على التبادل لكان ذلك حقيقة اذ يكون ارجاع قولنا الا واحدا الى العلماء فقط او
الظرفاء فقط من قبيل استعمال اللفظ هنا في كل واحد من المتبادر الخصوص المذكور وان احتاج في التعيين
الى القرينة ومنهم من قال بان الواضع تصور اولا معنى الاخراج عن المتعدد الواحد من حيثا انه متعدد
واحد ثم وضع اداة الاستثناء كلفظ الا مثلا لاخراج جزئيات هذا المتعدد الواحد فاذا استعمل كلمة الا
في المثال المذكور في الاخراج عن كل واحد من العمومات المذكورة على البدل لكان مجازا لا حقيقة في الوضع
على هذا القول فالفرق بين القولين ان كل استعمال يكون حقيقة على القول الثاني يكون حقيقة على القول الاول
ايضا ولا عكس فربما يكون حقيقة على الاول ومجازا على الثاني كارجاع الاستثناء في المثال المذكور الى
الاخراج المتعدد المتعدد على التبادل والاظهر فيه وضع اداة الاستثناء ما قال به القائل بالقول الثاني
من ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد الواحد ثم وضع اللفظ لما اجزئياته ولنا على المختار
تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح فكما لا يتبادر من قولنا
جاءني رجل الا رجل واحد فان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على
التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والقواصد الا
واحدا الا اخراج واحد اما من الغلمان او من القواصد الا بقال ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد
وهو مطلق فلا تقييد فيه وما ذكرتم من اعتبار الوحدة خلاف الاصل فلا دليل عليه فالوضع للهيئة وهو
مطلق الاخراج يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة
حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط
الوحدة نظير ما ذكر في المشترك فالاطلاق ايضا فيحتاج الى الدليل فما ذكرتم لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا
بشرط عدمها ومن هنا يظهر ضعف ما ربما يستدل به للقول الاول من ان المتبادر من لفظة الا مثلا انما هو الاخراج
عن المتعدد من غير تقييد فيه بالاخراج من المتعدد الواحد والمتعدد المتعدد على البدل لمنع ذلك التبادر مع ان الاوضاع
كالاحكام توقيفية توقيفية والقول المختار محل الوفاق وضعف ما قيل من ان اداة الاستثناء لم يثبت لغرض وضعها
لخصوصيات الاخراج الاعم من الاخراج عن المتعدد الواحد والمتعدد المتعدد فيقتضي الاصل بقاء ذلك الوضع اذ هو
وضع جديد للهيئة التركيبية ارجاعه على الاصل بغير التثنية فتحرير محل النزاع اعلم اولا ان المستثنى
ينقسم الى اقسام لانه لا يخلو اما ان يكون صالحا لان يكون مخرجا عن الاخيرة فقط وعن الجميع ايضا واما ان لا يكون
فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون عقيب عمومات متعددة وكان تعددها ناشيا عن الاختلاف في احكامها مع
كونها متحدة المال واما ان يكون عقيب عمومات متعددة وكان تعددها ناشيا عن اختلافها بانفسها
وبعلتها سواء كان اختلاف في احكامها ام لا فان كان عقيب عمومات متعددة وكان منشا تعددها الاختلاف في احكامها
مع اتحادها بالمال فصلاحية المستثنى لان يكون مخرجا عن الاخيرة فقط وعن الجميع يمكن تحققها بوجوه منها
ان يكون لفظ المستثنى صالحا لكل واحد من الموضوع لديها كقولك اكرم العلماء واضفهم واطعمهم
الا رجلا فان رجلا كما يصلح ان يكون مخصصا للاخيرة كذا يصلح ان يكون مخصصا لكل واحد من السابقة عليها مع

كون الوضع والموضوع له عاما ومنها ان يكون لفظ المستثنى مما كان كل من الوضع والموضوع له خاصا
كقولك اكرم الطلاب واضفهم واطعمهم الا زيدا نعم لو قلنا بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد
ويحمل على جميع معانيه عند تجرده عن القرينة على ارادة المعين فلا يصلح ح الا ان يكون الزيد مخرجا عن الجميع
ومنها ان يكون لفظ المستثنى مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كقولك اكرم بني تميم وضفهم
الا هذا او الا الذي يشتمك فان هذا كالذي من المبهمات التي يكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا
وان كان عقيب عمومات متعددة وكان مشاهدها احد افرادها بعينها فصلاحية المستثنى لان يكون
مخرجا عن الاخيرة فقط وعن الجميع ففي بعض امثلته يمكن تحققها ايضا بوجوه منها ان يكون لفظ المستثنى
مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للرجوع الى الاخيرة فقط مثل اكرم العلماء
واخلع الظرفاء الا فارسا اذا فرض كونه شخصا من الظرفاء مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في العلماء
والظرفاء معا فلفظ فارس ح بالنظر الى معناه الجنسي يصلح لان يكون مخرجا عن الجميع وعن الاخيرة فقط وبالنظر الى
معناه العلمي لا يصلح ان يكون مخرجا الا عن الاخيرة ومنها ان يكون لفظ المستثنى له معنيان بالنظر الى احدهما لا
يصلح الا ان يكون مخرجا عن الجميع وبالنظر الى الاخر لا يصلح الا ان يكون مخرجا عن الاخيرة فقط لكونه صيغة الجمع مع العلم بكون
كل واحد من العمومات المتعددة مشتملا على واحد من مدلولها وكون العلم بكون الجملة الاخيرة مشتملا على شخص مسمى
بلفظ صيغة ذلك الجمع كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا الزيدين فان ذلك بالنظر الى معناه الجمعي
لا يصلح خروجه الا عن الجميع وبالنظر الى معناه العلمي لا يصلح خروجه الا عن الاخيرة فقط ومنها ان يكون
لفظ المستثنى مما كان كل واحد من الوضع والموضوع له فيه عاما كاكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا رجلا
ومنها ان يكون لفظ المستثنى مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كاكرم العلماء والشعراء و
الظرفاء الا هذا والا الذي دخل دارك فيما اذا انتفى الاوصاف المذكورة ومنها ان يكون كل واحد
من الوضع والموضوع له فيه خاصا كاكرم العلماء واضف الشعراء واخلع الظرفاء الا زيدا وفي بعض
امثلته لا يمكن تحققها لذلك كما اذا كان كل من الوضع والموضوع له فيه خاصا او كان من قبيل اسماء
الاشارة كقولك اكرم بني تميم وبني ربيعة وبني فارس الا زيدا او الا هذا فانه لا يصلح ان يعود
المستثنى الى الاخيرة فقط والى الجميع لظهور ان المستثنى لا يكون الا الذات المعين الذي لا يصلح ان
يكون جامعا للصفات المتضادة وهي كونه من تلك القبائل المختلفة نعم ان كان لفظ المستثنى مما
كان كل واحد من الوضع والموضوع له فيه عاما كاكرم بني تميم وبني اسد وبني فارس الا رجلا اذ كان الوضع
او كان الوضع فيه عاما والموضوع له فيه خاصا بشرط ان لا يكون من قبيل اسماء الاشارة بل كان من
قبيل الموصولات كاكرم بني تميم وبني ربيعة وبني هاشم الا الذي دخل دارك يمكن تحققها لذلك
فان كان ذلك في الاول فيرجح اما ان يختص عود الاستثناء الى الاخيرة ولا يصلح ان يكون المستثنى مخرجا الا عنها و
اما ان يختص عوده الى الجميع ولا يصلح ان يكون المستثنى الا مخرجا عنه مثال الاول العلم بنفي كون المستثنى
من افراد الجمل الا الاخيرة كما في مثل اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا زيدا مع العلم بان المسمى بزيد لم
يكن من افراد الاخيرة من تلك الجمل ومثال الثاني ما يكون للمستثنى معنى لا يصلح لاجله الا ان يكون مخرجا عن
الجميع ككون المستثنى بصيغة الجمع مع العلم بان كل واحد من العمومات مشتمل على واحد من مدلوله كقولك

اكرم العلماء والظرفاء

اكرم العلماء والظرفاء والشعراء الا الزيدين فان الزيدين لا يصلح الا ان يكون راجعا الى الجميع لان المفروض
ان كل واحد من العمومات يشتمل على واحد مسمى بزيد ثم لا يخفى ان عود الاستثناء الى الجميع يتصور له
ايضا قسمان آخران احدهما ان يستثنى المستثنى من المجموع من حيث المجموع كقولك اكرم العلماء و
الفقهاء الا ملتزرحين (?) يخرج الملتزر عن المجموع سواء كان من العلماء او الفقهاء او بعضها من الاول وبعضها من
الثاني وثانيهما ان يستثنى من كل واحد على البدل كالمثال المذكور حيث يخرج الملتزر اما من العلماء و
اما من الفقهاء على التبادل اذا عرفت الاقسام فاعلم ان الكلام في تحرير محل النزاع يقع من جهات
الاولى قد ظهر مما تقدم من ان المراد بعود الاستثناء الى الكل في عباراتهم يحتمل وجوها الاول
ان يستثنى عن المجموع من حيث المجموع الثاني ان يستثنى عن كل واحد منها على البدل والثالث
ان يستثنى عن كل واحد منها على نحو الاستقلال ومحل النزاع هل هو الثالث دون الاولين كما صرح به بعض علماء
المعاصرين استنادا الى تصريحهم بان العود الى الاخيرة اجماعي ولانه الظاهر من امثلتهم وادلتهم وفي تفسير
العضدي للعود الى الكل المنافي من رجوعه الى الجميع حيث فسره بكل واحد اي كون المجموع موردا او محل
النزاع هو الثاني دون الاول والثالث كما صرح به الفاضل الجزري (?) قائلا ان محل النزاع هو جواز كون كل من
الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضدي لقول الشافعي من
ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويبين ذلك ان المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي
الا واحدا فان اخراج الواحد من كلها محال اذ لفظ واحد موضوع عرفا لفرد ما وتخيير المخاطب في اختيار
اي فرد من افراد قيل لم يحتمل بواحد لا بفرد عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال
الا بارادة واحد من الاصدقاء او واحد من الغلمان فيتبادل لارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد
فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم ولا
نريد الجميع بالمجموع لا كل واحد يمكن اخراج واحد من المجموع انتهى اشكال منشاه من اختلافهم فيه فلا بد من
التامل في ادلتهم الثالث يحتمل ان محل النزاع ما اذا كان المستثنى صالحا لعوده الى كل واحد وقد فرض صاحب المعالم ره
الصلاحية بان يكون وضعه عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما او خاصا او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح
من جهة احدهما للجميع ومن الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واطعم بني خالد الا راكبا اذا فرض كون شخص
من بني خالد مسمى براكب وفرض وجود الراكب بمعناه الوصفي في جميعهم وانت خبير بانه لا ينطبق ما ذكره لفرض
الاشتراك على النحو المذكور اذ يمكن كونه موضوعا لمعنى صالح للجميع الا ان يكون غرضه بيان اقسام الصلاحية بل
قيل بان فرض كون المستثنى مشتركا على النحو المذكور يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص
صالحا لان يخصص كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة
الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب انه في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية
اذ لا احتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا
الشخص راكبا وبعد تعين ارادة الراكب بالقرينة فالرجوع الى الجميع متعين فلا معنى لاعتبار الاشتراك في
الصلاحية كما لا يخفى ثم ان في كلام صاحب المعالم ره اشارة الى انه لا يختص وجه الصلاحية بما ذكره وهو
كما اذا قد عرفنا انه قد يتحقق الصلاحية في الاعلام الشخصية واسماء الاشارة اذا فرض اتحاد المستثنى منه

اختلاف الجمل كقولك اصنف بني تميم واخطمهم الا زيدا او الا اهل ... وكذا يتحقق في الاعلام مثلا وفي المشكلات النظير
التي يصلح كل منها لجملة على القول بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى ثم في صلاحية النكرات والمبهمات
العين العامة للرجوع الى الجميع نظر بناء على القول بكون محل النزاع هو الثالث دون الاولين لان الوحدة
معتبرة في معانيها والرجوع الى الجمل باسرها الا بضرب من التجوز المخالف للاصل الثالث ان كلماتهم في بيان محل النزاع
في العموم المتعقبة للاستثناء مختلفة ففي صريح كلام بعضهم كالعميدي في التهذيب اختصاص بالجمل المتعاطفة وان ترجح الا
في آخرها ذكر الجمل بناء على الغالب فلا فرق بينها وبين المفردات وعن بعضهم كالحاجبي ترخيصها بالواو وعن العنقري
العدة والمحصول ان النزاع في الجمل مطلقا وفي المعالم الجمل والمفردات واستظهر بعض من بعض ادلتهم الاختصاص بالجمل حيث
اثبتوا الحكم فيها بقياسها على المفردات من بعضها اختصاصها بالمتعاطفة حيث اثبتوا المدعى بالعطف قيل ولا يبعد ان
يكون نزاع القدماء في الجمل اما المتأخرون فلما لم يثبت عليهم الاجماع في المفردات ادرجوها في محل النزاع ايضا **الرابعة**
في بيان الاصل في المسئلة اذا علمت مقتضاه هو القول بالاجمال فيما عدا الاخيرة من العموم للشك في ان الهيئة
من الاستثناء والمستثنى موضوعة للاستثناء من الجميع او من الاخيرة فقط وقد عرفت ان اللغات توقيفية لا بد من
التوقف فيها الا فيما قام به الدليل حصوله ثم في الاخيرة للاجماع المصرح به في عبائر جماعة عليه فان قلت مقتضى
الاصل ليس هو الاجمال في غير الاخيرة لان ما عدا الاخيرة من العمومات السابقة كان له ظهور في العموم قبل تعقيب
اداة الاستثناء للاخيرة فبعد تعقيبها لها نشك في ارتفاع ذلك الظهور وبقائه فنستصحبه او نقول بان العموم
قبل عروض التخصيص كانت حجة فبعد عروضه وعروض الشك لا بد ان يكون كذلك استصحابا للحالة السابقة
او نقول بان كون الاستثناء قرينة لما عدا الاخيرة مما يكون مشكوكا فيه فالاصل عدمه قلت اما الاستصحاب فيرد ان
الدليل الدال على حجيته اما الاخبار او بناء العقلاء ان كان الاول فممنوع لانها على اعتباره في الموضوعات المستنبطة
وان كان الثاني فممنوع ان العقلاء يعتبرون استصحاب ذلك الظهور حتى بعد التخصيص وكذلك بقاء الحجية واما اصالة
عدم القرينة فان التمسك به في المقام من قبيل التمسك به في تعيين الحادث بعد القطع بالحدوث فانا نقطع بحدوث الاستثناء
ونشك في انه القرينة الصارفة ام لا فالتمسك باصالة عدم القرينة بالقياس الى هذا الامر الحادث لا يجوز ضرورة بطلان
التمسك بالاصل في الامر الوجودي فتم **الخامسة** في تحقيق ما هو المدرك والدليل في التمسك باصالة الحقيقة اعلم
انه متى اطلق لفظا فاما ان نعلم بان المراد منه معناه الحقيقي واما ان نعلم بان المراد منه معناه المجازي واما ان لا نعلم بان المراد
منه معناه الحقيقي او المجازي فان كان الاول او الثاني فيحمل على مقتضى العلم وان كان الثالث فيحمل اللفظ على معناه الحقيقي
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا مما لا شك فيه انما الشك في ان التمسك بهذا الاصل هل يكون من باب التعبد
المحض والسببية المطلقة فما لم يحصل القطع بخلافه يجب حمله على معناه الحقيقي او يكون من باب السببية المقيدة والتعبد
فيجب حمله على معناه الحقيقي ما لم يحصل الظن بان المراد منه معناه المجازي وان حصل الظن بذلك فيحمل على معناه المجازي
او من باب التمسك باصالة عدم القرينة فان المجاز لما كان ملزوما للقرينة الصارفة التي هو من الحوادث ففي صورة
الشك في وجودها يجب حمل اللفظ على معناه الحقيقي لاصالة عدم تلك القرينة او من باب الظن والظهور فيجب حمل اللفظ
على ما صار مظنونا للمخاطب وغيره من معناه الحقيقي والمجازي لا ظهر عندي الاخير لان عليه بناء اهل العرف واللسان ولو
كان مقتضى اصالة الحقيقة في اللغات التوقيفية ولا دليل على شيء من الاحتمالات الثلاثة المتقدمة عليه لا من الكتاب
ولا من السنة ولا من غيرهما الا ما ياتي مع حصره وتظهر الثمرة بين الاول والثاني فيما لو وجدت قرينة ظنية على ارادة



المعنى المجازي لانه على الاول يجب حمله على معناه الحقيقي لعدم اعتبار الظن بارادة المجازية وعلى الثاني يجب
حمله على معناه المجازي لاعتبار الظن بارادته وبين الاول والثالث فيما لو وجد شيء في الكلام وشك في
كونه قرينة اذ على الاول يجب حمله على معناه الحقيقي لما مر وعلى الثالث يصير اللفظ مجملا اذ لا يحمل لا على الحقيقة
ولا على المجاز لعدم صحة اجراء الاصل في المقام لانه بعد القطع بوجود شيء شك في كونه قرينة او عدم
قرينة فان جريان الاصل في الامر الوجودي باطل وبين الاول والرابع فيما ظهرت فيه الثمرة بين
الاول والثاني وبين الثاني والثالث فيما لو وجد شيء في المقام وشك في كونه قرينة اذ على
الثاني يجب حمله على الحقيقة لعدم حصول الظن على خلافه من ذلك الشيء وعلى الثالث يصير اللفظ مجملا لما
مر وبين الثاني والرابع فيما كان يحتمل الارادة المعنى الحقيقي والمجازي احتمالا مساويا بلا رجحان لاحدهما على الاخر
اذ على الثاني يجب حمله على الحقيقة لان المفروض عدم حصول الظن بالقياس الى ما عدا الحقيقة وعلى الرابع
التوقف لعدم حصول الظن بالقياس الى الحقيقة ولا بالقياس الى المجاز كما في المجاز المشهور مثلا وبين الثالث
والرابع فيما وجد فيه شيء وصار عدم كونه قرينة مظنونا فصار ارادة المعنى الحقيقي مظنونا اذ على الرابع يجب
حمله على المعنى الحقيقي وعلى الثالث يصير اللفظ مجملا بما ظهر اذا عرفت المقدمات فاعلم ان في المسئلة اقوالا الاول
ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في عوده الى الجميع وهو مختار الشيخ في العدة كما عن المنهاج ومذهب
الشافعي **الثاني** انه ظاهر في عوده الى الاخيرة وهو مذهب الحنفية والكرخي **الثالث** انه ظاهر في عوده الى الجميع
التعلق بينها الجمل ما اليها مع عدمه وهو مختار ... في ... والبصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة في الحكم
عنهم واستحسنه الرازي على ما نقل عنه وفسر التعلق تارة بان يكون حكم الاولى او اسمها مضمرا في الثانية وعدم
التعلق بان لا يضمر فيها شيء منهما ويظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا اي من حيث الخبرية والانشائية والامر
والنهي مع اتحاد القضية او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما او اسما او حكما واخرى بان يكونا من نوع واحد مع تماثل
حكم الاولى او اسمها في الثانية وعدم التعلق بان لا يكونا من نوع واحد ولا اضمار ولا يظهر حكم احدهما ولا اسمها في الاخرى
ثم اشترط ان يكون الاسم الثاني ضميرا للاول او حكما مع عدم الاشتراك في الغرض **الرابع** انه ظاهر في عوده الى الجميع وعدم
تخلل كلام طويل بين الجملتين والا فالى الاخيرة وهو محكي عن ابي ... **الخامس** انه ظاهر في عوده الى الجميع مع ظهور الاتصال
الاخيرة بما قبلها والا فالى الاخيرة مع ظهور الانقطاع لو تعدد وفيها وهو مختار الحاجبي على ما نقل عنه **السادس**
احتمال العود الى الجميع والى الاخيرة لعموم الوضع وخصوص الموضوع له وهو مختار صاحب التجريد في المحكي عنه
**السابع** ما هو السادس الا فيما كان الاستثناء بالادوات الاسمية فان الاحتمال المذكور فيه لعموم الوضع
والموضوع له وهو مذهب صاحب المعالم كما صرح به بعض علماء المعاصرين وجعل مختاره
معنى باطنا حاصل ما يادي به مقدمته المهدية لذلك **الثامن** هو السادس بالاشتراك اللفظي وهو
مختار صاحب المعالم على ما صرح به الفاضل القمي ره ... وههنا قول خامس ... صاحب ...
هو القول بالاشتراك المعنوي حاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد
الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المذكور من افراد الكلي عن مشاهيره وظاهر هذا القول
بل صريحه انه لم يعتبر الهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة
كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقيبه لعلم واحد او لعمومات متعددة و

وتعيين كل جزء من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا التفهيم للمعنى
ثم ان صاحب القوانين ره ايضا قال بنحو وضع عين بنحو هيئة التركيبية كصاحب مع الا انه قال بان الاستثناء موضوع
بطريق الاشتراك المعنوي لخصوصيات الاخراجات الجزئية المندرجة تحت مفهوم الاخراج عن المتعدد الواحد فقط فهذا
اخص من مذهب صاحب المعالم ره لحكم ما عدا الاخيرة من العمومات عنده هو العموم والبيان لا الاجمال لان استعمال
الاستثناء عنده في اكثر من اخراج الواحد مجاز ثم تعيين المستعمل فيه يحتاج الى القرينة المعينة وهي في المقام
فان الاتفاق منهم واقع على تخصيص الاخيرة مع انها ذهب الى التخصيص من غيرها التشريع (?) الاشتراك بينهما
في عوده اليهما لفظا ذهب السيد المرتضى ره ولكن مختاره في المسئلة احتمال الامرين وانما استدل عليه بوجوه احدها
الاشتراك فيتوقف الى ظهور القرينة العاشر التوقف للجهل بانه حقيقة في اي الامرين وهو المنقول عن
الغزالي والقاضي ابي بكر وذهب اليه بعض علماء المعاصرين لعدم دليل على تعيين الموضوع له وان تعدد ما يصلح
ان يكون مستثنى منه وضعف ما استدلوا به على ذلك والمصنف ره في بعض العبارات الاقوال في المسئلة تنحصر
بالخمسة القول بالاشتراك المعنوي والرجوع الى الجميع وبالرجوع الى الاخيرة وبالاشتراك اللفظي وبالوقف
وهذان القولان الاخيران موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم بالعود الى الاخيرة وان يخالفا في الماخذ لان
الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هو لاجل
لعدم ظهور تناوله لها وابو حنيفة لظهور عدم تناوله لها هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين ولعل
مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك فلا ان غير الاخيرة باق
على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحدا في تمام الحكم مع قول الحنفية لنا في التوقف والاشتراك بل لزم
بيان موافقة القولين لابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص لم من
القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وما عن الحمل على ظ
اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في اصل التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وما عنه اما اصالة عدم لزوم
الاجمال ان شيء من الاشتراك فظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم
الحال عندهما ومعلوم العدم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند
الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لها عند الغزالي هكذا ذكره الفاضل التميمي ره اقول يمكن ارجاع الاقوال التفصيلية
الى الخمسة السابقة المذكورة وهو القول بالعموم الوضعي كما قال به في المع والاشتراك اللفظي كما قال به السيد المرتضى ره و
الوقف كما قال به الغزالي والاختصاص بالاخيرة كما قال به ابو حنيفة ومن تبعه والعود الى الجميع كما قال به الشافعية
فالتحقيق ان يقال ان لغير الاخيرة من هذه الاقوال الخمسة جهة اشتراك وجهة افتراق اما جهة الاشتراك فهي
تخصيص الاخيرة واما جهتا الافتراق فاحدهما تخصيص غير الاخيرة وعدمه والاخرى مدرك تخصيص
الاخيرة فانه على القول الاخير هو كونه جزء تخصيص الجميع اولا زمه وعلى سابقه كونه تمام ما وضع له
وعلى الاولين كونه احد فردي الموضوع له الداخل في الاخير وعلى الثالث كونه احد المذكورات على سبيل
منع الخلو وللثلثة الاولى من هذه الاقوال مع الرابع منها جهتا اشتراك هما تخصيص الاخيرة وعدم
تخصيص غيرها وجهتا افتراق هما ماخذ تخصيصها وعدم تخصيصه وللقولين الاولين مع الثالث
جهتا اشتراك هي الاثنتان المذكورتان وماخذ عموم غير الاخيرة وجهة افتراق هي ماخذ تخصيصها

وكذا القول

وكذا القول الاول مع الثاني وهذه هي جهات اشتراكها وافتراقها بالنسبة الى الحكم وماخذه ويظهر منه
ان الاقوال الثلثة الاولى مشتركة مع القول الرابع في تمام الحكم وان افترقا من حيث الماخذ و
لهذه الاقوال جهة اشتراك وافتراق من حيث الموضوع له الحقيقي ايضا فانه على القول الاخير هو
الجميع وعلى سابقه الاخيرة وعلى القول الثالث غير معلوم وعلى الثاني الامران بوضعين وعلى
الاول الامران بوضع واحد ولكن على القولين بالاشتراك اللفظي والمعنوي لا يتفاوت حال الموضوع
له بل الوضع ثم تتبع هذه الجهة جهات اخرى كجهة الاستعمال حقيقة ومجازا والاحتياج الى القرينة
الصارفة المعينة وغيرها والى بعض ما ذكرنا اشار العضدي بقوله وهذان اي الاشتراك و
الوقف موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ وكذا صاحب المع حيث قال وهذان اي الوقف
والاشتراك موافقان للثاني اي لقول الحنفي في الحكم نعم ثمرة الخلاف تظهر في الاستعمال في الاخراج
من الجميع فانه مجاز على ذلك القول ومحتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما كما لا يخفى وكيف كان
المختار عندي في المسئلة المفروضة القول بالتفصيل على غير الاقوال العشرة المذكورة وهو ان المخصص
اما هو الاستثناء واما هو غيره ان كان الاول فلا يخلو اما ان يتعقب الاستثناء عمومات متعددة مع كونها جملا
بعضها تعددها منشاء الاختلاف في الاحكام مع اتحادها بالمال او ان يتعقبها مع كونها مفردات تعددها (?)
منشاء تغاير العمومات وتباينها بانفسها وبحسب المعنى سواء كانت احكامها مختلفة ام غير مختلفة فان يتعقبها مع كونها
جملا فاقسام اربعة نظرا الى ان المستثنى حينئذ اما ان يكون فردا من المستثنى منه ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون
احكام العمومات متحدة بالنوع بان يكون كلها جزئية اذا انشائية امرا ونهيا او جملا فعلية واسمية واما ان يكون
مختلفة بالنوع بان يكون بعضها انشائية والاخر اخبارية او بعضها الامر والاخر النهي فان كان من القسم الاول
بان يكون المستثنى فردا من المستثنى منه مع اتحاد الاحكام نوعا نحو اكرم العلماء واضف علماءهم الا زيدا فالاستثناء
يعود الى الجميع وان كان من القسم الثاني بان يكون المستثنى فردا منه مع اختلاف في الاحكام نوعا نحو اكرم الفقهاء و
اضف علماءهم وضربتهم الا زيدا فهو يعود الى الاخيرة وان كان من القسم الثالث بان لا يكون المستثنى فردا منه مع
اتحاد الاحكام نوعا نحو اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا في يوم الاحد فهو ايضا يعود الى الجميع وان كان من القسم الرابع
بان لا يكون المستثنى فردا منه مع اختلاف في الاحكام نوعا نحو اكرم العلماء واضفهم ولا تخلعهم الا في يوم السبت فهو ايضا يعود
الى الاخيرة فظهر مما ذكرنا ان المناط في عوده الى الجميع والى الاخيرة خاصة في الاقسام الاربعة هو اتحاد الاحكام نوعا وعدمه
كما في الاول يعود الى الجميع وعلى الثاني فالى الاخيرة واما ان يتعقبها مع كونها مفردات فاما ان يكون المستثنى فردا منه
ام لا فعلى الاول يعود الاستثناء الى الاخيرة خاصة متحدة كانت الاحكام او مختلفة نحو اكرم بني تميم واضف بني فارس و
اخلع بني هاشم الا رجلا او ولا تخلع بني هاشم الا رجلا وعلى الثاني فيعود الى الجميع بشرط ان تكون الاحكام متحدة بالنوع
نحو اكرم بني تميم واضف بني فارس واخلع بني هاشم الا يوم الجمعة واما ان كانت الاحكام مختلفة بالنوع فيرجع ويعود
الى الاخيرة خاصة نحو اكرم بني تميم واضف بني فارس و بني هاشم كاسبون (?) الا في يوم الخميس وان كان الثاني اي غير
المخصص المفروض غير الاستثناء فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير هو الصفة او غيرها ان كان الاول فيعود
الى الاخيرة خاصة مطلقا نحو اكرم العلماء والظرفاء والشعراء الصالحين وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون
بدل البعض او غيره ان كان الاول فيعود الى الاخيرة مطلقا كالصفة نحو اكرم العلماء واضف الشعراء واخلع

في بيان الحاصل في المسئلة

الظرفاء احدهما ان كان الثاني فان كان غايته فان كانت الاحكام متعلقة بالنوع فيعود الى الجميع والا فيعود الى الاخيرة
خاصة نحو اكرم العلماء والظرفاء والشعراء الى ان يستغنوا ونحو اكرمت العلماء والظرفاء واضفتهم وهم قد يؤدون الى الليل
وان كان شرطا فالحكم كالغاية في العود اليه واليها في حال اتحاد الاحكام نوعا واختلافها كذلك كقولك اكرم العلماء والظرفاء
والشعراء ان دخلوا دارك وقولك اكرمت العلماء واضفتهم واخلع الظرفاء ان دخلوا دارك وبالجملة الشرط
والغاية يعودان في مثل المثالين المحدثين في الحكم نوعا الى الجميع بخلاف المختلفين حيث نوعا فانهما يعودان
الى الاخيرة خاصة وشق عليه الحال وعيره من المختصات ولنا على التفصيل بين الاقسام المذكورة ليس
الا فهم اهل العرف وهو المعتبر في الموضوعات المستنبطة سواء قلنا بوضع جديد للهيئة المركبة من اداة
الاستثناء والمستثنى منا في الوضع الا على تلك الاداة او قلنا بانها بانفرادها اصل وضعها وان
تعقبت للعمومات المتعددة لانها موضوعة لخصوصيات الاخراج الاعم من الاخراج عن المتعدد او الواحد والمتعدد
المتعدد والاصل بقاء ذلك وعدم حدوث وضع جديد للهيئة التركيبية ثم احتج من قال بالقول الاول
بوجوه ستة منها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة فقولك زيد ضرب عمرا وقتل بكرا
وشتم خالدا في قوة قولك انه فعل هذه الافعال واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا
اليها فكذلك ما في حكمها وفيه مضافا الى ان بناء عليه يرجع الاستثناء الى المجموع من حيث المجموع فيخرج
عن النزاع ان العطف لابد فيه من جهتين جهة مناسبة وجهة مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه
يمنع كون حرف العطف في قوة ان يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة فتم ولو سلم فلا نم ان كلما يكون في
قوة شيء لابد ان يكون ملزوما لجميع احكام ذلك الشيء اذ لا يلزم من كون شيء في قوة آخر اتحادهما في جميع
الاحكام ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء تم والقياس يحكم بما في اللغة ومنها
ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة كالمفردات المتعاطفة في الحكم لانه لا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا
او سرقوا او زنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب بلا ريب انه في المفرد لا يعود
الى الاخيرة فقط بل يعود الى الجميع فكذا في الجمل لا انا فحوته وفيه ما لا يخفى فان الظاهر من منع كون شيء في قوة آخر مستلزما
لاتحادهما في جميع الاحكام ان يثبت الحكم في المفردات ايضا تم لوجود النزاع فيها ايضا وثانيا لو سلم عدم الفرق
فانما هو في نحو المثال المذكور واما في مثل شتم بني تميم وضرب بني اسد ودخل بني ربيعة فالفرق واضح ومنها
ان الاستثناء بمشية الله تعالى اذا تعاقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا
منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان ذكر المشية عقيبها ليس باستثناء لانه لو كان استثناء لكان فيه نقض جزء وانما
نذكر في الكلام من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مانع عن مشية الله وارادته وقدرته فهو قرينة التقدم
او من باب امتثال الامر للتحبب او الغرض ولو سلمنا كون المشية استثناء بانه كان بنوع من التكلف حيث يقال ان قول القائل
افعل كذا ان شاء الله في قوة ان يقال الا ان لم يشاء الله فالاجماع فارق بين المقيس والمقيس عليه لوجوده في احدهما
دون الآخر وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وقد مر ان كلا من الشرط والغاية ونظائرهما على التفصيل
بعد التبعيض اذا تعقبت جملا متعددة وكانت احكامها بالنوع متحدة فهو يعود الى الجميع وفيه انه ليس بشرط اذ الظاهر
من الشرط هو التعليق كما مر في محله ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية وكثيرا ما يذكر في المنجزات
المقطوع بعضها ويقال دفعه يحب ان شاء الله على المراد انهما مقبولان ان شاء الله نعم هذه الكلمة قد يستعمل في الشرط



الحقيقي لو اريد به التعليق ولكنه ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة ومنها ان الشرط المتعقب للجمل يعود
الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قولك في ايته العذف الا من تاب
يجري قولك ان لم يتوبوا وفيه المنع من ثبوت الحكم في الاصل بطريق الاطلاق ولو سلم فقياس في اللغة ومنها
انه لو تكرر الاستثناء مع كل جملة عد مستهجنا عرفا فان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام لما
استطاعوا ولا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعد ها مريدين به الجميع حتى
كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم لا
نزاع انه لو قيل في ايته القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا لكان نظويلا مستهجنا كانهم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وفيه
بالمعارضة بما اذا ارادوا الاستثناء من الاخيرة فقط اذ هم كما يريدون الاستثناء من كل جملة
فيحترزون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك قد يريدون الاستثناء
من الجملة الاخيرة فقط فلابد منها القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه ومنها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحد
من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كالفاظ العموم لما لم يكن ما اولها البعض اولى من آخر ناو
الجميع وفيه انه يمنع عدم اولوية الاخيرة لوجود المرجح فيها وهو الاقربية الى المخصص وكون تخصيص الاخيرة متيقنا
عليه بين القائلين بالاقوال كلها وثانيا كون الحكم باولوية البعض تحكما لا يوجب الرجوع الى الجميع لامكان التوقف
وجرد صلاحيته للرجوع الى الجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك لتعيين موقوف على الدليل
واخراج كلام الحكيم عن اللغوية ومن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم تكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج
الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الحقيقة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم ضعيف
فان دلالتها انما هي بالوضع لا بمجرد الصلاحية ومنها انه لو كان الحكم حقيقة في الاستثناء لكان الاستثناء عائدا
الى الجميع اتفاقا فكذا في غيره لاصالة الحقيقة وعدم الاشتراك وفيه منع حكاية الاجماع فرق منع اصالة الحقيقة
المستعمل فيه مضافا الى ان عدم امكان العود الى الاخيرة هو القرينة الدالة على انه يعود الى المجموع من حيث هو
مجموع فهو غير المدعى واحتج من قال بالقول الثاني ايضا بوجوه منها ان الاستثناء خلاف
الاصل لا شتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل مع الاصل يقتضي عدم تركنا العمل به فالجملة الاولى
لدفع محذور الحذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما من المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة وفيه ان اريد من الاصل الظاهر فلنا ان التخصيص على خلاف
الاصل بهذا المعنى ولكن نمنع نباءه ذلك المظهور بالنسبة الى ما على الاخيرة من العمومات بعد وروده للتخصيص
للاخيرة لحصول الشك في ذلك التخصيص هل يكون عارضا لما عدا الاخيرة ايضا او لا فتكون تابعة
فلا حجة في لنا الشك في ان ما عداها من العمومات باق على عمومه الا فان الظهور في المقام
حتى بعد ما ان الاستثناء على خلاف الاصل اعني من الظهور وان اريد منه استصحاب الظهور الذي كان قبل
عروض التخصيص بالنسبة الى غير الاخيرة من باقي العمومات او استصحابا حجيته تلك العمومات قبل
عروض ذلك التخصيص فمقتضاه الدليل على اعتبار الاستصحاب في الاخبار او العقل وبناء العرف
والعقلاء ولا شيء من ذلك في محل مما بموجود لعدم ثبوت التاليف ولا المعنى الا ولين على اعتبار



على حكم تعلق الحكم به وبجميع ما تناوله ما لم يدل دليل على خلافه وثالثها ان مرجع هذا الاصل الى استصحاب
بقاء الظهور او الحجية والمسلم منها انما هو بعد الفراغ المتكلم للاتفاق على انه ما دام شاغلا ان يلحق به
ما شاء من اللواحق ومقتضاه وجوب التوقف عن الحكم بالمراد الى الفراغ فاذا لم يقع الفراغ لم يجز الحكم بارادة
الحقيقة اذ لو كان مجرد صدوره للفظ موجبا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوته وقتا منافيا
لدوده ورده وفيه انه لو صح لزم رد المخصصات المتصلة وليس المراد الجزم بالمراد بل المراد ان الحقيقة هو
الظاهر الذي يجب الاخذ به بمقتضى القاعدة ما لم يدل دليل على خلافه فالحق في الجواب ما ذكرنا سابقا في التمسك
بالاصل واحتج من قال بالقول الثالث والرابع والخامس بصيرورة الجمل بالتعلق وعدم تخلل الكلام
الطويل على الاتصال كالجملة الواحدة ومقابلها كالاجانب في الاستثناء واجيب بانه ان كان تخصيصه من جهة
من القرائن فيخرج عن البحث والا فالمنع وارد والحاق بعضها من القرائن دون بعض فيخرج مع
الاول عن النزاع وورود المنع مع الثاني واحتج من قال بالقول السادس بان ادوات الاستثناء
موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما فيما كان من الحروف والافعال فلما مر في اوائل
الكتاب واما فيما كان من الاسماء كغير وسوى فلانهما عند كونهما للاستثناء تكونان بمعنى الا والموضوع
له فيها خاص فكذا فيهما بل يجري فيهما دليل خصوص الموضوع له فيها ايضا فهو صالح لكل من الامرين ولا
دليل على التعيين لان البحث عند الاطلاق واجيب بانه لا شك في عموم الوضع وخصوص الموضوع له في
ادوات الاستثناء وان المستعمل فيه منها ليس الا خصوصيات الاخراج ولكن الاشكال في تعيين تلك
الخصوصيات وتوضيحه ذلك انك قد عرفت في اوائل الكتاب ان الوضع للمعاني الجزئية لا يمكن الا بتصور
معنى ما مستقل تصوره تفصيلا كما في الاعلام او اجمالا كما في الحروف ولكن في الثاني لما لا يمكن تصورها
تفصيلا لابد من تصور معنى عام يجعل آلة لملاحظة الجزئيات فيضعها الموضوع له الخاص يكون تلك الجزئيات
المندرجة تحت ذلك المعنى العام فلا لازم حينئذ في تعيين المعاني الجزئية تشخيص العام المشتمل عليها او لا
ثم الحكم بكونها جزئياته ولم يثبت مما تقدم من الدليل الا كون الوضع في ادوات الاستثناء عاما والموضوع له
خاصا وهو لا يكفي في اثبات المطلوب لان هذا الموضوع له الخاص كما يمكن ان يكون هو افراد الاخراج مطلقا
سواء كان من المتعدد او الواحد اعني الاخيرة او الجميع يمكن ايضا ان يكون هو افراد الاخراج عن الواحد
بعبارة اخرى كما يمكن ان يكون مطلق الاخراج يمكن ان يكون مطلق الاخراج عن الواحد ولا دليل على تعيين
احدهما فالجزم بانه مطلق الاخراج لا وجه له كما ان الجزم بانه للاخراج عن الواحد ايضا كذلك وبما ذكرنا
يظهر ضعف ما احتج به القائل بالقول السابع ايضا فانه لم يذكر الا اثبات مدعاه الا اثبات
عموم الوضع وخصوص الموضوع له في غير الاسماء من ادوات الاستثناء وبعد ما علمت الحال فيه وان اثبت
ايضا في الحروف بخصوصها مثبتا لما ادعاه صاحب الكتاب حيث بين ان اقسام الوضع والموضوع له خاص
من انه لا حاجة الى هذا التطويل الذي يكفي لنفي الاشتراك في الاستثناء على افراد الاخراج بالاشتراك اثبات عموم
الوضع وهو معلوم قطعا فقيه انه ليس فيه ما يدل على نفي الاشتراك فقط بل فيه اثبات مذهبه الذي هو
خصوص الموضوع له وانه لا يظهر ضعف ما احتج به القائل بالقول الثامن ونقول تم امكان
تعيين الوضع للاخراج عن الواحد بانه لا شك في ان حرف الاستثناء موضوع لافراد الاخراج عن الواحد



لا يجدي ان الوضع مخصوص بها بل يجدي انا نعلم قطعا ان كل فرد من افراد الاخراج من الواحد هو الموضوع له
وذلك لانه ان كان موضوعا للجزئيات مطلق الاخراج فمنها الاخراج من الواحد وان كان موضوعا لجزئيات
الاخراج من الواحد فهو موضوع لها ايضا فالوضع لجزئيات الاخراج من الواحد معلوم ويسمى هذا بالاصل ثم لما كان الاخراج
من الواحد صادقا على الاخراج من الجملة الاولى والثانية ثبت ان الثانية فاللازم احتمال الاخراج من واحد من الكل الا ان
اقربية الاخيرة والاجماع على الاخراج منها اوجب الحكم بها وبقي الباقي بالاصل واجيب بمنع الوضع لجزئيات الاخراج
عن الواحد لانا هنا احتمال آخر وهو الوضع لجزئيات الاخراج من كل ما يصلح ان يكون مستثنى منه عنه تعدده
لكون جزئيات الاخراج عن الواحد اجزاء دون الجزئيات فان قيل لو كان موضوعا لذلك لكان موضوعا للاخراج
عن الواحد ايضا فيبقى الترديد بالاصل قلنا الوضع للاخراج عن جزئيات الواحد حينئذ يكون تابعا للاخراج عما يصلح
ان يكون مستثنى منه عند تعدده فينتفي بانتفائه واحتج المرتضى للقول التاسع بانه ورد في القرآن لكنه لم يكن
هناك مورد لا دلالة على الاشتراك بل ذكره لاحتمال الامرين فيجب التوقف الى ان يقوم الدليل على التعيين حيث
قال في جملة المسئلة بعد نقله لقول الشافعي والحنفي والذي نذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح
رجوعه الى كل واحدة منها لو انفرد فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل ويجوز رجوعه الى ما يليه ولا يقطع على
ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ ثم اخذ في الاحتجاج
واحتج اولا بان صاحب الاشتراك لان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعماله في الصورتين المفروضتين في الاخراج
عن الكل مرة كما مر في قوله تعالى اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب
ولا هم ينظرون الا الذين تابوا وفي الاخراج من الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه
فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وثانيا بحسن الاستفهام
فان المولى لو قال لعبده اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يحسن للعبد ان يستفهم من مولاه بان هذا الواحد
اخرجه من كل واحد من الجملتين او من الاخيرة وثالثا بانه لابد في الاستثناء المتعقب للجملتين من ان يكون
امارا جعا اليهما او الى واحدة منها وقد نظرنا في كل شيء يتمسك به من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على
وجوب ذلك ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب من غير تجاوز فلم نجد فيها ما يوجب القطع
فوجب عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ورابعا بان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت
جيراني الا واحدا في حجرتي كوفي قائما او صاحا او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال والظرف ان يكون العامل
فيه جميع الافعال كما يحتمل ان يكون ما هو اقرب اليه وليس ان نقطع على ان العامل الكل او البعض الا بدليل فكذلك
في الاستثناء والجامع كون الجميع فضلة وظهر مما ذكرنا ان غرض السيد ليس اثبات الاشتراك بجميع الادلة
معقوده اثبات عدم القطع في مرجع الاستثناء نعم احد ادلته الاشتراك المستدل عليه باصالة الحقيقة من
هنا يظهر ضعف ما او تكبه صاحب[illegible] حيث اجاب عن الاخيرين بانهما لا يدلان على الاشتراك فالحق في الجواب عن الاول
بان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله وعن الثاني بانه يحسن على القول بالوقف ومع القول بالاشتراك
المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان تسأل من الرجل على ان الاستفهام كما يحسن ان يكون
ناشئا عن الاجمال كذا يجوز ان يكون ناشئا عن مجرد الاحتمال البعيد فيحتمل في الحقيقة والمجاز لوقوع احتمال
بعيد وتحصيل اليقين كما لا يخفى وعن الاخيرين بعدم منافاتهما القول بالوقف الجهل بالموضوع له واحتج

لاسيما في الموصوفات المستفهمة التي كانت من قبيل ما نحن فيه وان اريد منه ما صار لعلم القرينة ما بينه
الى الجزء الاخيرة لان الاصل تعلق الاستثناء بشيء وتاثيره فيه مخالفة للاصل فقد عرفت في بعض المقدمات
ان في مثل المقام لا يصح اجراء نحو الاصل فتم وان اريد منه القاعدة المستنبطة من الادلة الشرعية بان
الانكار بعد الاقرار غير معتبر والاستثناء انكار فتقديرات الاتيان بالاستثناء قبل انقطاع الكلام انما
لم يصدق عليه الانكار بعد الاقرار عرفا وشرعا ولذا وقع الاتفاق على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ
حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال الارادة غيره وقد اجيب عنه ايضا بوجوه اخر تركنا ذكرها لضيق الوقت
وكثرة ما اورد عليها بعدها من ارادها من مظانها ومنها انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان
اضمر مع كل جملة استثناء يلزم مخالفة الاصل وان لم يضمر يلزم اجتماع العوامل على معمول واحد يكون هو
بعد الاستثناء في اعراب واحد وهو غير جائز لنص سيبويه عليه وقوله حجة وعقلا لاستلزامه اجتماع
المؤثرين المستقلين على اثر الواحد وفيه اولا انا نختار الثاني ونمنع اللازم لانه انما يلزم ذلك لو كان
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو مم لضعف دليله وذهب جماعة من النحاة كالمبرد
والزجاج الى ان العامل في المستثنى هو الا لقيامه معنى الاستثناء بها والعامل بها يتقوم المعنى وكونها
نائبة عن استثنى كان حرف النداء نائبة عن انادي وثانيا انا نمنع بطلان التالي اي عدم جواز
اجتماع العوامل على معمول واحد فانهم لم ينقلوا الا حجة يعتد بها الا ما عن بعض الائمة من انهم حملوها على
المؤثرات الحقيقية وضعفه ظ لان العلل الاعرابية والمؤثرات اللفظية ليست كالمؤثرات والعلل الحقيقية
التي يمتنع ان يرد اكثر من واحد منها على المعمول الواحد بالشخص بل هي من المعرفات والمقتضيات
والامارات والعلامات كالعلل الشرعية وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات فكما
يجوز اجتماع العلل الشرعية كالنوم والبول والغائط ونحوها من موجبات الوضوء حين اجتماعها في المكلف
يجوز ايضا اجتماع العلل الاعرابية لعدم دليل على منعه ونسخ سيبويه مع انه لا يمكن ان يكون من
اجتهاد لانه لا من نقله ورواية التقرير حجة على غيره لا اجتهاده معارض بجواز الكسائي والفراء بل نقل
في امثلتنا دع في الصفة كما في قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع قوله بان العامل في الصفة هو العامل
في الموصوف وثالثا انه لو لم يجوز ذلك لامتنع ما وقع في كلام اهل اللغة والتالي ظ بط فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الوقوع اخص من الامكان واما بطلان التالي فلصحة قولنا هذا حلو حامض وفوقه
ولا شك ان الحلو والحامض صفتان متضادتان وكل واحد منهما خبر لهذا ومحمول عليه فلا بد لهما
من ضمير يرجع الى المبتدأ ضرورة عدم جواز خلو الخبر عن الضمير الرابط الى المبتدأ فاما ان يكون ذلك
الضمير اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما معا على وجه الاشتراك
لا سبيل الى الاول لانه يقتضي ان يكون كل واحد من الحلو والحامض خبرا للمبتدأ بطريق الاستقلال وهو
باطل لاستلزامه الجمع بين الضدين في محل واحد لمغايرة مفهوميهما ولا الى الثاني لانه يستلزم انتفاء الخبرية
عن الخالي عن الضمير ضرورة احتياج الخبر الى الضمير الراجع الى المبتدأ واستقلال ما فيه الضمير بالخبرية وهو
خلاف المفروض فتعين الثالث وهو المطلوب لا يقال على ما ذكرتم ايضا يلزم اجتماع الضدين اذ لا محالة

والحموضة كيفيتان

والحموضة كيفيتان متضادتان لا يجتمعان في موضع واحد اعتبر حملهما على ذلك الموضع بطريق الاستقلال
ام لا قلنا هذا الكلام ضعيف لان معنى ذلك القول منا على ما فرضنا ليس مستقلا لذلك الحلاوة
لان حاصله بالفارسية اين شربت ترش شيرين است ومعلوم ان هذا المعنى ليس حلوا صرفا ولا حامضا كذلك
فالمقصود من هذا القول على الفرض ان هذا الموضوع مما يجتمع فيه كيفية متوسطة من الحلاوة
والحموضة ولا ضير فيه كما لا يخفى لكن يمكن ان يجاب عن الثالث على مذاق الخصم بان هذا القول يحتمل
ان يكون كالكلمة الواحدة او يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع
البدل ايضا حتى في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور
رحيم حيث تعقبت الاستثناء الامر بجلدهم والنهي عن قبول شهادتهم والحكم بفسقهم مع انه لا يسقط الجلد
بالتوبة اتفاقا لانه حق الناس خلافا للشعبي لا يعبا به وفيه اولا بالنقض وهو انه لو رجع الى الاخيرة
دائما لرجع اليها في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها
لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا مع انه راجع في الآية الى الجميع وثانيا بالحل وهو
ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد
لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة في
بعد التوبة الا ان يمنعه المستدل ومنها ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد
استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام
وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية بالنسبة الى الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعا من تعلقه بها
والحاصل ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما
تقدمه فكذلك ما في حكمه وفيه اولا انه مصادرة على المط فان دعوى انه لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد
استيفاء الغرض منها اول الكلام وثانيا ان السكوت ان اريد به الطويل فلما ملزمه ممنوعة وان اريد
الاعم فالحكم في الاصل مم ومنها انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما
تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك واجيب عنه مرة بان الكلام في المتعددة المعطوف بعضها على بعض
واخرى بان الاتفاق على العود الى الاخيرة هنا فارق وثالثا لعله لان القرينة هناك قائمة وهي تعذر العود
الى الجميع لانه يوجب كون الاستثناء الاخر مثبتا منفيا معا بل كونه لغوا اذ لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء
الاول الى المستثنى منه ايضا يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه قيل ولا يخفى ان الاضراب مما يورد
اذا اريد اثبات المطلوب بالقياس واما لو كان المطلوب اصالة الحقيقة ودفع الاشتراك فلا يراد نعم يرد ح
منع اصالة الحقيقة لتعدد المستعمل فيه ومنها ان حكم الاولى متيقن ورفعه مشكوك فيه فليستصحب
واجيب عنه اولا بالنقض بالاخيرة لان رفع حكمها ايضا مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى ما قبلها
بدليل و[illegible] ان اريد الدليل الثابت وجوده فيخرج عن محل النزاع وان اريد المحتمل لا اصل عدمه وثانيا
بمنع تيقن حكم الاولى لاحتمال عود الاستثناء اليها ايضا وفيه ان الاصل في كل لفظ وقع متعلقا للفظ دال

القائل بالقول بالوقف بتعارض الادلة وعدم ظهور شي مرجح لاحد الاقوال عنده وعدّ ان التبادر فيما ذكرنا من
التفصيل المختار مرجح بل هو من امارة الحقيقة ولا ينافي هذا التبادر ما ادعيناه سابقا من ان المتبادر من اداة
الاستثناء هو الاخراج عن المتعدد الواحد لان ما ادعيناه من التبادر على التفصيل مما كان ناشئا عن الهيئة
المركبة فتدبر منهج اختلفوا فيما اذا ذكر عام ثم تعقبه ضمير راجع الى بعض ما تناوله لفظه دون العام هل يوجب
ذلك تخصيصه لكون المراد منه ذلك البعض ام لا يوجب ذلك فيكون العام باقيا على عمومه على اقوال ذهب
الشيخ والحاجبي والعضدي والبيضاوي والقاضي عبد الجبار فيما حكي عنهم الى ان عود الضمير الى البعض لا يخصصه
وهو مختار فاضل القزويني وبعض العلامة في التهذيب والعميدي على ما حكي بل نقل العضدي عن البصري وامام الحرمين
انه يخصص وهو اختيار استادنا الشريف ره وذهب المرتضى والمحقق والعلامة في النهاية وصاحب المعالم و
بعض علماء المعاصرين الى الوقف ونسبه العميدي الى البصري والامدي اليه والى امام الحرمين وذلك مثل
قوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن
فان الضمير في بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى القول بالتخصيص يختص التربص بهن وعلى
القول بعدمه لا يختص بل يعم البائنات وعلى القول بالوقف يتوقف وقوله تعالى ولا جناح عليكم ان
طلقتم النساء الى ان قال الا ان يعفون فان الضمير في يعفون لا يصلح الا لغير المحجور عليهن وتحقيق
الكلام في المقام نقدم مقدمة وهي انك قد عرفت في اوائل الكتاب ان وضع الضماير من قبيل الوضع العام
والموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي كالحروف ونحوها بمثابة من
المشترك وعليه فالضمير المذكر الغائب كهو مثلا موضوع لكل واحد من خصوصيات افراد المذكر الغائب بشرط
ان يدل عليه مرجع ولكن في وضع الضماير للخصوصيات المذكورة احتمالات فان ما وضع له ضمير الغائب كهو
مثلا يحتمل ان يكون احدا من الامور الستة الاول ان يكون هو موضوعا للمذكر الغائب المدلول عليه
بمرجع سواء كانت دلالة المرجع عليه دلالة حقيقية او مجازية وسواء كان تمام معناه او جزءه او لازمه
وسواء كان الظاهر من المرجع معناه الحقيقي او المجازي فعلى هذا الاحتمال في كون الضمير حقيقة ان يكون
المراد منه المذكر الغائب المدلول عليه بالمرجع باحد الدلالات وفي كونه مجازا اذا لم يدل المرجع على
المذكر الغائب باحديها الثاني ان يكون موضوعا لما ذكر لكن بشرط كونه ظاهرا من المرجع فلا
لا مرجح في كونه حقيقة ان يكون المراد منه ما مر على النحو المذكور لكن على ذلك الشرط وفي كونه مجازا
اذا لم يدل المرجع عليه بدلالة ظاهرة الثالث ان يكون موضوعا للمذكر الغائب الذي يكون مرجعه
حقيقة فيه كان يراد به المذكر الغائب المراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له وبعبارة اخرى ان يكون
موضوعا للمعنى الحقيقي للمرجع بشرط كونه مرادا منه وعلى هذا فان اريد بالمرجع معناه المجازي وبالضمير
المعنى الحقيقي لذلك المرجع كان الضمير حقيقة وان عكس كان مجازا فمدار الامر على هذا في كون الضمير حقيقة
او مجازا ان يكون المراد منه المعنى الحقيقي لمرجعه والمجازي له الرابع ان يكون موضوعا لما هو الظاهر
من المرجع مطلقا سواء كان ذلك الظاهر معنى حقيقيا للمرجع ام لا كان مرادا منه ام لا الخامس ان يكون موضوعا للمذكر الغائب
المراد من اللفظ الذي هو المرجع مطلقا سواء كان معنى حقيقيا ام لا ظاهرا منه ام لا فيكون اتصاف الضمير بالحقيقة والمجاز
باعتبار ان يراد ما اريد من مرجعه وعدمه مطلقا وقد ذهب اليه بعض العلماء واختاره استادنا الشريف ره ايضا وهو الاظهر

بأسيظهر

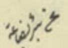
بأسيظهر السادس ان يكون موضوعا لما يراد من المرجع بشرط كون المرجع ظاهرا فيه سواء كان ذلك المراد الظاهر
منه معنى حقيقيا له ام لا مطابقيا او تضمنيا او التزاميا ولعل هذا الاحتمال مراد من ذكر انه يكون موضوعا للمعنى المعهود من المرجع بين
المتكلم والمخاطب لو بمقتضى المقام بشرط ان يكون المعهودية قبل ارجاع الضمير اليه فالمعنى الحقيقي لضمير المذكر الغائب
المعهود المعهود ان كان هو ارادة المعنى الحقيقي من المرجع او المجازي مع القرينة فلا اشكال في كون الضمير حقيقة
واما اذا اريد من المرجع المعنى المجازي من غير قرينة قبل ارجاع الضمير اليه فلما كان مقتضى الاصل ان يراد من اللفظ
حقيقته وظاهره ويحصل المعهودية بذلك الا الظاهر فاذا دلت القرينة على ارادة غيره من المرجع بعد الضمير ينكشف
عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له ثم ان كان المراد من المرجع معناه الحقيقي
ومن الضمير الراجع اليه ايضا ذلك فالضمير يكون حقيقة على المحتملات كلها كقولك رايت اسدا امس وهو
الآن في مكان فلان حقيقة لو اريد بالمرجع والضمير الراجع اليه الحيوان المفترس وان كان المراد من المرجع معناه
المجازي ومن الضمير الراجع اليه ايضا ذلك المعنى بقرينة منفصلة كقولك رايت اسدا امس ورايته اليوم ذاهبا
اذا اردت بالمخاطب الرجل الشجاع فالضمير يكون مجازا على المحتملات كلها الا الاول فانه حقيقة فيه الا على الثاني لكونه
مجازا على المحتملات الثلثة بعد الاحتمال الاول كالظهور كونه حقيقة على الاحتمال الاول وان كان المراد
من المرجع معناه المجازي وكذا من الضمير لوجود قرينة متصلة بالمرجع كقولك رايت اسدا يرمي
وهو الآن في دارك فالضمير يكون مجازا على بعض المحتملات حقيقة على الآخر فان كان المراد
من المرجع معناه الحقيقي ومن الضمير الراجع اليه معناه المجازي على نحو الاستخدام لكان الضمير
مجازا على المحتملات الا على الاحتمال الاول وان كان المراد من المرجع معناه المجازي بقرينة منفصلة
ومن الضمير الراجع اليه معناه الحقيقي على نحو الاستخدام لكان الضمير حقيقة على المحتملات الثلثة
الاول ومجازا على الاحتمال الرابع لان الظاهر من المرجع حينئذ هو معناه الحقيقي لفقدان القرينة المتصلة
وان كان المراد من المرجع معناه المجازي بقرينة متصلة ومن الضمير الراجع اليه معناه الحقيقي
فكونه الضمير حقيقة على الاول والثالث كما لا يخفى ثم ان الاصل الاولي في المقام وان كان مقتضاه
الاجمال لان ثبوت وضع الضمير كغيره من اللغات يحتاج الى التوقيف لكن لنا دليل اجتهادي وارد على
الاصل وهو انا نقطع انه لا خلاف في انه يشترط المطابقة بين الضمير والمرجع ولا في ان مجازا لقريب
لكونه مجازا وبذلك يظهر انتفاء الاحتمال الاول والسادس وعدم الوضع لمطلق ما دل عليه المرجع ولو
بالتضمن او الالتزام وكذا لا ينبغي ان يرتاب في انه لا دخل لحقيقة المرجع ومجازه ولا لظهوره وعدمه
في وضع الضمير فانا نعلم قطعا ان الضمير المذكر الغائب وضع للارجاع الى مرجع يدل على المذكر الغائب
واستعمل فيه سواء كان حقيقة او مجازا وسواء كان المرجع ظاهرا فيما دل عليه او غير ظاهر فيه فانه لا
فانه ليس مجوزا في الضمير في مثل قولك رايت اسدا يرمي وهو قائم وقولك رايت اسدا امس ورايته اليوم
ذاهبا اذا علم من قرينة منفصلة خارجية ان المراد من الاسد هو الرجل الشجاع كما لا شك في انه اذا قلت
رايت اسدا يرمي وهو البحر واريد من الضمير الحيوان المفترس يكون مجازا كيف والمتبادر من الضمير في الامثلة
المذكورة ليس الا ما هو مراد المتكلم من المرجع قطعا ولذا يتبادر في المثال الثاني من الرجل الشجاع البحر ولا
يفهم السامع في الاول الا ان ذلك الرامي قائم ولو كان حقيقة في المعنى الحقيقي للمرجع يلزم ان يتبادر

فالاتحاد بعض الضمير البعض ما ذا ولا العام بحقيقة ام لا

بقرينة متصلة بالمرجع

الحيوان المفترس لعدم قرينة على التجوز في الضمير لكون يرمي قرينة التجوز في الاسد فحينئذ يظهر بطلان الثاني في
الثالث والرابع ايضا وكذا السادس مضافا الى انه يوجب التفرقة بين قولك رأيت اسدا يرمي وهو
نائم ورأيت اسدا وهو نائم ويرمي بكون الاول حقيقة والثاني مجازا وهو مما لم يقل به احد وايضا لو قال رأيت
اسدا وهو نائم ويحتمل المخاطب ان يلحق به قرينة دالة على ان المراد به الرجل الشجاع لا يشك في ان مراده
من الضمير ما هو مراده من المرجع ويتبادر منه فيظهر تعين الاحتمال الخامس فهو كذلك والتبادر دليل
عليها اذا عرفت المقدمة فاعلم ان الاقوى هو القول بالوقف لما عرفت من ان الضمير موضوع لتمام المراد من
المرجع والمرجع في مفروض المسألة عام لا يمكن ارادته من الضمير فلا يمكن ابقاء المرجع والضمير معا على حقيقتهما
ويجب ارتكاب التجوز في احدهما ولا دليل على التعيين مضافا الى ضعف ادلة القولين الاخرين فيجب التوقف والقول بان تخصيص
العام يستلزم مجازية الضمير فيتحفظ ومنع الضمير ليطابق حقيقة المرجع لا ما يراد به وقد عرفت ضعفه وترجيح ارتكاب التجوز في الضمير
لكونه اسهل تصرفا نظرا الى ضعفه لاشتراك … ولا تشاء بعد الكلام المرجع دون العكس ثم والقول بكون التخصيص ارجح
من المجاز غير مقبول عندنا على نحو الاطلاق كما مر في بحث تعارض الاحوال وربما يحتمل مجازية الضمير ايضا من التخصيص ولكن
ما ذكرنا المراد التجوز الحاصل فيه من الضمير من ظاهر … وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص والذي
… في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان … والتمسك باصالة الحقيقة
لاثبات بقاء العام على عمومه انما يكون … ان يكون قرينة التجوز في … الحال … المتكلم
لذلك وعموم المرجع يصلح التجوز في الضمير كما ان خصوصية الضمير يصلح قرينة لتخصيص المرجع فلا يجري اصالة الحقيقة
في شيء منهما فيتوقف ولا يخفى احتج القائلون بعدم كون الضمير مخصصا للعام بوجوه منها ان الضمير لا يزيد
على اعادة الكلم بنفسه ولو اعاده واريد منه الخصوص لا يلزم منه خصوص الاول فكذا الضمير وفيه منع انه لا يزيد على اعادة
الظاهر فانه يشترط المطابقة بين الضمير والمرجع ولا يشترط ذلك في الكلام المعاد مع انه لو عدم تخصيص الظاهر
المعاد ايضا كلاما ومنها ان العام حقيقة في العموم والضمير حقيقة في الرجوع الى تمام المرجع وارتكاب التجوز
في الضمير وارجاعه الى البعض لا يستلزم ارتكاب التجوز في المرجع ايضا وفيه ان القائل بانه المخصص لا يقول
ان التجوز في الضمير يوجبه في المرجع بل يقول انه موجبه ومنها ان المرجع ظاهر في العموم قبل لحوق الضمير
فيجب ابقائه على ظاهره حتى يجيء المخصص ولم يعلم كون لحوق الضمير الراجع الى البعض مخصصا وفيه مضافا الى عدم
جريان اصالة الحقيقة التي هي سبب الحمل على الظاهر فيما نحن فيه لما مر ان استصحاب بقاء المرجع على عمومه معارض
باصالة الحقيقة في الضمير واحتج القائلون بكونه مخصصا له بانه لو لم يخصص العام يلزم المخالفة للمرجع في
الضمير … انه مجاز كتخصيص العام ولا مرجح كما مر بل الاكثر من الاصوليين على عدم ترجيح التخصيص عند التعارض مع المجاز
وقد احتج استاذنا الشريف ايضا على كونه مخصصا له بالتبادر وفهم اهل العرف فان المتبادر من الاية الشريفة
… بعد الاطلاع … اهل العرف بالقرينة المتصلة على ان المراد بالضمير في بعولتهن … البعض … قول العام …
المتربصات للتربص البائنات لا يستفاد من الاية بل يحتاج ثبوته لهن الى دليل من الخارج اجماع ونحوه وفيه منع التبادر
… لانه يحتمل اهل العرف كون القرينة المفروضة قرينة على ارادة التجوز في الضمير دون المرجع كما لا يخفى منه … قد اشتهر
في السنة اكثر المحققين من علماء الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص
ولتوضيح ذلك وتحرير محل النزاع نقول انه قد يحكم الحكيم في واقعة وسببها سؤال السائل كقوله … وقد سئل





في بيان …

في بيان ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السؤال

عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او وقوع حادثة كقوله تعالى والذين
… نزلت في وليد بعد ما جاء بالخبر كذبا وقيل ان يسأل النبي الرسول عن ذلك الخبر ان كان الاول
فاما ان يكون لفظ الجواب غير مستقل في الدلالة لا بد ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال او يكون
مستقلا في الدلالة ان كان غير المستقل في الدلالة فلا يخلو اما ان يكون احتياجه الى الانضمام بحسب اصل الوضع لغة
كقوله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم قال فلا اذن حيث ان الجواب يعني به قوله
فلا اذن لا يستقل بالدلالة بحسب اللغة الا بانضمام السؤال اليه واما ان يكون احتياجه اليه بحسب العرف كقولك
لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهمون تقييد الجواب بالسؤال يعني لا اكل عندك وان
كان الجواب مستقلا بالدلالة بحسب اللغة فلا خلاف في ان اللفظ العام الوارد بعد السؤال في هذين القسمين …
يكون مخصوصا بالسؤال لعدم افادته بدون انضمام السؤال اليه معنى لا لغة ولا عرفا فكان السؤال موجود في
الجواب … كلام المجيب وان كان مستقلا بالدلالة لغة وعرفا فله اقسام اربعة احدها ان يكون لفظ الجواب
والسؤال متساويين في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع
في نهار رمضان الكفارة فلا خلاف هنا ان الجواب يتبع السؤال في العموم والخصوص وثانيها ان يكون
السؤال اعم والجواب اخص كما لو قيل هل الماء ينجس بمجرد الملاقاة فيقول الماء القليل ينجس بمجرد الملاقاة
وهذا القسم اقسام ثلثة الاول ان يستفاد من الجواب حكم الخاص ولا يستفاد منه غيره ولو مفهوما كما لو قيل
هل الماء ينجس بالملاقاة فقيل في الجواب هذا الماء لا ينجس بالملاقاة الثاني ان يستفاد من الجواب حكم غير الخاص
ايضا بمفهوم المخالفة كما لو قيل هل الماء ينجس بالملاقاة فقيل في الجواب الماء القليل ينجس بالملاقاة
فان المستفاد من هذا الجواب الخاص امران احدهما نجاسة الماء القليل منطوقا
والاخرى عدم نجاسة غيره مفهوما ان لم نقل بحجية مفهوم الصفة لان العدول عن الجواب العام الى
الخاص يقتضي بان حكم سائر المياه المندرجة تحت العام الذي وقع في السؤال متغايرة في الحكم بالنجاسة
وعدمها الثالث ان يستفاد حكم غير الخاص من افراد ذلك العام بمفهوم الموافقة كما لو قيل هل
يجوز قتل الاولاد فقيل في الجواب لا يجوز قتلهم في المخمصة حيث يستفاد منه عدم جواز القتل في غير
حال المخمصة بمفهوم الموافقة وبالطريق الاولى ولبعض العلماء في هذا المقام مثال حيث قال في
ذكر المثال المعروض كما اذا قيل في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكوره زكوة ثم قال اوليس
في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت هي محل الثمرة فهما اشبهها فالذكور … فالاناث بطريق
اولى ونفيها في الاناث … الذكور … انتهى … ليس لقوله في ذكوره زكوة دلالة
على ثبوتها في الاناث بحسب فهم العرف فضلا عن كونها بالدلالة الاولوية وثالثها ان يكون
لفظ الجواب اعم من محل السؤال ومن غيره ويكون مع ذلك ايضا اعم من السؤال في غير محل السؤال
مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء
وعن الميتة فيجري الجواب على عمومه ويتبع عموم الجواب في المقامين ايضا اتفاقا في المقام الاول فقط واما
في المقام الثاني فلانه حكم مبتدأ لا معارض له لعدم ما يمنع لعموم الجواب فيه وعدم ما يتوهم منه التخصيص
ورابعها ان يكون لفظ الجواب اعم من السؤال في محل السؤال فقط لا في غيره كالسابق وبعبارة

اخرى ان يذكر في الجواب حكم المسئول عنه بلفظ عام يندرج تحته غيره مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة
خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله لما مر بشاة ميمونة على ما رواه
العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر وهذا القسم يكون محلا للخلاف دون ما عداه من الاقسام السابقة
عليه وان كان الثاني يعني كان سبب الحكم وقوع حادثة كحديث وليد بن عقبة في نزول آية النبأ وقضية
شاة ميمونة ونظائرهما فقد اختلفوا فيه ايضا انه ان كان الحكم عاما اذ لو كان خاصا فهو ايضا مما لا كلام في خصوص سببه
وعدم عمومه اذا عرفت محل النزاع فاعلم انه لا شك عندنا ان السبب سواء كان سؤالا كما في بئر بضاعة مثلا او وقوع
حادثة كحديث وليد وقضية شاة ميمونة لا يخصص عموم الجواب اذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وعن الجويني
وابي ثور وبعض آخر ان السبب مخصص للجواب وعن ظاهر المعتمد التوقف والاظهر ان الجواب اذا تنوع عن السؤال
الخاص فاما مطلق او عام ان كان الاول فحكمه حكم المطلقات الابتدائية في الحكم من حيث كونه متواطيا او مشككا
وان كان الثاني فاما ان يكون اللفظ العام من الادوات الموصولة او من غيرها من الاسباب الدالة على العموم ان
كان الثاني فحكمه حكم العمومات الابتدائية في ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل لوجود المقتضي وهو اللفظ
الموضوع للعموم وفقد المانع اذ ما يتصور كونه مانعا سنبطله في مقام ذكر ادلة الخصم ولتمسك العلماء والصحابة
والتابعين بعموم آية السرقة والتيمم واللعان والظهار وغيرها من العمومات الواردة على اسباب خاصة من غير
نكير منهم الاجماع وعادة ذلك كما لا يخفى على من تتبع الاخبار وكلام الاخيار ولتبادر العرف فانه لا ريب ان العبد
اذا سئل عن مولاه بقوله هل يجوز لي ان اكرم زيدا فقال المولى في الجواب العلماء يجوز لك اكرامهم لا يفهم العبد
ولا اهل العرف من ذلك الا جواز اكرام كل عالم لا من غير ان يختلج ببال احد من اهل العرف كون السؤال
مخصصا وكذا لو قيل هل يجوز اكرام الزيد الداخل في الدار فاجيب كل من دخل في الدار يجوز اكرامه
يفهم عرفا جواز اكرام كل احد دخل في الدار وان كان الاول فربما يستفاد منه تخصيصه بمحل السؤال عرفا
لا لكون السؤال مخصصا له كقول العبد لمولاه جائني زيد وعمرو ايهما يجوز لي ان اكرمه فقال المولى في الجواب
من كان عالما يجوز لك اكرامه او يجب عليك اكرامه حيث انه لا يفهم منه في العرف والعادة الا جواز اكرام الزيد
او العمرو بشرط كونه عالما لا لاجل كون السؤال مخصصا بل لاجل ان ما يستفاد من العموم ليس ازيد من هذا
القدر المسئول عنه ويسمى هذا في عرف المتاخرين وفي اصطلاحهم بتحصيل العموم بالمورد لا بتخصيص العموم به
فعلى هذا لا يجوز التمسك بذلك العام في جواز اكرام غير من سئل عنه ومن قبيل ذلك قوله وقد سئل عن الروايتين
المتعارضتين خذ بما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه لان السؤال لما وقع عن حكم الروايتين
المتعارضتين فلا يكون عموم الموصول الواقع في الجواب ازيد مما سئل عنه عرفا وان قلنا بعدم كون السؤال
فلا يجوز التمسك به على حجية ما اشتهر من الفتوى المجردة عن الرواية وربما لا يستفاد منه تخصيصه عرفا
كقول المولى وقد سئل عنه بانه هل يجوز لي اكرام زيد العالم يجوز لك اكرام من كان عالما حيث لا يفهم منه عرفا
الا جواز اكرام كل عالم احتج المثبت بما مر من ان المقتضي للعموم وهو وضع اللفظ موجود والمانع مفقود
لضعف ادلة الخصم وقد يرد ان المانع في الجملة موجود وهو فهم اهل العرف عدم العموم فيما اذا كان الجواب العام من
الموصولات كالمثال المذكور واحتج من قال بان السبب مخصص للجواب بوجوه ضعيفة منها انه لو كان عاما
فالسبب لم يكن السبب مخصصا لما يحصل المطابقة بين الجواب والسؤال والثاني باطل فالمقدم مثله وفيه ان

الثاني مسلم ولكن الملازمة ممنوعة فان المطابقة انما تحصل بافادة مستحق السؤال والزيادة لا تنفي ذلك
بل فيها كثرة الفائدة وتتميم المنفعة ومنها انه لو كان يتم عن السبب لم يكن السبب مخصصا لجاز
تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز ذلك فيما عداه من افراد العام والثاني باطل فالمقدم مثله وفيه
ان الملازمة ممنوعة وعدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه والمقطوع به منها
انه لم يخصص السبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انا نرى باعيان انا العلماء بالغوا في ضبطه ونقله وتدوينه
وليس ذلك الا لاجل كون السبب مخصصا له وفيه ان الفوائد كثيرة بعضها لمعرفة شان نزول الحكم واطلاع
على ذلك وبعضها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد وبعضها معرفة السير والقصص
والتواريخ وغير ذلك من الفوائد ومنها ان من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل تغد عندي
لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط ولو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل
بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص وقد اشرنا الى ان هذا العرف خارج من النزاع مرة ان قول
الحالف والله لا تغديت بعد قول القائل تغد عندي عرفا يفيد تقييده بعدم التغدي عنده كما مر فتذكر منهج
لا خلاف في الظاهر في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة لا ريب في حجية هذا المفهوم بل ادعي على جواز ذلك الاجماع
والوجه فيه واضح فان المتفاهم عرفا في مثل قوله اقتل كل فاسق وقوله ولا تقل لزيد الفاسق اف انما هو
التخصيص بمفهوم الموافقة لمنطوق العام لظهور قوة دلالة الخاص عرفا بالنسبة الى دلالة العام وتقدمه عليه ولنا
قولك زيد ان دخل داري فلا تقل له اف يخصص عمومه عرفا منطوق قولك كل من دخل داري فاضربه بين عدا زيد
الداخل فيها انما الخلاف في جواز تخصيصه بمفهوم المخالفة والاكثرون على الجواز وهو الاظهر لانه المتفاهم
بحسب العرف فانا نرى ان المولى لو قال لعبده اكرم العلماء ثم قال اكرم زيدا العالم ان دخل الدار لا يفهم عرفا من
القولين الا وجوب اكرام من عدا الزيد من باقي افراد العلماء مطلقا وترك اكرام الزيد ان لم يدخل فيها ووجوب الاكرام
ايضا ان دخل فيها فيكون قول المولى هذا عرفا في قوة ان يقال لا يجوز لك تولك اكرام احد من العلماء مطلقا
الا ترك اكرام زيد العالم ان لم يدخل الدار وقد استدل ايضا على المختار بان المفهوم الخاص دليل شرعي عارض
مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب وفيه اولا ان العمل بالخاص جمعا بينه وبين العام عين طرح
العمل بالعام في مورد التعارض لان الجمع بينهما فرع التعارض بينهما ولا معارضة بينهما الا في مورد الخاص
والعمل بالعام في غير محل التعارض ليس من باب الجمع اللهم الا ان يقال ان المراد بالجمع هنا العمل بالمتعارضين
في الجملة لا في مورد التعارض بخصوصه كما هو الظاهر وثانيا انه لا دليل شرعا على لزوم الجمع حيثما لم يوجد
فهم اهل العرف ونحوه من المرجحات على تقديم الخاص على العام وعلى كونه مخصصا به احتج المخالف بان
تقديم الخاص على العام انما هو لكون دلالته غالبا اقوى من دلالة العام ولا ريب ان المفهوم اضعف
دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه الا اذا كان الخاص كالعام منطوقا وفيه منع كون المفهوم اضعف من
العام المنطوق مطلقا كان للعام ايضا ضعفا من جهة الدلالة لشيوع التخصيص فيه واما ما قيل من ان الظاهر
التفصيل والرجوع الى مراتب الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار الموارد وانتفاء البواعث على التقييد سوى تخييره
المفهوم فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام دلالة او مساو له فيخصص به العام بخلاف ما هو اضعف
فغير انه من قبيل القوة بمعونة القرائن ومرجع الى القرائن واعتراف بقول المخالف وليس فيه تفصيل

بل هو خروج عن طريقة ارباب الفن فان محط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن كما هو المصرح
في بعض العبائر اذ مع الالتفات الى المرجحات الخارجية تكون الاعتبار لها في ارجاع الثاني بل الى احدهما لا بعينه
دون الآخر مع ثبوتها او اليهما مع التساوي و الامكان او التخيير بينهما **تنبيه** قال استاذنا الشريف قدس سره
لتقريب محل النزاع اعلم ان التعارض بين العام والخاص ان كان بين منطوقيهما كاكرم العلماء ولا تكرم زيدا
العالم فتقديم الخاص على العام حينئذ مما لا خلاف فيه وان كان بين مفهوميهما كقوله لا تكرم العلماء ان دخلوا دارك
واكرم فقها العالم ان دخل دارك حيث ان الاول يدل بمفهومه على جواز اكرام فقها العالم ان لم يدخل الدار والثاني يدل
بمفهومه على عدم جواز الاكرام ان لم يدخل الدار فتقديم الخاص حينئذ ايضا مما لا اشكال فيه لان ضعف الدلالة من حيث المفهوم
وان كان في الطرفين الا ان جهة الخصوص تتميز لها قوة في الدلالة عرفا ليست في جهة العموم فيوخذ بها في الترجيح وكذا يقدم الخاص
على العام حينئذ عرفا وان كان بين مفهوم العام ومنطوق الخاص كقوله اكرم العلماء ان دخلوا دارك واكرم فقها العالم وان لم يدخل
فقد يقال تقديم الخاص حينئذ ايضا مما لا اشكال فيه عرفا واعتبارا وان كان بين المفهوم الموافق الخاص والمنطوق العام
فتقديمه حينئذ مما لا خلاف فيه ايضا وان كان بين منطوق العام ومفهوم المخالف فقد عرفت الخلاف فيه وما هو الاقوى

**منهج** لا ريب في جواز تخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر والواحد بمثله وكل من الاولين بالآخر والثالث بكل من
الاولين لجواز تخصيص الكل بالاجماع والوجه في الكل ظاهر والخلاف في بعضها نادر نعم اختلفوا في جواز تخصيص الاولين
بالثالث على اقوال اولها الجواز مطلقا وهو مختار اكثر المحققين وثانيها عدمه كذلك وهو من الشيخ في العدة وجماعة
منهم وفي المعالم وهو مذهب السيد فانه قال في الذريعة وكلامه على ما نقل عنه في الوصول ان العمل بخبر الواحد قد ورد الشرع به لم يكن في
ذلك دلالة على جواز التخصيص به لكن في نسبتها الى بعض علماء العامة ان السيد ممن قال بالاعتبار على جواز العمل بالآحاد
ونسبة عليه الى كما في المعالم خطا وما استشهد به من كلامه وقع فيه الاسقاط وثالثها التفصيل وهو الجواز ان
خص قبله بدليل قطعي كالاجماع ونحوه وعدمه ان لم يخص قبله به وهو مذهب عيسى بن ابان ورابعها التفصيل بين
ما اذا خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا فيجوز والا فلا اختاره الكرخي في المحكي عنه وخامسها التوقف قال
به القاضي ابو بكر وحسنه لي الى المحقق وظاهر كلام الشيخ في الخطر الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع
على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا مع وجود دلالة القرآنية سقط وجوب العمل به وهذا القول منه لا ينفي الا
الا نفي التخصيص به كما لا يخفى والاظهر لدي الاحقر القول الاول و لنقدم امام الاستدلال على المختار مقدمة لا كما
انه شيئا في ذكرهم الكلام في مسئلة حكم العام والخاص المتنافيين وانه هل يبنى العام على الخاص ام لا وهما فيها اعم
من ان يكونا من الكتاب او من السنة او احدهما من احدهما والآخر من الآخر فترجع المسئلة الى انه هل يجوز تخصيص احدهما
بمثله وبالآخر ام لا فما الفرق بينها وبين ما نحن فيه وهو مسئلة جواز التخصيص وعدمه ولبيان الفرق نقول اعلم انه لابد
في تخصيص كل شي بآخر من ثبوت امرين احدهما كون الثاني في دلالته على تخصيص الاول وثانيهما ان يكون بعد دلالته
عليه صالحا له وجاز تخصيصه به بان لم يكن مانع من التخصيص وكل منهما ينفك عن الآخر فلا يكفي في تخصيص الاول
بثبوت احد الامرين مثلا اذا ورد خبر هكذا صم شهرا عن يوم وعلم ان تمام الخبر من الامام المعصوم عليه السلام وشك في ان لفظ
الخبر هل هو شهرا او صفر فانه الشك حينئذ في دلالته على التخصيص ولكن لو علم انه استثنا فلا شك في
التخصيص به ولو ورد خبر هكذا صم شهرا الا يوما وعلم انه لا استثنا عن الراوي ولم يعلم انه هل يقبل الزيادة من
الراوي ام لا فانه لا شك في ان قوله الا يوما دال على التخصيص لكن الشك في انه هل يجوز تخصيص كلام المعصوم عليه السلام به

ام لا بل كونه من الراوي مانع والكلام فيما نحن فيه في بيان الصلاحية والجواز مع فرض الدلالة على التخصيص يعني
انه اذا كان مدلول الخبر التخصيص للكتاب فهل يجوز تخصيصه به ام لا حتى لو ورد في خبر ان الآية الفلانية مخصوص هكذا
فيكون محل النزاع والكلام فيما ياتي من المسئلة في الدلالة على التخصيص وعدمها يعني انه اذا ورد حكم
عام وآخر خاص منافيا له فهل يدل ذلك على تخصيص الاول حتى لو ثبت من المعصوم ثم جاز تخصيص الخبر بالخبر وورد
خبران عام وخاص يكون من محل النزاع الثانية لان لازم قول المانع من جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد والمتوقف
فيه عدم حجية الآحاد غالبا لمخالفتها في الاكثر الكتاب الكريم سيما الآيات الثلاث على اصالة البراءة والاباحة وهي
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فلو عمل بتلك الاخبار يلزم تخصيص الكتاب
بها والا فلا بد في اثبات حجيتها على القولين المذكورين والقول بنفي الملازمة على القولين بجواز ان يمنع
من تخصيص الكتاب بخبر الواحد ويقال ان رفع اليد عن عموم قوله لا يكلف الله نفسا الآية والاخبار الآحاد
الدالة على حكم شرعي مخالف للاصل المستفاد من الآية بعد فرض ثبوت حجية تلك الاخبار ليس لاجل كونه
مضامينها داخلة تحت دليل الآية وهو قوله الا ما آتيها فلا تعارض بين الآية والاخبار حتى تكون راسا حتى
يكون تخصيصا في البين بل هذا من قبيل التخصيص كما لا يخفى لا يتم بالنسبة الى قوله تعالى ثم خلق لكم ما في
الارض جميعا لان مقتضى ظاهر الآية هو حلية جميع ما في الارض واباحتها مع ان الاخبار الآحاد
مخالفة لهذا الاطلاق والعمل بها لا يمكن الا بعد تخصيص الآية اذ ليس هذا من قبيل التخصيص كما كان
في الآية الاولى لا يقال هذه الآية قد خصصت بمخصص قطعا وان لم نعلم المخصص بالتفصيل والعام المخصص
بالمجمل ليس بحجة ولذا لم نعمل بمقتضى الآية اجمالها فلا بد من العمل بهذه الاخبار فلعل هذا وجه الجمع
بين الكلامين لانا نقول بعد فرض اجمال الآية لم نعلم مخالفة الاخبار لها وحصول التعارض
بينهما اصلا والكلام على تقدير التعارض وحصول المخالفة الثالثة فما اشتهر في السنة القوم
حتى ادعى بعضهم عليه الاجماع ان الجمع بين الامارتين المتنافيين اولى من الطرح وقد استدلوا
بوجوه ضعيفة ثانيها بعد التعادل والترجيح وياتي انه لا دليل عليه باطلاقه فما صرح به ابن جمهور
في عوالي اللئالي من ان اجماع العلماء على ذلك الجمع مهما امكن فانه قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة
الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما و
كيفية دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه
واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم
تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث وهو مستند ما نحن لا نقول به لانا نمنع
ثبوت ما ادعاه من الاجماع على نحو الكلي والاطلاق نعم يصح هذا القول منهم ان كان مرادهم من الجمع
بين الدليلين والعمل بهما معا العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي
يصح ارادته والحمل عليه في محاورات اهل اللسان وهو ما يصح عند العلاقة المصححة المعتبرة عند
اهل اللسان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي المقبول عند اهل اللسان
سواء كانت تلك القرينة موجودة في نفس اللفظ او مقارنة معه او منفصلة عنه كما يشعر من كون اللفظ
مقرونا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي مجرد احتمال اللفظ لذلك المعنى ثم الجمع بهذا المعنى المذكور

في تخصيص الكتاب [illegible]

قد يكون بارجاع احدهما الى الآخر اي ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه بضرب من التجوز كالعام والخاص
المطلقين فان الحمل بالخاص مع حمل العام عليه جمع بين الدليلين وموجب العمل بهما في الجملة اما في الخاص فبحقيقته
واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص مع القرينة المعقولة وهي الخاص كما يأتي في بناء العام على الخاص
من ان مجرد وقوع العام والخاص المتنافيين في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة
التخصيص وقد يكون بارجاعهما الى ثالث باثبات القرينة المجوزة في كليهما وذلك كارجاع عامين متنافيين الى خاص
كما ورد في الخبر ان العذرة سحت ثمنها وروي ايضا وورد في الخبر الآخر انه لا بأس ببيعها وفي خبر صحيح ان بيع الامن من
المحلل يحل ثمنها ومنع عليه فاقدا فيحمل الاول على صورة الامن والثاني على صورة عدمه فيجعل الثالث قرينة لذلك
الحمل وقد صرح بعضهم بان مراد من يقول باولوية الجمع هذا الجمع واما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب اليه بعض من
ارخ فلنا ولا على خلافه دليل عليه وليس بصحيح مثل ان بعضهم اذا رأى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي في
ذلك بعينه فيحمل الامر على الاذن والنهي على مطلق المرجوحية ويسمي ذلك الجمع الكراهة وهو خارج عن مدلولهما
فاذا لم يكن قرينة على ذلك لا حالية ولا مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين بل الشرع الحقيقة الجمع
لانه هو العمل بالدليلين على ما هو مقتضى دلالتهما وبينهما ينظر الى الحال وارث وهو بكونهما بالحمل على الحقيقة
والمجاز المعتبر عرفا والحمل على معنى بدون القرينة ليس شيئا منهما اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلاشتراطه بالقرينة
مجرد احتمال وجود قرينة يوجب حمل المخاطبين لا يجوز الحكم بارادته وليس من المجاز المعتبر ومن هنا يظهر ان
اولوية الجمع وان لم يتم باطلاقها الا ان لها صورة يصح وهي ما اذا كان عليه دليل معتبر من فهم عرفي او غيره
وذلك الدليل دليل اولوية الجمع وبه يندفع ما قيل من منع الاولوية ان اريد بها الوجوب وعدم كفاية ان اريد
بها مجرد الرجحان اذا عرفت المقدمات فاعلم ان لنا على القول المختار وهو القول الاول وجوها الاول
ان الكتاب والخبر كليهما دليلان تعارضا وثبت ان احدهما عام والآخر خاص وفهم العرف التخصيص في مثله المخصص
ما لم يكن اكثر وكونه اقل استلزاما للمخالفة المراد في نفس الامر كليهما مرجح لاعتبار تخصيص العام بالخاص كما
ما ترجح اولوية الجمع بين الدليلين وتقريبه في المقام ان الخبر الدال على تخصيص عام الكتاب والمتواتر دليل ثابت
الحجية كما هو المفروض كما ان العام ايضا كذلك والعمل بالعام في جميع موارده يوجب رد الخاص مع عدم قبول التخصيص
والعمل بمقتضى التخصيص عمل بالدليلين اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المقترن بالقرينة وهي الخاص
والجمع بينهما بتنزيل العام على الخاص وذلك متعين بل رد التخصيص رد للعام ايضا لان المخصص يدل على ان
ليس المراد منه حقيقته فالعمل بحقيقته ليس عملا به وانما قلنا ان الخبر الدال على التخصيص ومجازية العام المقترن بالقرينة
فلان الخاص اما صريح في التخصيص بان يقول ان العام الفلاني مخصوص بكذا فدلالته وكونه قرينة لتخصيص العام
واضح او الحكم فيه خاص وسيأتي في مسألة بناء العام على الخاص وقد اشرنا اليه ايضا ان العرف يفهم من العام
والخاص المتنافيين الواردين في كلام متكلم واحد او متعدد في حكم الواحد كالائمة تخصيص العام بالخاص
وان ورودهما معا قرينة على التخصيص عرفا وعادة وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما اورد على هذا الدليل من ان
الجمع كما يمكن بتخصيص العام ايضا يمكن بارادة معنى آخر مجازي من الخاص ومن ان تخصيص العام ليس عملا بالدليلين
بل هو عمل باحدهما والغاء الآخر فان المخالف انما هو في بعض مدلول العام وبعض الخاص من كل ربات فلا يثبت مع العمل
بالخاص يكفي في ذلك البعض اما وجه اندفاع الاول لان معنى الجمع بهذا المعنى هو الحمل على ما يدل عليه القرينة

او بتفاهم عرفا

او بتفاهم عرفا وقد عرفت ان بعد ورود العام والخاص يكون الثاني قرينة على تخصيص العام وهو مجاز
معتبر عرفا بخلاف حمل الخاص على مجاز آخر اذ المفروض انه لا قرينة عليه مع ان المفروض في المقام
هو ثبوت دلالة الخاص صريحا على كون العام مخصصا به في بعض الموارد واما وجه اندفاع الثاني
فلانه يعمل بالعام ح ايضا بمعناه المجازي المقرون بالقرينة وهذا معنى العمل به مع ان الدليلين
هما العام والخاص دون بعض مدلول العام فانه ليس دليلا وقد عمل بالعام ايضا ولو في بعض افراده
الثالث انه لو لم يخصص عام الكتاب والمتواتر بالآحاد فاما ان يعمل به في جميع الافراد او لا يعمل به
في شيء منها والاول باطل اذ لو عمل به في جميعها لكان ذلك لا لشرع على ارادة الجميع وذلك لشرع على هذه
الارادة لا يكون الا باصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي لا يمكن الا مع عدم القرينة على التخصيص ولا
طريق لنا الى العلم بعدمها ولا يجوز اصالة عدم القرينة وهي مع وجود خبر دال على كونه مخصصا
خبر ثابت بل عدمها عموم ثابت وكذا ايضا الثاني باطل بالاجماع فتعين ارادة غير القدر المخصوص
لان المخصص ان خصص شيئا بعينه فذلك المخصوص يأتي على التحقيق فلا نعود اخل في المراد لا قرينة
على التجوز آخر فان قيل يمكن ان يرجح في جانب الخبر المحمول على التجوز ولا يجري فيه اصالة الحقيقة
لمعارضته العام بعينها ذكر قلنا لا شك ان اصالة عدم القرينة لا يمنع عن مقتضاها الا مع وجود دليل
والخبر الدال على التخصيص يصلح دليلا واردا على اصالة عدمها بخلاف العام فانه لا يدل على معنى مجازي الخاص
حتى يكون مظنة بوجود قرينة عليه على انا لو سلمنا امكان القول بالتجوز في جانب الخاص كامكان ارتكاب التخصيص
في العام لنقول لما ثبت الامر لنا وتكليفنا الاخذ باحد المشتبهين قطعا فنعمل بالخاص وارتكاب التخصيص في العام
لوجود المرجح معه وهو ذهاب الاكثر اليه الرابع الاجماع فان الصحابة والتابعين والعلماء قد خصصوا
عام الكتاب في موارد متكثرة بل لا يخلو عموم من عمومات القرآن الا وقد خصص بالآحاد وليس مرادنا الاجماع
على نفس الحكم حتى يرد انه المتنازع فيه الخامس الدليل العقلي المعروف بالدليل الرابع وتقريره انا نقطع بثبوت

يمكن بوجهين احدهما

التكليف لنا اما بالاخذ بعمومات الكتاب والمتواترات والعمل بها واما الاخذ بالاخبار الآحاد المخصصة لتلك
العمومات والعمل بها وان باب العلم التفصيلي بالمكلف به مسدود وبان التكليف بالمكلف به الواقعي تكليف بما لا يطاق
وبان رفع اليد من الاخذ بهما معا وترك العمل بمضمونهما والرجوع الى البراءة مستلزم للخروج عن الدين فانحصر الطريق
ح في دفع الاشتغال بالمكلف به بين العمل بالعمومات وطرح العمل بالآحاد المعارضة لها مطلقا وبين العمل بالآحاد
المخصصة لها مطلقا وارتكاب التخصيص في العمومات وبين العمل بواحد منهما على سبيل التخيير فاذا استمر ذلك وبين
العمل ببعض الآحاد المعروضة وتخصيص العمومات به وترك العمل ببعضها الآخر والعمل فيه بالعمومات لا سبيل الى الاول
لانه مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح فان الظن في جانب الآحاد الخاصة نظرا الى قوة دلالتها بالنسبة الى العمومات
وذهاب الاكثر الى تخصيص العام بها ولا الى الثالث للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح ولا الى الرابع للزوم
الترجيح بلا مرجح لاحتمال كون المعتبر في التخصيص مطلق الاخبار بطريق الايجاب الكلي لا بعضها دون بعض فتعين
الثاني لانه يرتفع به الاشتغال اليقيني للزوم الاخذ بالاخبار المفروضة وثانيهما انا نقطع بان كثيرا من
الاخبار المعارضة لعام الكتاب والمتواتر مطابق للواقع ونفس الامر وبان الاخذ بعام الكتاب او
المتواتر وطرح تلك الاخبار المعارضة له مطلقا في جميع الموارد موجب للخروج عن الدين وحصول القطع

بمخالفة ما ثبت فالواقع ونفس الامر فلابد في موارد المعارضة اما من الاخذ بتلك الاخبار الخاصة مطلقا
وفي جميع الموارد وتخصيص عمومات الكتاب والمتواترات بها مطلقا كما هو المختار واما من الاخذ ببعض
تلك الاخبار معينا او مخيرا دون بعض آخر واما من القول بان المكلف مخير بين الاول والثاني بمعنى
انه مخير بين الاخذ بتلك الاخبار في جميع الموارد المعارضة وتخصيص العمومات بها مطلقا وبين الاخذ
ببعض تلك الاخبار معينا او مخيرا دون بعض آخر وتخصيص العمومات بها في الجملة لا مطلقا اذ لا شك
ان بعد القطع بثبوت التكليف ولزوم الاخذ بتلك الاخبار بمعنى عدم جواز رفع اليد عنها بالمرة والاخذ
بالعام المعارض لها مطلقا لا مرجح بين هذه المحتملات الثلثة وحيث لا ترجيح لشيء منها ينبغي الاخذ
بالاحتمال الاول وهو العمل بتلك الاخبار في جميع الموارد لانه موجب للقطع بالامتثال فان المكلف به ان
كان هو الاول فقد حصل وان كان غيره من الاخيرين فايضا قد حصل لتحققهما في ضمن الاول نظير ذلك مسئلة
اشتباه القبلة بين جهات اربع حيث يقع الشك في ان المكلف به في ذلك هل الصلوة الى جهة واحدة او
الى جهات اربع فان قيل كيف يقال بان الاخذ بالاحتمال الاول متعين لانه رافع للاشتغال اليقيني
مع احتمال كون المكلف به هو التبعيض اي لزوم العمل بالبعض وعدم جواز العمل بغيره قلنا اذا دار الامر
بين الاتيان بما يحصل به الواجب القطعي بدون ترك ما هو محتمل الحرمة وبين الاتيان به عند العرف
العادة بل وعليه السيرة المستمرة كما في مسئلة اشتباه القبلة بين جهات اربع فان التوجه الى جهة القبلة
في الصلوة واجب والى غيرها حرام ومع ذلك يجب الصلوة الى اربع جهات لدوران الامر بين الواجب اليقيني
والمحرم المحتمل فتم والركون الى الظن لو ظن بان جهة معينة هي جهة القبلة غير جايز ما لم يثبت اعتباره شرعا
عموما او خصوصا فترجيح جهة بالظن الذي لم يثبت اعتباره شرعا على غيرها من الجهات ترجيح بلا مرجح كما
ان ترجيح احد هذه المحتملات الثلثة على غيره ايضا ترجيح بلا مرجح ولذا لا بد من الاخذ بالاخبار المعارضة
للعام مطلقا حتى يحصل به القطع بالامتثال ويرتفع الاشتغال ولم يكن المرجح الاعتباري الذي لم يثبت من
الشارع اعتباره كالاخذ بالاخبار الخاصة التي عمل بها المشهور وطرح غيرها والاخذ بعام الكتاب والمتواتر فيما
على مثل هذا المرجح الاعتباري لعدم دليل على اعتبار هذا الظن ولو من حيث المرجحية والاستدلال على اعتباره
بالاخبار الدالة على الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب نظرا الى ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السؤال فان المورد
لا يخصص الجواب ضعيف لظهور ان تخصيص الاخبار الامرة بالاخذ بما اشتهر بما اذا حصل التعارض بين الروايتين
ليس من قبيل تخصيص عموم الجواب بالمورد بل هو من قبيل التخصيص بمتصل العموم بالمورد وبينهما فرق كما لا يخفى
فان قيل ان الذي يحكم به العقل القاطع فيما فرض من القطع بكون كثير من الاخبار الخاصة المعارضة لعام الكتاب
او المتواتر مطابقا للواقع ويكون ردها مطلقا مستلزما للخروج عن الدين انما هو لزوم الاخذ بها بعد ان لم يحصل
معه القطع بمخالفته الواقع ونفس الامر لا الاخذ بها بعد حصول معه القطع بعدم المخالفة الواقعية النفس الامرية
ولا ريب ان عدم القطع بمخالفة الواقع كما يحصل بالاخذ بتلك الاخبار في جميع موارد تعارضها مع عام الكتاب
والمتواتر ايضا يحصل بالاخذ بها في الجملة وفي بعض الموارد والحاصل لا دليل على لزوم الاخذ بتلك الاخبار في
جميع موارد التعارض قلنا هذا الكلام سخيف جدا فان العقل لم يحكم بلزوم الاخذ بما لم يحصل معه القطع بالمخالفة
الواقعية حتى يقال بالتسوية بين المحتملات الثلثة المتقدمة بل انما يحكم بعدم جواز رفع اليد عن تلك الاخبار الخاصة

معه والاخذ

معه والاخذ بعام الكتاب والمتواتر مطلقا واما ان اللازم بعد هل هو الاخذ بعد تحصيل معه القطع بعدم
المخالفة الواقعية او بعد عدم تحصيل معه القطع بالمخالفة المذكورة فلا يستقل فيه العقل ولم يحكم باحد
الطرفين بل هو متحير في البين ولكنا لما قطعنا بالتكليف في خصوص المقام ويكون المكلف به مشتبها بين
المحتملات الثلث لا بد لنا من الاخذ بعد تحصيل معه القطع بالبراءة الذي يقتضيه القطع بالاشتغال
وهذا القسم في المقام ليس الا الاخذ بجميع تلك الاخبار الخاصة في جميع الموارد كما لا يخفى وبما ذكرنا تبين
ضعف القول بالتسوية بين تقليد الحي والميت استنادا الى ان العقل يحكم بعدم وجوب الاجتهاد عينا ولزوم
التقليد في الجملة فالمكلف مخير بين تقليد الحي والميت لان الامر الكلي يستلزم التخيير بين الافراد ووجه
الضعف ان العقل في المقام يحكم بعدم وجوب الاجتهاد عينا وبعد ذلك لم يحكم بشيء اصلا فيتحير
في القول بان التكليف ثابت ولكن لم يعلم انه تقليد الحي بخصوصه او مطلق التقليد ولو كان تقليد
الميت والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال الرافع للقطع بالاشتغال فلا وجه لما ذكره هذا
كله على القول بحجية الاخبار الاحاد من باب الظن بالحكم الواقعي واما القول بان حجيتها من باب التعبد فالحق
ايضا جواز تخصيص عموم الكتاب والمتواتر بها اما اذا كان الدليل عليها هو الاجماع فلحصول الاجماع على
لزوم العمل بها ولو عارضها عمومات الكتاب ولا قائل بالتوقف في المسئلة الا ما نسب الى المحقق وهو خطاء
لانه قائل بالمنع مطلقا فحينئذ يجب العمل بها في جميع الموارد بالدليل المذكور واما اذا كان الدليل عليها هو
الاية فظاهرها الدلالة على اعتبارها في المقام ايضا احتج المانع مطلقا بوجوه منها ان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته فيلغى وفيه اولا ان الكتاب وان كان قطعي
الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة بالاضافة الى
دلالة العام فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما ورد بان ظنية دلالة الكتاب
لاحتمال المجاز والنقل والتخصيص وغير ذلك والجميع محتمل في الخبر فالخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة نعم
اذا كان عاما بالنسبة الى غيره لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص
فيه فيما كان عاما ايضا ويرد عليه بان المراد بقطعية دلالة الخاص انه نص بالنسبة الى العام والعام ظاهر
بالنسبة اليه وان كان الخاص ايضا محتملا للمجاز خارجا عن ظاهره في حد ذاته ولكنه نص اضافي او قطعي
الدلالة بهذا المعنى فلا يرد ان العام كما يكون ظني الدلالة فكذا الخاص فلا رجحان له عليه اذ الخاص وان كان
ظني الدلالة في حد ذاته الا انه قطعي الدلالة بالاضافة الى العام فيكون اقوى من هذه الجهة مضافا الى
انه يمكن ان يقال ان ثبوت وجوب الحمل بالاصل في احتمال المجاز والنقل وغير ذلك من المحتملات وانتفائها
في حكم المقطوع به عند المستدل ولكن نظرا الى تواتر الاخبار ان اكثر معاني القرآن مخفي لا يبلغه عقول
الناس ولا يعلمه الا الراسخون في العلم وليس ذلك بل نفس الخاص كونه من الامام ثم بطريق القطع حتى
يحصل به التخصيص لعام الكتاب القطعي وثانيا انهما ظنيان تعارضا فتساويا ولاجل ان التخصيص
ارجح انواع المجاز هنا للفهم العرفي رجحنا التخصيص بان التساوي انه لا شك في ان المعارض في الاصل
هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه
هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعض

العموم فيكون الحكم على العموم مراداً ثالثاً مع مظنون وكذا الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بأن
الخطاب بما له ظاهر وإرادة غيره قبيح فيثبت وجوب الحمل بظاهر القرآن إنما يتم إذا لم يكن هناك قرينة على
إرادة غير الظاهر وربما كان لحال الخطاب قرائن حالية أو مقالية منفصلة عن الخطاب اختفت علينا و
الخبر الخاص كاشف عن ذلك كما هو الحق وأصالة عدمها مع ما فيها عند وجود الخبر المخصص لا يفيد غير
الظن فلم يبق القطع بالمراد من العموم فتساوى العموم والخبر ثانيها أن قطعية الصدور في الكتاب مع عدم
الحجية فيه لا فائدة فيها وإلا فالأخبار أيضاً قطعية الصدور عن يخص ومن الظن أن حجية ظواهر
الكتاب بجواز العمل بها من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيها الأخباريون بكثيرهم والإخبار في
العمل بمثل ذلك مشكلة ودعوى الإجماع على الحجية ممنوعة سيما إذا عارض من غايته مخصص من الأخبار
الأخبار على الحجية متعارضة بمثلها على عدمها محتاجة إلى الترجيح الظنية منها وعام الكتاب خاص
الخبر الظنية فإن قيل لا شك في أن قطعية المتن [illegible] يوجب ترجيحاً على الصادر من غيره
قلنا لكن يعارضها ترجيح الخبر من حيث كونه خاصاً مع شيوع التخصيص والفهم العرفي واشتهار جواز
تخصيص الكتاب بالأخبار ووقوعه ومنها أنه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً
وهو باطل أما الملازمة فلأن النسخ فرد من أفراد التخصيص لأنه تخصيص في الأزمان والتخصيص المطلق
أعم من التخصيص في الأزمان والأفراد ولأن العلة في التخصيص هو أولوية تخصيص العام من إلغاء الخاص
وهو موجود في النسخ وأما بطلان التالي فبالاتفاق وفيه أن الإجماع المذكور لو سلم هو الفارق بين
هذا الفرد وسائر الأفراد أو بين الأصل والفرع ولولاه لقلنا بالجواز فيهما كما نقول بجواز التخصيص
في الأفراد بل هنا فرق آخر وهو أن التخصيص أهون من النسخ لشيوعه وغلبته وندرة النسخ وكونه
أبعد وجوه خلاف الظاهر وقد ذكر بعض العامة في بيان وجه أهونية التخصيص أن التخصيص دفع لبعض المدلول
قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول بعد العمل به والدفع أهون من الرفع لأن الدفع هو المنع من الحدوث
والرفع إبطال البقاء أما الحدوث فيحتاج إلى مؤثر ويكفي في البقاء علة الوجود فالمنع من الحدوث بسبب
عدم ثبوت علته أسهل من رفع ما ثبت أقول تعضيد ما ذكره من الوجدان أن النسخ عند رفع الحكم
بعد ثبوته والتخصيص هو الحكم بأن هذا الحكم لم يثبت لبعض الأفراد أولاً ولا شك أن الثابت وجوداً
كان أو عدماً يحكم ببقائه ما لم يثبت علة لرفعه بالإجماع وأدلة الاستصحاب مقتضى ذلك كفاية دليل
الوجود أو العدم في بقائه من غير حاجة إلى دليل آخر وإنما يحتاج الحدوث إلى دليل وبناء على ذلك
فإذا دل خبر على نسخ حكم يكون معارضاً لأدلة الاستصحاب ولدليل ثبوت هذا الحكم أيضاً وإذا دل
دليل على التخصيص يكون معاضداً بأدلة الاستصحاب لدليل عدم الحكم ولا ريب أن إعمال خبر معاضد
بأدلة كثيرة أهون من إعمال المعارض لها وبما ذكرنا يظهر اشتباه بعض مشايخنا المعاصرين في هذا المقام
حيث رد ما ذكره البعض من الوجه في أولوية الدفع من الرفع مرة بأنه لا معنى له في أحكام الشرع إذ لا
يصعب عليه شيء ابتداء وأخرى بأنه مبني على عدم احتياج الباقي في البقاء إلى العلة الجديدة وهو ممنوع و
ما أشرنا إلى أن حصول ما لم يكن في الواقع ليس بأقل من بقاء ما ثبت ورابعها أن الكلام في أن خاص الخبر
إذا ورد مع عام الكتاب منفصلاً يقتضي عادة أهل اللسان في فهم الألفاظ حمله على النسخ أو التخصيص وكونه

احدهما



أحدهما أصعب في نفس الأمر يوجب فهم الآخر من اللفظ وحمله عليه تشابه الاشتباه أما أولاً فلأنا
نعلم أن المراد العلة الواقعية لنفس الأمر وإن لا هو مبتنية بالنسبة إلى المقدمة ولذا قال ولا
يصعب عليه تعالى شيء ويمنع عدم احتياج الباقي إلى العلة الجديدة فإن ثبوت حكم الأمارات الشرعية
يكفي في بقائه تلك الأمارة إجماعاً بالاستصحاب فإن قلت هو العلة الجديدة قلنا هو معلوم
الوجود وأما ثانياً فلأنه لا مناسبة للمورد الثالث مع المقام فإنه لم يدع أحد أن حصول ما لم يكن أقل من بقاء
ما ثبت وأما ثالثاً فلأن ما ذكر من أن الكلام في خاص الخبر إنه ورد أن الكلام ليس في ذلك ولم يتعارض فيما
نحن فيه تخصيص ونسخ علم يحتمل أنهما بل كان كلام المستدل أنه لما لم يجز النسخ بالخبر لم يجز التخصيص أيضاً لما مع
ذكره ومرجعه إلى أنه إذا دل خبر على النسخ بأن يقول نسخ حكم الكتاب بالعلاقة فإن لم يكن مقبولاً فالدال على التخصيص
أيضاً كذلك كان جواب المجيب أن الدال على التخصيص معاضد بالاستصحاب وعلى النسخ معارض له فلا يلزم من
عدم قبول الثاني عدم قبول الأول فلا مخالفة لما ذكره فرده ذلك كما صرح بذلك كله بعض علماء العصر ومنها
أن الأخبار الكثيرة وردت بأن الخبر المخالف للكتاب يجب طرحه وضربه على الجدار فلا يصح التخصيص
والخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد وأجيب عنه أولاً بحملها على غير المعلوم لا على مطلق الخبر لعدم رد المتواتر
المخالف للإجماع وفيه أنه غير داخل لأن مورد أكثر تلك الأخبار هو الأخبار الغير المعلومة الصدق ولولاه
فالحمل عليها ليس بأدون من الحمل على غير المعلوم وثانياً بأن تلك الأخبار مخالفة متعارضة بمثلها أو بأقوى
منها من الأخبار الدالة على تقديم العرض على مذهب العامة والأخذ بما خالفهم والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه
لدلالة الأخبار الأولة على لزوم طرح مخالف الكتاب مطلقاً وافق العامة أو خالفهم والأخيرة على لزوم الأخذ بما
خالف العامة مطلقاً وافق الكتاب أم لا فحينئذ نعلم أن المناط في الرد مخالفة الكتاب وموافقة العامة أو هما معاً
فلا يصح التمسك بإطلاق تلك الأخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب ولو خالف العامة وفيه أن الأمر برد
مخالف الكتاب ورد في موضعين أحدهما عند تعارض الأخبار والثاني في غيره وما في غير التعارض فالمعارضة
هي الأول وأما الثاني فلا معارض له مع أنا نفرض الكلام في خبر يخصص الكتاب من غير معارض له من الأخبار
وغيرها فلا تعارض بالنسبة إليه في الأخبار وثالثاً بأن المراد من المخالفة أن يكون مبطلاً لحكم الكتاب
بالكلية فإن الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كلياً والأخبار تنصرف أيضاً إلى ذلك والخبر الخاص إنما يرفع
حكم البعض وفيه مع منع الظهور والانصراف والأصل التواطي أن التخصيص أيضاً يرفع حكم الكتاب في البعض بالكلية
ثم ورابعاً بأن العمل بهذه الأخبار يستلزم عدم جواز العمل بها وما يستلزم من وجوده عدمه يكون باطلاً لاستلزام
أن من جملة أدلة حجية خبر الواحد آية النفر والنبأ ولا ريب أن مقتضى إطلاقهما إنما هو حجية الخبر الواحد مطلقاً
عارض الكتاب أم لا فالعمل بتلك الأخبار يستلزم عدم العمل بمقتضى إطلاقهما والتقييد في إطلاقهما بالخبر الغير
المخالف للكتاب فتكون الأخبار مخالفة لمضمون الكتاب في ظاهره فيجب طرحها أو تأويلها لمعارضتها مع أدلة
حجيتها بنفسها وخامساً أن تلك الأخبار وردت في خصوص علاج التعارض بين الخبرين والكلام في المقام
إنما هو في تعارض الخبر والكتاب في أن خاص الخبر هل يعارض عام الكتاب ويخصصه أم لا لا يقال إن العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد لأنا نقول ليس هنا تخصيص العموم بالمورد بل منع تحصيل العموم بالمورد إذ
لا يفهم عرفاً من عموم الجواب إلا بخصوص المورد وسادساً أنا قد أثبتنا حجية الأخبار الخاصة المعارضة للعمومات

في العام والخاص المتنافيان بالظاهر

الكتاب بالدليل الظني القطعي وغاية ما يستفاد من جملة الاخبار هو الظن ولا ريب ان الظن لا يعارض
القطع وتسايعا بانها مخصصة بقوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وتقريره منع ثبوت كون الاخبار مما
اتاه الرسول وثانيا منافات الخبر الخاص لما تم انه معارض لعموم الكتاب يخالفه لانه ان خالفه لم يعد بثبوت
عمومه وشموله انما هو باصالة الحقيقة والظهور فهما يثبت عمومه اصالة عدم القرينة وهو فرع
موضع يكون الخبر حجة دالا على التخصيص بمنزلة لا ترا ما قرينة او دالا على القرينة على التخصيص فلم يعلم
مخالفة الخبر للكتاب فتم وثالثا سعيا بان من ادلة حجية الخبر اية النبأ والنفر ولا يعارضهما تلك الاخبار
الا مع جواز ثبوت تخصيص الكتاب بالخبر فلا يشكل ببطلان الاخبار كرتها ما قر وقيل ان المعترض ان يقرر
ان يقرر الدليل بطريق الخلف فيقول لا يجوز تخصيص الكتاب بالخبر والا لجاز تخصيص الايتين بتلك
الاخبار وجوازه يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب بالاخبار وما يلزم من وجوده عدمه باطل فلا يلزم كرتها ما قر
مع ان الايتين يثبتان حجية تلك الاخبار ايضا ومنها ان العمل بخبر الواحد انما هو للاجماع والثابت
منه حجيته فيما لم يعارضه عام الكتاب فمع المعارضة يسقط وجوب العمل به وحجيته فلا يجوز تخصيص
الكتاب به وفيه منعا فالا لعدم اختصاص دليل العمل بالخبر بالاجماع ان مثله جاد في عام الكتاب ايضا
فهذا الكلام معارض بمثله في عام الكتاب ايضا ومنها ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد مستلزم
لتخصيص ادلة خبر الواحد التي منها الايات فهذه الاخبار الاخبار العرض وهو مستلزم لعدم جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو باطل وفيه ما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه
الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصص بغير هذه الاخبار في الجملة الخاصة فانها مجوزة
او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة كليا ومنها ان المولى اذا امر عبده بامر عام فهو
يتوقف لاجل خبر بالتخصيص توجه الذم اليه وفيه انه مسلم اذا لم يأمر المولى بالعمل بخبر هذا المخبر
على ان الاصل بالعمل بالعام مظنون لمنع بعض وضع ما ادعي انه للعموم انه موضوع له واحتج
المفصلون بما يرجع حاصله الى ما قرره بعض من ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه الا مع ظهور
ضعفه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان
يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة
الثانية بهذا وبعزه والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وفيه
قد عرفت ان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية
المتن واحتج المتوقف بتصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح في البين وفيه انا قد بينا اثبات
المرجح وحجية خاص الخبر في مقابل عام الكتاب بلا وجه بعده لك للتوقف اعتمادا على ما ذكر منهج
اذا ورد من الشارع عام وخاص لا يخلو اما هما متوافقان في الحكم ايجابا وسلبا كقوله اكرم الرجال و
اكرم زيدا او متنافيان في الحكم كك فالثاني كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم ان كان الاول فلا
يجب العمل بالعام والخاص معا بلا خلاف في الظاهر الا من شاذ من العامة لنا انه لا تنافي بينهما
حتى يتعذر الجمع بينهما عملا فيجب الاخذ بظاهرهما والعمل به كما في الظواهر التي لا معارض لها ولم نر
للشاذ دليلا الا ان يكون قائلا بمفهوم اللقب وحجيته فانه يمكنه ح ان يقول ان المولى اذا قال لعبده



اكرم العلما

اكرم العلماء ثم قال اكرم زيدا العالم يكون ذلك العام مخصوصا بذلك الخاص بمعنى انه يحكم على باقي افراد
العام بنقيض حكم ذلك الخاص نظرا الى اعتبار مفهوم اللقب وان كان الثاني اي اذا ورد عام وخاص
متنافيان في الظاهر فالمصرح به في كلام غير واحد من الاصحاب ان له اقسام اربعة نظرا الى انه اما
ان يعلم تاريخهما واما ان يجهل تاريخهما ولو كان هذا الجهل مسببا من الجهل بتاريخ احدهما وعلى
الاول اما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او بتقدم العام او بتقدم الخاص فهذه اقسام اربعة وينبغي
قبل الشروع في تحقيق حال هذه الاقسام تقديم مقدمتين الاولى ان الاقسام المتصورة في المقام
كثيرة تبلغ الى ستة وثلثين وخمسمائة واربعة الاف وان لم يكن بعضها واقعا في نفس الامر و
ذلك لان العام والخاص المتنافيان في الظاهر اما ان يكونا قوليين او فعليين وتقريريين او العام قولا و
الخاص فعلا او بالعكس ويكون العام قولا والخاص تقريرا او بالعكس ويكون العام فعلا والخاص
تقريرا او بالعكس فهذه اقسام تسعة ثم انهما اما ان يكونا مجهولين صدورا او معلومين كك او
العام صدوره معلوما والخاص صدوره مجهولا او بالعكس فهذه اقسام اربعة تضرب في التسعة
السابقة ويحصل لجل الضرب ستة وثلثين ثم انهما ايضا اما من الكتاب او من الاخبار المتواترة او من
الاخبار الباقية لا بمرة او يكون العام من الاول والخاص من الثاني او بالعكس ويكون العام من الاول
والخاص من الثالث او بالعكس ويكون العام من الثاني والخاص من الثالث او بالعكس فهذه اقسام
تسعة اذا ضربت في الاقسام السابقة يحصل اربعة وعشرين وثلثمائة ثم انهما ايضا اما ان يكون تاريخهما
معلوما او مجهولا او تاريخ العام معلوما والخاص مجهولا او بالعكس والاول من هذه الاقسام الاربعة
ينقسم الى اقسام ثمانية لان العام والخاص من هذا القسم اما ان يكونا مقترنين او منفصلين وعلى
الاول اما ان يكون الاقتران بينهما حقيقيا او عرفيا وعلى الثاني اما ان يكون العام مقدما والخاص مؤخرا
او بالعكس وكل واحد من هذين القسمين ايضا ينقسم الى اقسام ثلثة لان ما يكون متأخرا من العام
والخاص اما ان يعلم صدوره قبل حضور وقت العمل بالمتقدم او بعده او يشك فهذه هي الاقسام
الثمانية للقسم الاول وكذا القسم الثاني من هذه الاقسام الاربعة وهو العام والخاص اللذان يكون
تاريخهما مجهولا ينقسم الى الاقسام الاربعة نظرا الى ان الجهل بالحال في هذا القسم اما ان يكون من جميع
الوجوه بان لا نعلم ان المتقدم هو العام او الخاص او هما مقترنان او من بعض الوجوه كان يعلم بعدم اقترانهما
لكن يشك في المتقدم والمتأخر او يعلم بعدم تقدم الخاص على العام لكن يشك في اقتران العام مع الخاص
او تأخره عنه او يعلم بعدم تأخر الخاص لكن يشك في انه مقارن للعام او مقدم عليه
فهذه هي الاقسام الاربعة للعام والخاص اللذين يكون تاريخهما مجهولا ثم بعد ملاحظة انضمام هذه الا
الى الاقسام الثمانية الحاصلة للعام والخاص اللذين يكون تاريخهما معلوما مع ملاحظة القسمين الاخيرين
اعني ما كان فيه تاريخ العام مجهولا والخاص معلوما او بالعكس يصير كل الاقسام اربعة عشر فتضرب فيها
في اربعة وعشرين وثلثمائة تحصل ستة وثلثين وخمسمائة واربعة الاف اذا علمت الاقسام المذكورة فاعلم
ان ما يظهر من عبارة اكثر العلماء من ان التقارن الحقيقي لا يتصور الا في فعل خاص او تقرير مع قول عام
فان التقارن الحقيقي يتصور بين القولين ايضا مثل ان يصدر من النبي ص عام في زمان يصدر خاص في ذلك

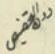
الزمان عن علم وكذا يتحقق التعارض الحقيقي بين الفعل العام والقول الخاص مثل ان يلبس مع الحرير حال
الحرب وقال في هذه الحالة لا تلبس الحرير في الصلوة فان الفعل من لبس الحرير حال الحرب جواز لبسه
في غير حال الحرب حتى في الصلوة وغيرها فهذا الفعل اعم من قوله الذي يكون معارضا له في الحكم وبالجملة
التعارض بين اكثر هذه الاقسام عند التأمل في كتب الشيعة فتحرير محل النزاع هنا اعلم انه لا
اشتباه في تعقل جمع من محل النزاع هنا فمنهم من خلط محله مع محل النزاع في المسئلة السابقة على هذه المسئلة وقد توهم
من زعمها اجمالا لتفاصيل صورها وقد عرفت سابقا منا ما يحرر به محل النزاع هنا وحاصله ان النزاع هنا
في ان الحكم الخاص المنافي للعام على تخصيصه كالنزاع في الضمير المتعقب للعام في انه هل يوجب التخصيص ويكون
عليه والنزاع فيما تقدم على هذه المسئلة في قبول التخصيص اذا ورد وعدمه ثم اعلم ان النزاع هنا مختص بالعام
والخاص المطلقين لانهما المراد منهما عند الاطلاق وعدم التقييد بالعامين من وجه ولما يأتي خلافا عن المدقق
الشيرواني في حاشيته بعد ما نقل اختصاص البحث بالمطلقين عن بعضهم تأمل فيه وظن ان محل النزاع اعم منهما
ومن العام والخاص من وجه واستشهد ببعض الاستشهادات معللا ولعل منشأ غفلته ما ذكرنا من عدم التفرقة
بين هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة عليها واختلاط المسئلتين في بعض كتب الاصولية كالمختصر الحاجبي من غير
تفطن بالفصل بينهما في اكثر الكتب كالذريعة والعدة والمحصول والمنهاج والتهذيب وغيرها ولولا اختلاط
المسئلتين لم يغفلوا بينهما لنا على اختصاص النزاع هنا بالعام والخاص المطلقين وجوه منها ظهور
اطلاق كلامهم في عنوان المسئلة فيما اخترناه من الاختصاص فان المتبادر من اطلاق العام والخاص في التعارض
انما هو ما ادعيناه بل قيل انهما عند عدم تقييدهما بالعامين من وجه مجاز في ذلك وحقيقة في مطلقين بل
مجاز في الاعم منهما للتبادر وصحة السلب عن العموم والخصوص من وجه كلفظ الماء فانه حقيقة في المطلق الشائع
ومجاز في المضاف لصحة السلب ولو سلمنا عدم ثبوت كون وضعهما للمطلقين بل سلمنا ثبوت وضعهما للقدر المشترك
بينهما وبين العام والخاص من وجه فلا تم انصرافهما عند الاطلاق الا الى ما ادعيناه فمن ابن يتجه دعوى التعميم في محل
النزاع ومنها ظهور كلماتهم في باب احكام اقسام المسئلة فيما ادعيناه حيث قالوا ان العام ان كان مقدما على الخاص
فحكمه كذا وان كان العكس فحكمه كذا فان الظاهر من كلماتهم هنا ونحوها ان المراد بالعام انما هو العام الذي هو اعم من الخاص
اصلا كما ان الظاهر ان المراد من الخاص انما هو الخاص بالقياس الى العام المذكور في مقابله وان كان عاما في نفسه ومنها
ان ادلتهم المذكورة في هذه المسئلة لا تنطبق الا على ما ادعيناه فقد تريهم يجعلون الخاص بيانا للعام ويفرعون الكلام
فيه على جواز تأخير البيان وهو لا يتم في العامين من وجه لان كلا منهما يتصف بما يتصف به الآخر من استعداد البيانية
وصيرورة احدهما بيانا للآخر نعم لا وثوق بتخصيص الآخر ليس فانه بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية وايضا
تريهم يقولون في الاقسام الآتية ببناء العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك ولا يجري هذا القول منهم في العامين
من وجه اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في العامين من وجه بناء كل واحد منهما على الآخر يلزم تساقطهما جميعا وتعطلهما
رأسا وهو خلاف الفرض فان المفروض كون خصوصية احدهما مبينة لما هو المراد من العام وهذا لا يتحقق
الا بالتخصيص ولو اريد بناء احدهما على الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح لاحدهما بنفسه كما هو المفروض
اي من حيث محض العموم والخصوص ولا اعتماد على المرجحات الخارجية لانه ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة
ترجيح احدهما على الآخر في مادة التعارض ولو اريد بناء كل عام واحد منهما على خاص الآخر يلزم الثاني في

التعارض كما لا

التعارض كما لا يخفى وبالجملة لما دار الامر بين العامين من وجه مثل المدار بين المتناقضين لا بد من
الرجوع الى المرجحات الخارجية في التخصيص بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الآخر
الى لا تشعر ان هذا المعنى بين المعنيين وايضا تريهم يستدلون بانه لو عمل بالعام لزم الغاء الخاص وليس
العمل بالخاص وانت ترى انه لا يلزم في العامين من وجه الغاء شيء منهما وايضا تريهم يستدلون بان
العام ظني والخاص قطعي بالنسبة الى العام لقوته ولا اثر في مورد التعارض والقطعي مقدم على الظني
انت ترى بان العامين من وجه ليس احدهما اقوى لا اثر من الآخر حتى يقال ان القطعي اقوى من الظني
فان كلا منهما ظني كما لا يخفى واستشهد المعمم بشواهد لا تشهد له شيء منها ان المحققين من الاصوليين
استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع
بينهما عموم من وجه فان مفاد الآية الاولى ان عدة الحامل وضع حملها مع توفي زوجها ام لا والثانية
ان عدة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا مع حاملا كانت او غير حامل وفيه ان الاستدلال بالآيتين
ذكره ابن الحاجب ومن تبعه في مقام جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ردا على الظاهرية حيث منعوا جوازه لانه
كلام الظاهرية يفيد منع مطلق التخصيص سواء كان التخصيص بالعام من وجه او بالمطلق بل ولو كان
التخصيص بمعونة القرينة الخارجية ومن هنا يظهر غفلة المستشهد المعمم ومنها ما ذكره صاحب المعالم ره
في حاشيته عليه وغيره حكي كلامه وعلم ولا تشهد على مطلوبه فيما اذا علم تقدم الخاص على العام ومنها
لعدم تعرضهم لكيفية التعارض بين العامين من وجه في بحث التخصيص وغيره انهم ذكروا كيفية التعارض
بينهما في بحث التعادل والتراجيح اذا عرفت المقدمتين فاعلم ان المهم في معرفة كيفية بناء العام على الخاص
فيما بين الاقسام المذكورة انما هو الاقسام الاربعة التي ذكرها الخاصة والعامة في كتبهم الاصولية فلنرجع الى
تحقيق الكلام في تلك الاقسام المهمة بعون الله سبحانه ونقول اما القسم الاول وهو ما علم اقترانهما في التاريخ
سواء كان الاقتران بينهما عرفيا بان يكون في كلام يعد بحسب العرف متصلا او حقيقيا بان يصدر احدهما عن احدهم ع
في زمان صدور الآخر من احدهم ع عن الاول في ذلك الزمان فالحق فيه بناء العام على الخاص وتخصيصه به وحكاه في
من المحققين وفي كم نفي هذا الخلاف المعتد به خلافا من بعض الحنفية فقال ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد
وهو ثبوت حكم التعارض فيه فيتوقف بينهما ولا يرجع الى المرجحات الخارجية وقد قيل ان هذا في المقارنة
الحقيقية دون العرفية واما العرفية فالخاص المتأخر مخصص عنده والعام المتأخر ناسخ لنا على المختار وجوه
منها ما افاده ... من نقل نفي الخلاف المعتد به عنه ما مر ... من الفهم العرفي المؤيد بالرجحان النفسي ... و
الشيوع والغلبة فان المولى لو قال لعبده اشتر اللحم ولا تشتر لحم البقر او بالعكس يفهم اخراج لحم البقر واذا قيل ... لكن
ولان الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه عرفا فيكون عند العرف راجحا والعمل به لازم كما ان العمل بالعام فيما عداه
لخلوه عن المعارض بالجملة لتعظم تقية المحاورات ولا ... ولا ... بينهما امرا الخاص عرفا قرينة صارفة
للعموم عن عمومه ومنها ان العمل بالعام في غير مورد الخاص مع العمل بالخاص في مورده وهو المراد من التخصيص اما الاول
فللاجماع وعدم المعارض واما الثاني فلكونه دليلا حجة من غير ظهور المعارض له اذ لا معارض له سوى العام ومعارضته فرع
كل لتشمل هذا المورد وهو فرع جريان اصالة عدم القرينة ومع وجود مثل ذلك الخاص كيف يجري ذلك و
منها ان الظاهر ان التمسك باصالة الحقيقة في نفي تخصيص العام بالخاص في هذه الصورة ضعيف فان التمسك بها

انما يصح اذا لم ينضم مع اللفظ ما يظن لاجله عدم ارادة الحقيقة ولا يكون مصرحا لصدوره ما يجوز اتكال المتكلم
عليه في ارادة خلاف الحقيقة ولا شك ان الخاص المقارن مما يوجب ظن ارادة الخصوص فلا دليل على اجراء
حكم العام في مورد الخاص واما ما يجوز في الخاص فلا نخرج بالاصل السالم عن المعارض لعدم صلاحية
العام قرينة له وعدم افهامها اياه فلا يخرج عن اصالة عدم القرينة ولا يجوز اتكال المتكلم عليه ومنها ان المقصود
هنا اما النسخ او التخصيص لو جوزناه وقت العمل او ارتكاب خلاف اصل آخر في احدهما دون الآخر كما يقال في قوله
اكرم الرجال مطلقا لو ظاهره وارتكاب خلاف الظاهر فيه ثم قال لا تكرم زيدا فيحمل النهي في الخاص على التنزيه لتكون
مؤكدا للامر وكما يقال اكرم زيدا العالم على ظاهره وارتكاب خلاف الظاهر في قوله لا تكرم العلماء بحمل النهي في العام
على التنزيه ليكون مؤكدا للامر وكقصد الشرطين على الفعل في جانب الامر مع بقاء النهي على ظاهره الى غير ذلك
من المحتملات ثم لا سبيل الى النسخ لان المطلقة غير محرزة اعتقاد استمرار التكليف وهو منتف ولا الى ارتكاب خلاف
اصل آخر في احدهما غير التخصيص لاصالة عدمه وانتفاء ما يصلح قرينة له فيبقى التخصيص وان كان هو ايضا على
خلاف الاصل الا ان القرينة العرفية له توجد في المقام لا يقال احتمال آخر منهما وهو الرجوع عن الكلام السابق عاما
كان او خاصا الى الكلام اللاحق لكن لانا نقول هذا الاحتمال مما وقع على خلافه الاجماع نظرا الى انه مستلزم للنسخ
الحقيقي الذي لم يقل به احد من الامامية لاستلزامه الجهل الذي ع بالصفات الكامنة في الاشياء وبنسبة الجهل
عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وربما استشكل في المقام بانه قد ورد في الاخبار في تقديم ما هو مخالف العامة
او ما هو موافق الكتاب معضه للتعارض يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك
وفيه قد عرفت ان الكلام في هذا المقام انما هو بالنسبة الى ملاحظة نفس العام والخاص من حيث العموم والخصوص
لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يحصل المحذور في الخاص في المقام او في التخصيص من جهة مرجح خارجي وهو
خارج عن المتنازع فيه ولكن لا يخفى ما في هذا الجواب فانهم لا يلتفتون في مقام الاستدلال اذا ورد عليهم عام
وخاص الى تلك المرجحات بل يبنون العام على الخاص مطلقا وان رجعوا اليها في سائر صور التعارض فالاولى
ان يقال في الجواب ان التعارض انما يكون عند تنافي المدلولين وبعد ما ثبت من كون الخاص قرينة
معينة للتخصيص وان عموم العام فيما يعارض الخاص غير ثابت واصالة الحقيقة فيه غير جارية فلا تنافي
واما احتمال النسخ الموجب للتنافي فمنتف لانتفائه بالاجماع في اخبار الائمة واما اخبار الرسول فلانه
عندنا بما الخاص المعارض منها مع الكتاب فالامر فيها سهل ثم يظهر لك مما تقدم الا عن شاذ ان بناء
العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة العموم والخصوص مطلقا ان تعميم البحث بحيث يشمل العام والخاص
من وجه لما ذكرنا سابقا واما القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام فلا يخلو اما ان يكون ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام بمعنى ان وروده كان بعد مضي زمان يسع فيه العمل بالعام سواء عمل المكلف
في ذلك الزمان بالعام ام لا او سواء بقي من الزمان شيء يصح فيه العمل به ام لا او يكون وروده قبل حضور
وقت العمل به اي مضي زمان يسع فيه العمل به ان كان الاول فيكون الخاص ناسخا لا مخصصا للزوم تأخير
البيان عن وقت الحاجة فيجب حينئذ ايضا العمل بالعام في غير مورد الخاص وبالخاص في مورده للدليلين الاولين
بل الرابع بادني تغيير بان يقال لا سبيل الى الثالث لما مر ولا الى الثاني للزوم ما ذكر فتعين الاول ومن هنا
يظهر امكان دعوى الاجماع ايضا لانهم لم يذكروا سوى احتمال النسخ لا يقال ان الحكم بالنسخ في المسئلة المفروضة

ليس فيه عثور لبني صح



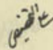

دون التخصيص استنادا الى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح على نحو الاطلاق فان مع احتمال كون
الآمر عالما بتأخير المكلف العمل لعذر عن وقت الحضور فاتيا به بعده الى آخر الوقت اذا اتى
بالخاص بعده لا يلزم كونه ناسخا لعدم لزوم المفسدة المذكورة ح لانا نقول هذا الكلام ضعيف لان
هذا الاحتمال انما يتم فيما اذا كان المأمور المكلف واحدا واما في صورة تعدد المأمورين والمكلفين
فلا وذلك لان الغالب في هذه الصورة وقوع الفعل المأمور به اما عن الجميع او عن بعض دون آخر
فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة في هذه الصورة ان جعلنا الخاص مخصصا لا ناسخا نعم مع
فرض علمنا بعلم الآمر بعدم وقوع الفعل مطلقا الى آخر الوقت الى ان يأتي بالخاص يكون في الحكم بكونه مخصصا
لا ناسخا لعدم لزوم المفسدة المذكورة ولكنه نادر في الغاية والمشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب ولذا حكموا
بان الخاص في المفروض يكون ناسخا لا مخصصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة هيهنا اشكالان
يردان على القول بكونه في المفروض ناسخا لا مخصصا احدهما انه اذا كان الخاص في كلام احد من
الائمة والعام في كلام النبي ص يلزم على ذلك القول وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي
بعده ص وهذا نظير الاشكال الثاني ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة
للكتاب اي الاخبار النبوية ناسا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والجواب عن الاول بان لزوم
النسخ انما هو فيما اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل لا مجرد
تأخر رواية الامام من حيث هو عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا انهم مشرعون للشريعة
فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام
وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لانا نفهم ظاهرا على ان الاحكام كلها نبوية الرسول ص باقية الى يوم القيمة
وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اجاز خلفاءه ع بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ
عليكم باجراء ذلك الحكم الى تلك الزمان واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة ومن ذلك ظهر الجواب
عن الاشكال الثاني يعني لزوم تأخير البيان ايضا وبالجملة ان الائمة ع يظهرون ما وصل اليهم
من النبي ص ويخبرون ما وقع في زمانه ص ويبينون ما اراده الله سبحانه في كتابه الكريم وما اراده النبي ص
من شرعه في احكامه مع الائمة حال التقية مع مقاله يرد وقد صرح بذلك كثير من اساتذتنا الشريفة وعنه
فلعل هذا الموضع لما اطلع من الرواة سمع العام من امام وتأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت
العمل به من دون مانع ومنه دون عنه ظاهرا ولا بد ان يكون ظهوره وكونه مكلفا بالعام الى ذلك الزمان من
جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك من المصالح التي يعلمها الامام ع ولم يعلمها الراوي
ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتأخيره الى الزمان فيها ايضا فلا يكون من غير
جهة النسخ كما لا يخفى وان كان الثاني اعني ورود الخاص في الفرض قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى
كونه مخصصا لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سيجيء تحقيق ذلك ان شاء الله فيجب حينئذ ايضا العمل بالعام
في غير مورد الخاص وبالخاص في مورده للدليلين الاولين بل الرابع بادنى تغيير بان يقال لا سبيل الى
الثالث والاول لان يثبت بهما المحذور ومن هنا يمكن ايضا دعوى الاجماع لانهم لم يذكروا سوى الاحتمالين
النسخ او التخصيص وحكمهما هنا واحد واما من لا يقول بجوازه فانما يجعله ناسخا ان كان بعد جواز النسخ

قبل حضور وقت العمل او بعده كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم نقل بجوازه واما
القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص على العام فالاظهر فيه التخصيص مطلقا لان العام يبنى على الخاص وفاقا
لاكثر المحققين كالمعارج والنهاية وشرح المبادي والتهذيب والعميدي والشافعي والبيري والرازي والبيضاوي والعبري
والحاجبي والعضدي في المحكي عن بعضهم وذهب جماعة منهم الشيخ وابن زهرة في العدة والغنية والحنفي
والقاضي الى كون العام حينئذ ناسخا للخاص وقيل بالتوقف وهو المستنبط من كلام السيد على ما صرح به بعض
العصر فحكم استظهر من كلام السيد كونه ناسخا وكيف كان لنا على المختار رجحان التخصيص بما سبق
من وجوب العمل بمدلول الخاص قبل ورود العام لاصالة الحقيقة وعدم حدوث ما يوجب حمله على خلافها
لعدم دليل على عموم ذلك العام الا اصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي غير جارية هنا لما مر في الدليل الثاني
بل الثالث ايضا ومن هنا ظهر ثبوت المطلوب بالاستصحاب ايضا اذ قبل ورود العام ثبت حكم الخاص ولم يعلم
لرافع يقيني فيستصحب وقد يستدل ايضا بانهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص
ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي
دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان
اولى بالترجيح ثم ما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخر من وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه
والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص
فضعفه ظاهر لما مر من رجحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مجال لانكارها ومجرد اطلاق
اسم التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد
قيل معه ما من عام الا وقد خص ومحصل هذا الاستدلال ان العمل بالخاص فيه الجمع بين الدليلين في
الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده و
التخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يتكلف في
جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي يثبت رجحانه
هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا يتاتى فيما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم
نخصص العام والغينا الخاص يلزم ابطال القطعي بالظني فهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على
مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص فمرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة
بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما مر مرارا ولا باس به بتمم صاحب لم ترك الاستدلال به بعد ذكره في جملة
ما نقل فيها انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور التعارض وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة العموم
ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان ذا عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فتم انتهى والقدر المراد مما يكون فيه الخاص خاليا
من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا ومن الذي له جهة عموم ما كان خاصا اضافيا بالنسبة الى العام فان الخاص الكلي
عام مطلقا في معناه لا قطعي لانه لعمومه بالنسبة الى ما تحته يكون ظاهرا في معناه لا قطعيا ومن هنا يظهر فساد
ما تقدمت الاشارة اليه من جعل بعضهم قول صاحب لم شاهدا على تعميم محل النزاع بحيث يشمل العامين من وجه ايضا
متى ان عليه ذلك شاهدا على ما ادعاه من عموم محل النزاع فتبادر لا انه لا وجه لجعل صاحب لم المتعارضين العام
والخاص المطلقين من بعض صور التعارض مثل التعارض بل هو لا غلبته غيره كما لا يخفى وثانيا ان مقتضى ذلك

ان يكون الدليل

ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العامين من وجه
ثم لا مجال للفرق في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب لم فنقول
على اصل الاستدلال ونقول في هذا الرد نظر لان الخاص ان كان له جهة عموم الا ان ذلك لا ينفي نصوصيته
وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام فنقله
على الخاص ابطال للظاهر بالمحتمل مع انه لا وجه لتخصيص عدم التمامية ببعض صور التعارض اذ احتمال التجوز
في الجزئي الحقيقي ايضا قائم كما مر في العام والخاص بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد
بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا
الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه منها ان قول القائل اقتل زيدا ثم قوله لا تقتل
المشركين كان بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما
بمنزلته وفيه منع التساوي فانا نجوز الاستثناء في العام دون التنصيص بعبارة اخرى التنادي عمن
التنصيص بمنع التخصيص اصلا فلا اذ كان بلفظ العام واحتمال عدم التخصيص في الافراد من النسخ وغيره
مرجوح لما مر في ترجيح التخصيص ومنها ان المخصص للعام بيان له فكيف يتقدم عليه وفيه اولا بالنقض
بصورة التقارن العرفي فانهم حكموا فيها بان العام مبني على الخاص تقدم او تأخر ولم ينقل عنهم في ذلك خلاف
الا عن بعض الحنفية حيث قال بان العام المتأخر ناسخ واما الباقون فيمنعون في ذلك على التخصيص تقدم
الخاص او تأخر مع انه يرد هنا ايضا عند تقدم الخاص انه كيف يتقدم البيان على المبين وثانيا بالحل و
هو ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهي متأخر وتوهم ان وصف البيانية مقارن للعام
ضعيف لان وصف البيانية من حيث هو يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج
الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات ومنها انهما لفظان تعارضا فوجب تسليط الاخير على الاول
كما لو كان خاصا وفيه منع الوجوب والقياس مع الفارق ومنها الاجماع المنقول في العدة وفيه منع الحجية في مثل
المسئلة سيما مع مخالفة الاكثر واحتج المتوقف بان كلا من اللفظين يجري من حيث ان كلا منهما من الاخر اعم الخاص ايضا من حيث
اشتماله على الزمان الذي يتحمله المتأخر وعدم شموله وفيه ما مر من عدم شمول العام افرادا ومنع عموم الخاص بالنسبة
الى الزمان بل هو مستفاد من الخارج ثانيا واما القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ فالمرجع في مذهب اصحابنا واكثر
منهم عند العمل بالخاص ايضا وبناء العام عليه وهو الاوفق لا يخرج عن احد الاقسام المتقدمة وقد بينا رجحان تقديم الخاص على
العام في الكل اما من جهة كونه ناسخا لو ورد بعد حضور وقت العمل بالعام او كونه مخصصا كما مر مفصلا والحكم بالنسخ فيما اذا
تأخر الخاص وورد بعد وقت العمل بالعام لا ينافي بناء العام على الخاص لاتحاد المآل والقائل بتعريض بعض في صورة الجهل
بالتاريخ للتخصيص بل حمل المطلوب بتقديم الخاص سواء احتمل كونه ناسخا او مخصصا فالقول بان الاصل تأخر حضور
وقت العمل معارض بان الاصل تأخر ورود الخاص ايضا ويدل على المطلوب ايضا عمل العلماء سلفا وخلفا فانهم لا يزالون
يخصصون عمومات اخبارنا بخصوصاتها بحيث يحصل العلم بالاجماع المركب ويعلم اطرادهم في الصدر الاول الى
زماننا هذا من غير توقف مع الجهل بالتاريخ غالبا بل في الجميع وتقدم الراوي والامام لا يفيد لان الائمة في الحقيقة حاكون
عن النبي ص وراوون عنه كما قد تبين في جميع الاحكام واودعوها عندهم ع ولا يعلم المتأخر منها والمتقدم بالنسبة الى النبي
ونقل عن المرتضى وابن زهرة التوقف في المسئلة المزبورة واستظهره ايضا بعض من تأخر ثم قال وذهب اليه عيسى بن ابان

والكرخي والبصري ونسب الى ابي حنيفة ايضا ونحوها وردت على العمل بالخاص في صورة الجهل بالتاريخ على بعض الاطلاق
اشكال معروف فانك قد عرفت ان الخاص لو تأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان
ناسخا وعليه ففي صورة الجهل بالتاريخ ان كان العام والخاص كلاهما قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا
وجب تقديم الخاص على العام في العمل به لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا وعدم ثمرة في الواقع عند احد الا في التاريخ
والحكم بالنسخ فيما اذا تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام لا ينافي بناء العام على الخاص المعروف من اتحاد المآل واما ان كان
العام قطعيا والخاص ظنيا كعام الكتاب او المتواتر وخاص الخبر الواحد فلا يخلو اما ان يكون في الواقع الخاص مخصصا
او ناسخا وعلى الاول يعمل ايضا بالخاص وعلى الثاني لا يجوز العمل به بل يكون مردود العدم جواز نسخ القطعي بالظني
ومن الواضح انه مع تردد الخاص مع الجهل بالتاريخ على ما ذكرنا بين ان يكون في الواقع مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا
وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص والحال هذه على العام معه والقول بتقديم العمل بالخاص يستلزم الخروج
في صورة العلم بورود الخاص المفروض بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيبطل الحكم بتقديم الخاص في صورة
جهل التاريخ بقول مطلق واجيب عن هذا الاشكال المختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا مرة بما تقرر من ان شرط
النسخ ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام ومع الجهل بالحال لا يعلم حصول الشرط والاصل عدم تحقق شرط ما لم يدل دليل
على وجوده والمشروط عدم عند عدم شرطه فيبقى التخصيص فيه المعارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص فان
تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث جهل التاريخ فيتمسك
في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص وما قيل من ان الاصل تأخر الحادث وهو يقتضي
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تأخره
واخرى بان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتفق عليه يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر
حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل
لثبوت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واجاب عما ذكر من رجحان التخصيص لكن اورد عليه بان حجية هذه الرجحانات غير ثابتة
وتخ الاحكام ما قد تقدم عليها هناية الجزئية عليه سجامه وثالثة بما ذكر مضافا الى منع عدم جواز نسخ القطعي بالظني ان الكلام
هنا انما هو بملاحظة تقديم كل من العام والخاص من حيث هو مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية والا فقد
يظهر عدم جواز العمل بالخاص من جهة اخرى ورابعة بانه في صورة جهل التاريخ لا يخلو اما ان يعلم تاريخ زمان العمل
بالعام ما ثبت في يوم الجمعة مثلا ولكن لا يعلم تاريخ زمان صدور الخاص انه كان بعده زمان العمل بالعام او قبله وان علم
اجمالا انه متأخر عن صدور العام واما ان يعلم تاريخ صدور الخاص انه كان يوم الجمعة مثلا ولكن لم يعلم تاريخ زمان
العمل بالعام واما ان لا يعلم شيء منهما ويجهل كلا الامرين فان كان الاول فمقتضى اصالة تأخر الحادث وان كان هو الحكم
بتأخر الصدور عن زمان العمل بالعام ليكون ناسخا الا انه معارض باصالة عدم النسخ الذي هو رفع الحكم وحيث تعارضا
تساقطا فيبقى غلبة التخصيص حيث ان الاحكام الكلية بعد الرسول الى يوم القيمة سليمة عن المعارض وان كان الثاني فيحكم
في الحكم بالتخصيص كالاول لتعاضد الاصلين فيه وهما اصالة تأخر زمان العمل بالعام عن زمان صدور الخاص واصالة عدم
النسخ مضافا الى الغلبة المذكورة وان كان الثالث فاصالة تأخر صدور الخاص عن زمان العمل بالعام وان كان معارضا
باصالة تأخر حضور وقت العمل الا انه بعد التعارض والتساقط تبقى الغلبة المذكورة سليمة عن المعارض فيحكم في الصورة
الخمس مطلقا بالتخصيص للغلبة ودعوى عدم ثبوت حجية نحو هذه الرجحانات مندفعة بما مر في محله ثم من قال بترجيح النسخ


مع التخصيص

على التخصيص فما ورد من تقدم الخاص على العام لا نقلناه عن الشيخ ومن يتوقف في مجهول التاريخ كما مر لعدم ان
الخاص بين كونه ناسخا او منسوخا وبنظرهم ضعيف وجوابه ظاهر وهنا مسئلة بالنزاع لا ثمرة لهذا الاشكال الا انه لو
كان محط الاشكال انما هو احتمال النسخ واشد ذلك الاحتمال عندنا سهل لان التردد بين النسخ والتخصيص و
احتمالهما ح يتوقف على ان يكون ورود الخاص في زمان يمكن فيه النسخ وان يجهل التاريخ ولا دليل التحقيق ابدا
محصور في اخبار اهل بيت العصمة ع والكتاب والقليل من اخبار النبوية واكثر ذلك في اخبار الائمة ع غير هم
لعدم ورود المنسوخ في كلامهم ع كما اشرنا لان الناسخ من حيث انه ناسخ فان كلامهم حيث حال او وقوع في زمن
الرسول لكون كلامهم ع حكاية عما علم من سنة النبي ص ومعاملاته وما يأتي في الكتاب والسنة واما اخبار النبوية
فالامر فيها هين لانها قليلة عندنا جدا ووجود ما كان موردا للنزاع غير معلوم واما الكتاب فغاية ما يدعى السيد رة
ان تاريخ نزول اياته مضبوط لا خلاف فيه الا لهم الا ان يقال انه وان لم يتصور اسناد النسخ منهم ع الا ان اسناد
الكشف عن النسخ اليهم جائز لانهم حملة جميع الاحكام ومستودعه ويمكن ان يكون حمل النبي ص اليهم كشف نسخ
بعض الاحكام بعده فتأمل ما ادعاه المرتضى من ضبط جميع تواريخ الايات غير معلوم **تذنيب** تعرفت
ان ما ذكرناه في حكم العام والخاص المطلقين واما العام والخاص من وجه فحكمها حكم المتعارضين المتباينين
فيرجح فيهما الى المرجحات ومع انتفائها يرجع الى التخيير او التوقف او التساقط كما يأتي في بحث التعادل و
الترجيح قال استادنا الشريف دام ظله ان تحقيق الكلام فيما تعارض فيه العام والخاص من وجه هو ان يقال
ان احد العامين اما ان يكون اكثر افرادا من العام الآخر كثرة معتدا بها في العرف والعادة ام لا فان كان الاول
فيبني فيه العام على الخاص لانه يقال ان المراد من العام غير الخاص حيث ذلك لشيوع العرف والشرع فيه ان الخاص المذكور
اظهر من العام المزبور في مورد التعارض ولذا لا يلتفت الى العام في هذا المورد فحكم العام والخاص من وجه حكم
العام والخاص المطلق ويجري فيه الاقسام المذكورة فيه من التقارن والتأخر والتقدم والجهل بالتاريخ وورود
الخاص بعد حضور وقت العمل وقبله فلا بد للفقيه من ملاحظة الجميع في مقام الاستنباط وان كان الثاني
فالظاهر عدم بناء الفهم العرفي فلم يبن فيه العام على الخاص بل يعمل بهما في غير مورد التعارض حيث لا تعارض
بينهما واما في مورده فيجعل الخاص ناسخا للعام ان ورد بعد حضور وقت العمل به والا يحصل التعارض بينهما
فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ان وجدت والا فيتوقف في مقام الاجتهاد ويرجع الى الاصول والقواعد
حسب اقتضاء المقام في مقام العمل **الباب الخامس** في المطلق والمقيد اعلم ان اكثر ما مر في العام
والخاص من احكام التعارض وتخصيص العام والفرق بين الظني والقطعي واقسام معلومية التاريخ ومجهوليته
واشباهها جار ايضا في المطلق والمقيد بعينه فعليك بالمقايسة وقبل الخوض في تحقيق اصل ما هو المطلوب
هنا لا بأس بذكر مقدمات الاولى في تعريف المطلق والمقيد اما المطلق فعرفه بعضهم بانه ما دل على ماهية
من حيث هي هي لا بقيد وحدة وكثرة قال في التمهيد في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو
الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة انتهى فيدخل فيه اسم الجنس المحلى باللام
التعريف نحو الرجل خير من المرأة اي هذه الماهية خير من هذه الماهية وكذا اسم الجنس المنون بتنوين التمكن
نحو هذا رجل لا امرأة ونحو قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة ويخرج عنه النكرة والاعلام الشخصية
والمبهمات وعرفه اكثر الاصوليين بانه ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة

وفيه تعارض العام والخاص من وجه

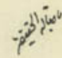
في المطلق والمقيد

مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهي المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص وفي
بعبارة اخرى هو ما دل على شايع في جنسه يحتمل الحصص الكثيرة مما يندرج تحت امر مشترك فيدخل فيه المعهود
الذهني بل النكرة ايضا فان رجلا اريد منه فرد محتمل لافراد كثيرة بطريق البدلية مندرجة تحت جنس هذا
الفرد وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذا الفرد وعلى غيره من الافراد ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي و
المعهود الخارجي واورد على التعريفين بان المراد بهما ان كان بيانا لاصطلاح العرف في معنى المطلق
فلا مشاحة في الاصطلاح وان كان الغرض بيانا لما هو يطلق عليه المطلق عند الفقهاء فهو خلاف التحقيق
اما اولا فلانا نرى كثيرا ما ان الفقهاء يقولون هذا مطلق وذاك مقيد مع ان المطلق المذكور من النكرات
فلا اكتفاء في تعريفه بالتعريف الاول تماما وجبر له وكذا نرى في بعض المواضع يقولون هذا مطلق مع ان
المطلق المذكور يكون من اسم الجنس المنون والمعرف فلا اكتفاء في تعريفه بالتعريف الثاني ايضا تماما وجبر له
واما ثانيا فلانا نرى كثيرا ما يقول العلماء ان هذا مطلق ينصرف الى افراده الشائعة مع انه قد يكون نكرة
وقد يكون اسما للجنس منونا او معرفا فلا اكتفاء باحد التعريفين المذكورين عن صاحبه هذا فالتحقيق في تعريف المطلق
هو ان يقال ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية من حيث هي هي لا بشرط شيء واما الدال على شايع في جنسه
نعم على قول من قال بعدم جواز تعلق الاوامر والنواهي بالطبايع بل قال بتعلقها بالافراد خاصة فالاكتفاء بالتعريف
الثاني حسن مثل الاول ولا يخفى عليك ان في هذا الايراد من النظر بعد ملاحظة ما مر منا سابقا في مقدمات
بحث العام من ان كلا من الجنسية والعموم والخصوص والتنكير والعهد والتنشير والجمع وغيرها امور عارضة لمورد
واحد باعتبارات مختلفة فان اللفظ الواحد كرجل باعتبار يكون اسم الجنس واذا ادخلته اللام فان كانت لام
الاستغراق فيصير عاما وان كانت للعهد فيصير معهودا ومع التنوين يكون نكرة او غيرها لشيء مع قطع النظر عن جميع
الملحقات اسم جنس واما كونه لفظا مطلقا فليس باعتبار لحوق شيء اليه فهو مساوق لاسم الجنس الذي هو معنى كان
والحاصل ان علماء الادب يسمونه اسم جنس والاصول مطلقا لاطلاقه بالنسبة الى الوحدة والكثرة وغيرهما من الاوصاف
المذكورة ولذا صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة كما هو الحق نعم لو قلنا بان اسم الجنس هو الماهية والمطلق
هو الفرد الغير المعين فيظهر بينهما فرق ولكنه لا يشترط الفرد كما لا يشترط المعهود الذهني عليه على القول بوضعه للفرد
الغير المعين اي باعتبار القرينة كما صرح به صاحبه في حاشيته حيثما عند دعوى احد الحصر في تعريف المطلق
بان المطلق متعلق بالاحكام والاحكام متعلقة بالافراد دون الطبايع فالفرق بين العام والمطلق على المختار ان
المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق
الحكم على الطبيعة من حيث هي وهذا الوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك يستفاد منها
العموم لكن ليس عمومها من جهة دلالة اللفظ بحسب الوضع بل هو مستنبط من الخارج واما النكرة المثبتة فلا تدل
على العموم الا بالنظر الى الحكم في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم نعم لو كانت مدخولة للامر مثل
اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن انحاء قيد ذلك
من الايمان وغيره الى الاطلاق مع اصل البراءة تقتضيه كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذا يصح
الاستثناء منه مطردا ثم انك قد عرفت ان بعضهم عرفه فارقا بين المطلق والعام بان المطلق هو الماهية
بشرط الكثرة المستغرقة وجماعة كثيرة منهم عرفوه بانه هو الحصة الشائعة في جنسها وبعبارة اخرى هو

الفرد المنتشر

الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة بشرط
الوحدة الغير المعينة وجعل الفرد المنتشر عبارة اخرى عنها وانكر على من قال بان المطلق هو الدال على واحد
لا بعينه وانت ترى بان الاول ينافي لمعرفته المشهور بل ينافي اتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه
ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء
بان يقال ان المراد بالرقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد من الاسد في قوله الشجاع اسد علي وفي الحروب نعامة
او رجل جاءني لا امرأة ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل
بفرد من الكلي سيما اذا كان ذلك بمحض الحصول فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد امتثال
كل حتى بمثل انقضاء الامر الاجزاء والواجب فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من الخارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط
اذا تصور لها قيود وشرائط متعددة تقيدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها
من الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء
من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد وبعد لحوق التنوين وصيرورته
مدخولا للامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه فهذا يخرج عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا
وماهية لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هنا تقييدان للطبيعة وهي الطبيعة النسبية
بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود وهكذا ومرادهم في هذا الباب بحث باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة
الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة الى
عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة ومن هذا يظهر ضعف ايراد الاستاد
على التعريف بالنكرة لحصر الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات ح فح نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق
وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء مطلق والماء القليل المفهوم من قوله اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء مقيد وكذا صم مطلق ولا تصم في السفر مقيد فافهم واغتنم واما المقيد فعرفوه مرة بما دل لا على شايع
في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات واخرى بانه ما اخرج من شايع اي لا يكون فيه عموم من جهة كرقبة مؤمنة فانها و
ان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من شايع بوجه حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغيرها فازيل ذلك
الشيوع عنها وقيدت بالمؤمنة فهي مطلق من وجه ومقيد من آخر والشايع بينهم في تعريف المقيد هو الثاني والى
يرجع ما ذكره بعضهم من ان المقيد ما اخرج عن الشايع بوجه من الوجوه مثل ثوب مصري فان الثوب شايع بين المصري وغيره
فازيل ذلك الشيوع عنه وقيد بالمصري وهو شايع بين الاثواب المصرية فمطلق من وجه ومقيد من آخر وعلى هذا فالمطلق
هو ما لم يخرج عن هذا الشايع والنسبة بين تعريفي المقيد عموم وخصوص من وجه لصدقهما على هذا الرجل
وصدق الاول على زيد وعمرو وبكر وغيرها من الاعلام الشخصية دون الثاني والثاني في على رقبة مؤمنة دون
الاول وهكذا بين المطلق المعرف بانه ما دل على شايع في جنسه وبين المقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة
مؤمنة وصدق الاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول المقدمة الثانية
في ان العموم المستفاد من المطلق سواء كان بدليا او استغراقيا ينقسم الى قسمين عموم افرادي وعموم تركيبي فالمراد
بالاول هو العموم المستفاد من نفس لفظ المطلق بلا احتياج الى انضمام لفظ آخر اليه بمعنى ان تكون المصاديق
التي يكون المطلق بالنسبة اليها مطلقا مندرجة تحته اندراج الجزئي تحت الكلي وبالثاني هو العموم الذي

يستفاد من الهيئة التركيبية للكلام المركب بحيث يكون الامور التي توجد لفظ المطلق مطلقا بالقياس اليها من
سنخ حقيقته ولا يصدق المطلق عليها صدق الكلي على افراده بل يكون تلك الامور ظرفا لحصول المطلق كالزمان و
المكان ونظايرهما فلو قال المولى لعبده اعتق رقبة فالعموم المستفاد من لفظ العتق المطلق بالنسبة الى انت حر
واعتقتك ونظايرهما من الالفاظ التي تحقق في ضمنها ماهية العتق عموم افرادي واما العموم المستفاد من الهيئة التركيبية
للكلام المركب بالنسبة الى الزمان والمكان اللذين يكونان ظرفين لوقوع العتق فيهما فهو عموم تركيبي والثاني اعم
من الاول مطلقا لصدقه على المثال المذكور وصدق الثاني دون الاول على بعض العلماء يجب اكرامهم فان المستفاد هنا من
التركيب وجوب الاكرام في اي مكان كان وفي اي زمان كان المقدمة الثالثة في انه يشترط في حمل المطلق نكرة كان او اسم
جنس معرفا افراديا كان او تركيبيا على جميع افراده امران احدهما ان لا يكون المطلق واردا في بيان حكم شيء آخر بحيث يكون
الكلام المشتمل على المطلق مسوقا لاجل حكم ذلك الشيء نحو قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم فان الغرض من هذه الاية الشريفة
ترخيص العباد في اكل كل حيوان امسكه الكلاب المعلمة من حيث اصطياده كما ان هذه الكلاب فيستفاد من عموم لفظ ما
حلية اكل كل فرد من افراد الحيوان وكذا حلية كل عضو حتى المعضوض نظرا الى العموم المستفاد من حذف المتعلق اي من كل
عضو من اعضاء كل حيوان فاذا كان الغرض من الاية حلية ما هو من الحيوان الممسوك لهذه الكلاب من حيث هو كذلك فلا يجوز
الاستدلال بالاطلاق التركيبي المستفاد من الاية على طهارة موضع العض تمسكا بان اطلاقها يدل على حلية كل عضو
من الحيوان حتى العضو المعضوض سواء غسل ذلك العضو او لم يغسل فاذا ثبت جواز الاكل مع عدم الغسل يثبت كونه
طاهرا للاجماع على عدم حلية النجس سيما حال الاختيار ووجه عدم صحة ذلك الاستدلال ظاهر فانك قد عرفت ان الغرض
من الاية الشريفة ليس الا حلية الممسوك من حيث انه ممسوك فليس المراد منها بيان حكمه من حيث الطهارة والنجاسة
ايضا لظهور سوق الاية في بيان ما ذكرنا من حلية الصيد بعد بيان التحريم سابقا فالسياق يشهد بان
الغرض مجرد بيان الحلية لا الطهارة والنجاسة وغيرهما من الاحوال والعوارض وثانيهما ان لا يكون دلالة
المطلق على افراده متواطية بان تكون افراده متساوية في الانسباق الى اذهان اهل العرف كدلالة الانسان
على الانسان القصير والطويل لا ان يكون دلالته على افراده مشككة بان يكون دلالته على بعض افراده اظهر
من دلالته على بعض آخر فيما اريد من غيره بالشيوع والغلبة كدلالة الانسان على ذي رأس وذي رأسين
فان كان كذلك ينصرف المطلق الى الافراد الشايعة ولذا وجب حمل الاطلاقات الآمرة بغسل الثوب والوجه واليدين
في الوضوء على الغسل بالماء المطلق مع كونه اعم من الغسل بالماء المضاف لغة ثم لم نجد من الاصحاب من خالف
في الشرط الاول بخلاف الثاني فانه قد خالف فيه بعض المحققين فحمله على جميع افراده متواطية كانت او مشككة حملا
للفظ على معناه اللغوي قيل ومبنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة لعله الحقيقة العرفية بمعنى انه ثبتت
الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي ومن المحقق في محله انه ان تعارض
الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية يقدم العرف على اللغة واما اذا لم ت...
الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي
ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين ما المنسبق
الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل
على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولما ذكر الشهرة في المجاز المشهور



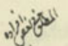

باعتبار الحقيقة لان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فتعين ارادته وبهذا الكلام
مشكوك فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب الشهرة بل لاجل ذلك فحمل اللفظ على اي
التقديرين والعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي وكالعموم
المستفاد من الكلام في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك ليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان
الوضع بل هو مستنبط من الخارج كما مرت اليه الاشارة ولذلك يحملها على الافراد الشايعة لا نافي
مورد الاستعمال في الاطلاق فاشعرها وعادة ويخرج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل
عليه اللفظ بعنوان الوضع كالعموم فانه يشمل الافراد النادرة على قول الاكثر احتج المرتضى باطلاق
الامر بالغسل على جواز التطهير بماء المضاف فانه قال وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف
الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء المطلق دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما
قالوه لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك
ولم يكن معتادا بغير خلاف فعلم ان المراد ما يتناوله اسم الغسل حقيقة من غير اعتبار بالعادة وفيه اولا انه لو لم
ينعقد الاجماع على جواز الغسل بماء الكبريت لقلنا فيه ما قلنا في الماء المضاف وثانيا انه كما ورد الامر
بالغسل كذا غسل مطلقا في الاطلاق كذا ورد الغسل بالماء مطلقا في التقييد فيجب حمل المطلق على المقيد ومعلوم
ان الماء حقيقة في الماء المطلق فيحمل عليه فلا يصح الغسل بغير الماء المطلق فتم ... يقال التوضيح
حال اعلم انك قد عرفت ان المش[هور] يقولون بان المطلق يحمل على الافراد الشايعة لانصرافه اليها لكن اختلفوا في
مبنى ذلك الحمل والانصراف على اقوال ثلاثة فقيل ان حمل المطلق على الفرد الشايع من باب النقل بمعنى ان
اللفظ الموضوع للامر الكلي قد صار لغلبة اطلاقه على الفرد الشايع حقيقة عرفية فيه بحيث هجر عنه معناه
اللغوي فلو استعمل في المعنى واريد منه المعنى الكلي المشترك بين الفرد الشايع والنادر لكان محتاجا الى القرينة
الصارفة وقيل بان المطلق مشترك لفظي بين العام المشترك وبين الفرد الشايع بالاشتراك اللفظي وحاصله
ان اللفظ المطلق وان صار غلبة استعماله في الفرد الشايع موجبا لصيرورته حقيقة فيه لكن لم يبلغ الى حد
يوجب هجر المعنى الاول وهو العام المشترك بل صار حقيقة في الفرد الشايع مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير
اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين وهو الفرد الشايع اشهر كما في
العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني فيكون الشهرة والغلبة قرينة معينة وقيل
بان المطلق مجاز في الفرد الشايع فتكون الشهرة قرينة صارفة وقيل بان اللفظ قد استعمل في الكلي المشترك
بين الافراد الشايعة والنادرة لكن لما تناولنا في اكثر الاوقات انه استعمل ولم يرد منه الا الافراد الشايعة
صارت دلالته على تلك الافراد في غاية الظهور والقوة بحيث صارت دلالته على غيرها من الافراد النادرة
مرجوحا فصارت الافراد النادرة بحيث لا يراد وعدمها في حيز الاجمال فيحمل اللفظ على الافراد الشايعة من باب
القدر المتيقن لانه ان اريد به تلك الافراد الشايعة فقد يحصل الامتثال بالاتيان بها وان اريد به الافراد
الكلي المشترك بين الشايعة والنادرة فقد يحصل الامتثال بالكلي في ضمن الافراد الشايعة ايضا فلا
الاتيان بالفرد النادر لان الاتيان به لا يوجب الظن بالامتثال فضلا عن القطع به لمرجوحية دلالة اللفظ
بالنسبة اليه ولا ان الالفاظ من باب الظن والظهور ومرجع هذا القول الى التوقف في مقام الاجتهاد

انه لم يكن لقائل هذا القول دليل اجتهادي كاشف عن المراد باللفظ المطلق واما في مقام العمل فيرجع الى الاصول
الفقاهتية المقتضية لوجوب الاتيان بالفرد الشايع تحصيلا للبراءة اليقينية والى هذا ذهب صاحب الرياض قدس سره وصاحب
الاشارات وصاحب القوانين وقيل بان لفظ المطلق اذا استعمل في الامر الكلي ويكون فهم الافراد الشايعة بقرينة منبهة
الشهرة والغلبة وحاصله ان غلبة استعمال المطلق في الافراد الشايعة في القوة بلغت حدا يوجب منع دلالة
اللفظ على الافراد النادرة بحيث يفهم من المطلق عند الاطلاق ان الفرد الشايع هو المراد وهو عين المراد من اللفظ فيفهم من
المطلق امران احدهما انه لا يكون الافراد الشايعة مرادا من اللفظ والآخر نفي كون الافراد النادرة مرادا بسبب القرينة
المذكورة فعدم ارادة الافراد النادرة على هذا معلوم وعلى القول السابق مجمل وخلاصة هذا القول ان في المقام دالين
احدهما اللفظ المطلق والآخر الشهرة ومدلولين احدهما الماهية التي تدل عليها اللفظ المطلق والثاني خصوص
الفرد الشايع الذي تدل عليه الشهرة فيفهم من اجتماع هذين الدالين الماهية المقيدة بخصوص الفرد
الشايع نظير هذا ليس الشهرة الا قرينة مفهمة للمراد والاظهر لدى الاحقر وفاقا لاستاذنا الشريف هو
التفصيل بين الافراد والمطلقات وبيانه ان المطلق المشكك ينقسم الى اقسام ثلثة الاول المطلق المشكك بالتشكيك
البدوي المحض والمراد به المطلق الذي يكون بعض افراده اظهر من الآخر عند الاطلاق لكن لا بحيث كان الظهور
لوحده يمنع من شموله للفرد الغير الظاهر بحيث صار سببا لاجمال اللفظ بالنسبة اليه كلفظ الماء بالنسبة
الى الفرد الصافي منه وغير الصافي منه فلو قيل ان شربت الماء فتصدق بدينار فلا شك في تشكيك لفظ
الماء بالنسبة الى هذين الفردين لان دلالته على الفرد الصافي اظهر من دلالته على غيره ولكن هذا التشكيك
يتبع فهذا التقرير لظهور ليس نحو ما لا للماء على الفرد الغير الصافي مثلا لا يؤدي الى اجمال لفظ الماء بالنسبة
الى الفرد الغير الصافي الثاني المطلق المشكك بالتشكيك الغير الاجمالي والمراد به المطلق الذي يكون دلالته على بعض
افراده اقوى من دلالته على بعض آخر بحيث لم يفهم من اللفظ الفرد الغير الظاهر منه ولا يفضي باجمال اللفظ بالنسبة الى المعنى الا عدم
استفادته منه مثلا لو قلنا اكرم انسانا فانه لو اجيب اكرام ذي رأسين منه مثلا اكرام ذي رأسين منه لا الاجمال فيحمل اللفظ على
الاول لكونه المتيقن فالكلام ح يتوقف فيه مقام الاجتهاد ولكون التشكيك ساريا ويرجع في مقام العمل الى الاصول
الفقاهتية على حسب اقتضاء المقام فربما يجب الاتيان بالفرد الشايع تمسكا باصالة الاشتغال كما اذا كان الاتيان بالفرد
الشايع والنادر كليهما مقدور المكلف في اول زمن التكليف كما اذا قال المولى لعبده ايتني بانسان في اول
الزوال وكان الاتيان بالانسان الذي له رأس واحد غير ميسور له في اول ذلك الوقت فللمكلف ح ان يقول ان المولى
ان اريد بالامر المعنى المشترك بين الفرد الشايع والنادر يجب علي الاتيان بالفرد النادر وان اريد به الفرد الشايع فلا
يجب علي شيء لان التكليف فرع امكان الاتيان بالمكلف به والمفروض انه ليس يمكن فالشك ح في التكليف والاصل عدمه وربما
يكون مقتضى الاصل الاتيان بالفرد النادر كما لو امر المولى عبده باتيان انسان معين في وقت كان يقول ايتني بانسان من
الزوال الى الغروب فمضى من زمان التكليف شيء يسع ذلك العمل ولم يأت المكلف به ثم فقد الفرد الشايع وصار غير مقدور
له فيجب الاتيان بالفرد النادر للقطع بحدوث التكليف والشك في ارتفاعه عنه بعد فقد الفرد الشايع فالاصل بقاؤه
الثالث المطلق المشكك بالتشكيك المضر المسمى بالمبهم والمراد به المطلق الذي يكون بحيث يكون عدم ظهوره لا لندرة
وقلة افادته بالنسبة الى الفرد النادر الى حد يفهم من اطلاق المطلق عند الاطلاق ان الفرد النادر غير مراد
منه وانما المراد هو الفرد الشايع وهذا القسم من التشكيك وان كان وجوده في غاية الندرة الا انه قد يوجد

احيانا كلفظ الا

احيانا كلفظ الامر بالقياس الى الامر اللفظي والتي للامر بالنوم مثلا لا شك في انه لو قال العبد قد بلغني
امر من المولى فكما يفهم منه الامر اللفظي والمراد من الكلام كذا يفهم منه عدم دلالة على الامر في النوم مثلا
ثم اورد على القول الاول بان الظاهر من هذا القول ثبوت النقل في كل واحد من الاقسام الثلثة المذكورة
للتشكيك وهو غير مستقيم في القسم الاول منها فاطلاق القول بالنقل غير جيد اللهم الا ان يقال
ان هذا القائل لا يدعي القسم الاول منها من اقسام التشكيك وثانيا انه يلزم
مخالفة الاصل من وجهين احدهما ان صيرورة اللفظ المطلق حقيقة ثانوية في الفرد الشايع مرجوح
مسبوق بالعدم لا دليل عليه والاصل عدمه والآخر ان هجر المعنى الاول امر حادث والاصل عدمه وثالثا
عدم صحة السلب المطلق عن الفرد النادر منها فكما لا يصح سلب الانسان عن البليد سلبا حقيقيا عند العرف
والعادة كذا لا يصح سلبه عن الانسان ذي رأسين سلبا حقيقيا ورابعا كون المعنى المشترك ظاهرا من اللفظ
المطلق ومتبادرا منه عند تخلية الشايع ذكره من الشهرة وخامسا ان المطلق لو كان حقيقة في الفرد الشايع
لوجب ان يفهم منه كون الفرد الشايع مرادا من اللفظ وما عدا الشايع من النادر غير مراد منه كما هو
الشان في الحقايق عند احالة فانها لكن التالي باطل بالضرورة لان اكثر الالفاظ المطلقة المشككة بالنسبة
الى افرادها النادرة مجملة لان عدم ارادتها منها معلوم هنا وعلى القول الثاني جميع ما ورد على القول الاول
الا ان القول بالاشتراك ملزوم لمخالفة الاصل الاعتباري من جهة واحدة وهي ان صيرورة اللفظ المطلق في الفرد
الشايع حقيقة بطريق الاشتراك بينه وبين المعنى المشترك امر حادث والاصل عدمه وعلى القول الثالث اولا
ما ورد على الاول اولا وثانيا ان في مسألة مجاز المشهور قولا للمشهور بتقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز الراجح والعكس
والتوقف وثالثا انه مخالف للاصل بعين ما تقدم وعلى القول الرابع جميع ما ورد على القول الاول وعلى القول
الخامس ما ورد على القول الاول اولا وخامسا ثم ان ثمرة النزاع تظهر في مواضع منها انه لو ورد دليل
اجتهادي دال على وجوب الاتيان بالفرد النادر فعلى القول بحمل المطلق على الفرد الشايع من باب التيقن وبناء
الحمل على مقتضى الاصل الفقاهتي وجب الاخذ بذلك الدليل والعمل بمفاده ضرورة ان هذا الدليل الاجتهادي مقدم على
الاصل الفقاهتي لان العمل بالاصل ما لم يرد دليل معتبر على خلافه واما على القول بان ذلك الحمل من باب النقل او الاشتراك
او المجاز المشهور او كون الشهرة قرينة مفهمة فالواجب هو الرجوع الى المرجحات الخارجية لانك قد عرفت من
تضاعيف ما ذكرنا ان كل واحد منهم انما يحكم بلزوم حمل المطلق على الفرد الشايع اجتهادا فيقع التعارض بين
المطلق الدال على الفرد الشايع والدال على لزوم الاتيان بالفرد النادر فترجيح احدهما على الآخر يحتاج الى المرجح ومنها
ان من اتى بالفرد النادر جاهلا مع امكان الاتيان بالفرد الشايع لو كان مذهبه في المسألة وجوب حمل المطلق على الفرد
الشايع من باب النقل والاشتراك والمجاز المشهور او لزوم ذلك اجتهادا فاللازم ح الحكم بعدم خروجه عن العهدة واتصافه
بالعصيان لانه ترك الاتيان بما امره الآمر جهلا واما لو اتى به من كان مذهبه في ذلك الحمل من باب الفقاهة فلا يلزم
بعد اتيانه بذلك الفرد النادر وصيرورته شاكا في تكليفه بالنسبة الى الفرد الشايع فخرج بذلك عن كونه عاصيا
ومنها ان كل من قال بلزوم حمل المطلق على الفرد الشايع من باب الاجتهاد لزمه القول بعدم افادة ترك الاستفصال
العموم فيما اذا سئل عنه عما وقع مع علم السائل بعدم اطلاعه بالواقعة وكان مورد السؤال مشكلا كما لو سئل احد
بان يقول وقع انسان في بئر ما زمانا فاجابه بقوله ينزح سبعون دلوا بناء على ان المطلق لا يراد منه عند

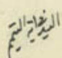
فهو كالفرد الشايع اما عند القائل بالنقل فظ وكذا عند القائل بالاشتراك اللفظي لاجل وجود القرينة المعتبرة
وهي الشهرة وكذا عند القائل بالمجاز المشهور لوجود القرينة الصارفة الدالة على المراد فيحكم بانصرافه الى الفرد الذي لا
يتبع استعمال المطلق عنده هو لا واراده نفس الكلي بلا قرينة دالة عليه فلو استعمل السائل من غير وجود قرينة
ولحاظ عنده بما لا يطابق الفرد الظاهر لم يكن الغلط من جانب المسئول بل من جانب السائل فلا يرد النقض على الامام ع انما
على القول بان حمل المطلق على الفرد الشايع من باب الظاهر ومن اجل انه متيقن لزم القول باعادة ترك الاستفصال
في الصورة المفروضة العموم تمسكا بان المطلق المشكك كالعام الاقرار واراده الفرد الشايع منه من غير قرينة كما
يجوز استعمال الدال في العقد المشترك لذلك ولو كان يعتقد في ضمن الفرد النادر على سبيل الاتفاق فحاصله كون المقصود
اسناد الحكم الى هذه الماهية مع قطع النظر عن وجودها في ضمن فرد دون آخر حتى لو سئل عن المعصوم ع عما يقع من الانسان في
البئر فقيل في الجواب ينزح سبعون دلوا مثلا فلا يخلو اما ان يراد بذلك الجواب بيان حكم كل فرد من الانسان من الشايع
والنادر او يراد به حكم المختص بالشايع لا سبيل الى الثاني فلان المعصوم ع لو اراد ذلك لزم الاغراء بالجهل نظرا الى انه ع عالم
بصحة استعمال المطلق في الطبيعة من غير قرينة فيحتمل عنده تفسيره ان السائل لعله استعمل المطلق في نفس الطبيعة
فوجب عليه تصريح اما الاستفصال او ارادة العموم من جانب لمكان العصمة وينبغي التنبيه على امر وهو ان التشكيك
العارض للمطلق بالقياس الى بعض افراده قد يحصل من كثرة استعماله وغلبة اطلاقه على الافراد الشايعة اطلاقا مع
تحقق التساوي بين الشايعة والنادرة وجودا وعدما وقد يحصل ايضا من غلبة وجود احد الصنفين وكثرة
افراده في الخارج مع تحقق التساوي بينهما بحسب استعمال المطلق فيهما وقد يجتمع التشكيكان في مورد واحد
كان يكون استعمال المطلق فيما هو اكثر وجودا في الخارج اكثر من استعماله فيما هو اقل وجودا في الخارج
وقد يحصل التشكيك ايضا في الصنفين لكن من جهتين متغايرتين بان يكون ما استعمل فيه المطلق اكثر
واقل وجودا بما كان استعمال المطلق فيه اقل فلكل واحد منهما جهة رجحان وجهة مرجوحية فتصير صنفا
كما ترى اذا ظهرت الاقسام فاعلم انه لا اشكال فيما عدا هذا القسم الاخير من الاقسام الثلثة انما الاشكال
في هذا القسم فان ايا من هاتين الجهتين متقدمة على الاخرى فالتحقيق ان المدار في التقديم هو ما
بنيته اهل العرف وظني ان جانب الاستعمال عندهم مقدم على جانب كثرة الوجود و الله العالم
ثم ان في المقام اشكالين احدهما انهم اختلفوا في مسئلة تعارض العرف و اللغة على اقوال فقيل
بتقديم الاول للاستقراء وقيل بتقديم الثاني لاصالة تاخر الحادث وقيل بالوقف واتفقوا في مسئلتنا هذه على الحكم
بانصراف المطلقات المشككة الى افرادها الشايعة الظاهرة المتعارفة من غير نكير منهم الا عن المرتضى ره كما يحكى انه
لاحظنا المسئلتين لم نجد الفارق في البين حتى نقول به بكون احديهما محل الخلاف والاخرى بالوفاق مع انا
اذا تاملنا وجدنا انه لا يمكن ان يقع ثمة سببا لتقديم العرف للاستقراء يمكن التمسك به هنا ايضا وكذا وجدنا ان ما
يمكن ان يقع ثمة في تقديم اللغة من اصالة تاخر الحادث يمكن التمسك به ايضا في تاخير التشكيك هنا وثانيهما
ان اي شيء هو السبب للتوقف عند المتوقفين في تلك المسئلة وعدمه عندهم في هذه المسئلة واي شيء
هو السبب في تقديم اللغة عند القائلين به ثمة من غير ظهور ميل منهم في تقديمها هنا ويمكن التفصي عنهما بان يقع
تحقيق الكلام في المقام على وجه يظهر منه ما هو السبب في اختلافهم في تلك المسئلة واتفاقهم هنا وهو ان يقال
قد عرفت آنفا ان التشكيك العارض للمطلقات ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون التشكيك ناشيا من غلبة استعمال


المطلق في افراده

المطلق في بعض افراده وهذا القسم وجوده قليل في الغاية وثانيهما ان يكون التشكيك ناشيا من غلبة وجود
كثير في الغاية ثم ان كل واحد من هذين ينقسم الى اقسام ثلثة لان التشكيك العارض للمطلق لا يخلو اما ان يقطع
بثبوته بعينه في زمان المعصوم ع او يقطع بعدمه في ذلك الزمان وباختصاصه بزماننا الاخير او نشك فيه لا كلام
في حكم القسمين الاولين كما ترى فانه يحكم بانصراف المطلق الوارد في كلامهم ع الى الافراد الشايعة في القسم الاول
كما يحكم بعدم لزوم ذلك الانصراف في القسم الثاني انما الاشكال في القسم الثالث فتحقيق الكلام فيه ان ما كان
من القسم الثاني اي يكون التشكيك فيه ناشيا من غلبة وجود الافراد فيلحق به والحكم بالقطع بثبوت تشكيكه
في زمان المعصوم ع لان التشكيكات الناشية من غلبة وجود الافراد وجدنا اكثرها بالاستقراء يوافق فيه زماننا
وزمان المعصوم ع فيحصل لنا الظن بان المشكوك فيه من هذا القبيل الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب فان قلت
هذه الغلبة وان كانت مسلمة في المقام موجبة للظن بالالحاق الا انها معارضة باصالة تاخر الحادث قلت
المعارضة المذكورة وان كانت مسلمة الا ان اصالة تاخر الحادث لا تقاوم الغلبة الحاصلة من الاستقراء ضرورة
تقديم الاصل الاجتهادي على الاصل الفقاهتي واما ان كان من القسم الاول اي يكون التشكيك فيه ناشيا من
غلبة الاستعمال فلا يمكن الحاقه بما يلحق به المشكوك فيه الذي من القسم الثاني لان دعوى الاستقراء الموجب
للظن الذي يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب ممنوعة في المقام في غاية الوضوح لان وجود شيء من هذا
القسم في سلسلة المطلقات المشككة في غاية الندرة فضلا عن وجدان القسم الغالب منه ما يوافق
فيه زماننا مع زمان المعصوم ع لان ذلك الوجدان يتوقف على الاستقراء الموقوف على وجود المستقرى
فيه الذي يكون كالكبريت الاحمر واذا كان الامر كذلك فالحكم بلزوم انصراف هذا المطلق المشكك الى
الافراد الظاهرة لا وجه له لسلامة اصالة تاخر الحادث عن المعارض في المقام لما عرفت من منع الاستقراء
في هذا القسم بل الغالب استعمال المطلق المشكك في مفهوم الكلي وانما يستفاد منه الافراد من القراين
الخارجية فان قلت اذا كان الامر في هذا القسم كما ذكرت من عدم لزوم حمله على الافراد الشايعة فما وجه
حكم العلماء بانصراف المطلقات المشككة الى افرادها الشايعة بقول مطلق قلت عبارة العلماء في ذلك الحكم
مطلقة وانت معترف ايضا بان المطلقات تنصرف الى افرادها الشايعة وقد عرفت مما ذكرنا ان الغالب
من المطلقات المشككة هو المشكك الذي يكون تشكيكه ناشيا من غلبة الوجود دون المشكك الذي يكون
تشكيكه ناشيا من غلبة الاستعمال فانصرف عبارتهم الى هذا القسم ثم اذا عرفت ما ذكرنا ينكشف لك
ان السر في اختلافهم في مسئلة تعارض العرف واللغة وما هو السبب لاتفاقهم في هذه المسئلة اما السر في الاول
فلان محل كلامهم ومورد اقوالهم ليس الا في المنقول لا في العرفية التي نشأ نقلها من غلبة استعمال اللفظ الموضوع
للمعنى اللغوي في المعنى العرفي ولما لم يكن مناط تقديمها على حقايقها اللغوية الا الاستقراء الذي اختلف في
ثبوته وعدمه في محل الكلام حيث ذهب بعضهم الى ثبوته فيه فقدم العرف على اللغة وبعضهم الى عدمه فقدم اللغة
على العرف لكون اصالة تاخر الحادث عنده سليمة عن المعارض الاقوى وبعضهم توقف لعدم تمامية ادلة
الطرفين وعدم ترجيح لديه في البين واما السر في وفاقهم في هذه المسئلة فلان محل كلامهم فيها على ما عرفت الشايع في
المطلقات المشككة التي نشأ تشكيكها من غلبة الوجود وكان الاستقراء المثبت لحكمهم بالمشكوك فيه في المقام مقبولا عند جميع
الحق ولذا ما وقع بينهم التنازع في المقام الا عن شاذ كالمرتضى ره المعترة الرابعة فانه اذا شك في كون المطلق

٤٠٤

او مشكّكاً فضلا لاصل مقتضاه التواطى او التشكيك توضيح ذلك يتوقف على نقل الكلام فى ان اللفظ المطلق الدال على
الافراد هل هو الدال على ذلك بنفسه بحيث يكون ظاهراً فيه مستقلاً فى افهامه ام ذلك وانما التشكيك العارض للانواع
لا عند ذلك لاقتضائه ودافع عنده لتلك الظهور او الامر ليس كذلك بل يكون الدال هو اللفظ عند عدم ذلك العارض بان
يكون نفسه جزء الدال او شرطاً له الحق الاول لوجوه منها ان الاصل بان ان الواضع حين وضع اللفظ المطلق
لمعناه لا يتوجه ملتفتاً الى ذلك اللفظ والمعنى فلو كان اللفظ موضوعاً له مع كون عدم ذلك العارض ملحوظاً معه
بطريق الجزئية او الشرطية يلزم التفات آخر الى ذلك الملحوظ ولا شك انه امر حادث والاصل عدمه اللهم الا ان يدعى
ان اعتبار هذا الاصل فى المقام ثم اذ الدليل عليه انما الاخبار او سياق العقلاء والاول لا اثر فى نحو المقام غير مسلم
والثانى ثبوته فى نحو المقام ثم ومنها التبادر فان من الكلام ان المتبادر من حاق لفظ الاسد فى قولنا رأيت
اسداً يرمى مثلاً مع قطع النظر عن القرينة وجوداً وعدماً هو الحيوان المفترس ولعدم الالتفات الى القرينة وهى
يرمى ينفع عما هو المتبادر من حاق اللفظ لانا نجد انهما صارفة عن ظاهره فلو كان عدم القرينة ملحوظاً مع اللفظ
الموضوع اما بطريق الجزئية او الشرطية لما فهم التناقض الصريح بين قولنا اسداً وقولنا يرمى لكن التالى باطل
فالمقدم مثله ومنها تنصيص اهل اللغة بان بعض اللفظ موضوع لهذا المعنى وذلك موضوع لذلك المعنى
ولا ريب انه لو كان لعدم نفس ذلك اللفظ مدخل فى ذلك الوضع لوجب عليهم التنصيص عليه ومنها
الاستقراء فانا نرى بعد الاستقراء انه لم يعهد من اهل اللغة التى يختص بها انهم وضعوا اللفظ المفرد لمعنى
لا مطلقاً مع عدم القرينة بطريق الجزئية او الشرطية وما قيل فى الامر كذلك دال على الوجوب بشرط ان يصدر من
العالى فى غاية الضعف لما عرفت من الوجوه فظهر مما ذكرنا ان لفظ المطلق دال بنفسه على الافراد فى الحكم انما هو من
حيث اقتضائه نفس الطبيعة والتشكيك مانع عن الاصل هو التواطى فلا شك فى كونه متواطئاً او مشككاً فى الحكم بالتواطى
لثبوت المقتضى وعدم ثبوت المانع اعنى التشكيك والاصل بقيديه واهل العرف بنائهم على حمل الالفاظ على معانيها
الظاهرة ما لم يثبت القرينة المانعة عن الظهور اذا عرفت المقدمات فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان يكون
متعلق الحكم اى المحكوم به فيهما متحداً مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واطعم يتيماً واطعم يتيماً هاشمياً او مختلفاً
نحو اطعم يتيماً واكس يتيماً هاشمياً وعلى التقديرين اما ان يكون الموجب للحكم اى العلة له فيهما متحداً نحو ان ظاهرت
فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ام لا نحو ان افطرت بغير عذر فصم ستين يوماً وان افطرت بغير
عذر فصم شهرين متتابعين فلا وعلى التقادير الاربع اما ان يكون نفس الحكم فيهما متحداً من حيث الاثبات والنفى او
كان يكون حكم المطلق مثبتاً والمقيد منفياً او بالعكس فمن ضرب الاربعة الاخيرة فى كل واحد من الاربعة الاولى يحصل
ستة عشر قسماً وعلى التقادير كلها اما ان يكون الحكم فى الطرفين هو الايجاب او الندب او فى المطلق الايجاب وفى
المقيد الندب او بالعكس او لا يكون كذلك سواء لم يكن فى احد الطرفين لا ايجاب ولا ندب او كان فى احدهما دون الاخر
فيحصل من ضرب هذه الاقسام الاربعة فى الاقسام المتقدمة اربعة وستون قسماً وعلى هذه التقادير اما ان يكونا معلومى
التاريخ او مجهولى التاريخ او احدهما مجهول التاريخ والآخر معلوم التاريخ فمن ضرب هذه الاقسام الاربعة
فى الاقسام السابقة يحصل مائتان وستة وخمسون قسماً والمعرفة باحكام هذه الاقسام تستدعى ذكر اربع مقامات
المقام الاول ان يكون المحكوم به فيهما مختلفاً مع اتحاد العلة كما عرفت المثال ولا يحمل المطلق هنا على المقيد فعلى
جميعاً اجماعاً الا عن اكثر الشافعية على ما نقلوا عنهم حيث فهموا وجوب حمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب كغسل




اليد فى آية التيمم على اليد فى آية الوضوء فقيد مسحها الى المرفق لتقييد غسلها الى المرافق فى آية الوضوء لاتحاد الموجب وهو
الحدث وفيه ما لا يخفى لانه على خلاف الاصل وثانياً انه على خلاف فهم العرف فانا نرى ان المولى لو قال لعبده ان جاءك
الضيف فاكرمه بالماء ثم قال ان جاء ولدك من السفر فاجلس معه شيئاً لا يفهم منه التلازم بين تقييد الاول والثانى وثالثاً
ان هذا الحمل منهم فى آية التيمم لا يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس والقياس باطل عندنا والعلة
الموجبة للوضوء هو الحدث مع وجدان الماء وفى التيمم هو الحدث مع فقدان الماء واحدى العلتين غير
الاخرى فالمتحد هو محتاد ولا كذلك سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اى علة
الحكم متحداً او مختلفاً لعدم المقتضى للجمع وامكان العمل بكل منهما الا اذا كان احدهما مستلزماً لعدم الاخر بدليل من
الخارج مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن
العتق موقوف على الملك بدليل قوله لا عتق الا فى ملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضاً يستلزم عدم
العتق فيجب تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضاً المقام الثانى ان يكون المحكوم به
فيهما متحداً مع اختلاف الموجب للحكم مثل قوله تعالى فى كفارة الظهار فتحرير رقبة وفى كفارة القتل فتحرير
رقبة مؤمنة حيث ان الموجب فى احدهما الظهار وفى الآخر القتل فلا يحمل المطلق على المقيد ايضاً هيهنا
بل يعمل بهما معاً لما مر من عدم المقتضى للجمع وامكان العمل بكل واحد منهما وليس احدهما منافياً للآخر ولا
تقييد احدهما مستلزماً لتقييد الاخر خلافاً عن اكثر الشافعية فى هذا المقام حيث حملوا المطلق على المقيد ايضاً
وان اختلفوا فى كيفية الحمل على ما ذكر فى الكتب المطولة المقام الثالث ان يكون المحكوم به فيهما متحداً مع اتحاد الموجب
لكن يكون الحكم فى الطرفين او فى احدهما غير الوجوب والندب من الاباحة او الكراهة او الحرمة او الصحة او الفساد او الطهارة
او النجاسة او غيرها من الاحكام الوضعية وهيهنا اما ان يكون المقيد والمطلق مثبتين نحو البيع صحيح وبيع المعاطاة
صحيح او منفيين نحو لا يحرم الصلاة فى الحمام ولا يحرم صلاة النافلة فى الحمام او يكون المطلق مثبتاً والمقيد منفياً كقوله
ان افطرت بغير عذر فلا يصح صلاتك وان افطرت بغير عذر فلا يصح صلاتك الجمعة او بالعكس كقوله ان افطرت بغير عذر فلا يصح
صلاتك وان افطرت بغير عذر فيصح صلاتك النافلة ان كان الاول فلا يحمل المطلق على المقيد بل يعمل بهما معاً لان الداعى على
حمل المطلق على المقيد ليس الا التناقض بحسب العرف والعادة وذلك منتف هنا وهو ضعيف مسلماً بالبداهة فانا نرى انه لو قيل
يطهر البئر بنزح اربعين دلواً لبول الانسان ويطهر بنزح اربعين دلواً لبول الرجل لم يفهم عرفاً من الكلامين تناقض ولا
تقييد الاول بالثانى ولا حمله عليه وان كان الثانى فحكمه كالاول فى عدم الحمل لما مر من عدم الدليل على الحمل هنا ايضاً مع وجود
اثر لو قيل لا يكره الصلاة فى البيت ولا يكره الصلاة النافلة فى البيت لم يفهم عرفاً بين الكلامين تناقض وتعارض
حتى يتحقق الداعى على حمل الاول على الثانى وان كان الثالث او الرابع فيلزم حمل المطلق على المقيد لتحقق التناقض
عرفاً اما فى الثالث فلانه لو قيل يباح لك اكل اللحم ولا يباح لك اكل لحم الغنم يفهم عرفاً من ذلك التناقض المستلزم
لحمل الاول على الثانى وكذا الرابع كما لا يخفى المقام الرابع ان يكون المحكوم به فى المطلق والمقيد متحداً مع اتحاد
الموجب ويكون الحكم فيهما من الوجوب والاستحباب فالمطلق والمقيد اما ان يكونا مثبتين او منفيين او المطلق مثبتاً
والمقيد منفياً او بالعكس وعلى الاول ان كان الحكم فى كل من المطلق والمقيد هو الاستحباب كاستحباب الزيارة واستحباب
الزيارة مع الوضوء وكقوله زر الحسين وزر الحسين مع الوضوء فيما دل دليل على كون المراد من الامر الاستحباب الاكيد
فالحمل الاظهر فى هذه الصورة عدم لزوم حمل المطلق على المقيد وان الحكم الاستحبابى من حيث هو هو يكون حاله كحال الحكم الذى

فى كون الاتيان بالفرد الواحد من المقيد مسقطا للتكليف الثابت بالقياس الى الامر الكلى المكلف به بل لا يبعد من حيث
عرفا الاسراية فى جميع افراد الماهية التى يتعلق بها الاستحباب فلذا لم يسقط التكليف عرفا بالاتيان بالفرد الواحد
من الماهية المقيدة المستحبة من حيث هى مستحبة فعليه لو اتى بالزيادة ولو فى ضمن غير المقيد يحصل الامتثال ثم لو
ثبت من الخارج اتحاد التكليف يجب فلذلك حمل المطلق على المقيد واما ان كان الحكم فى المطلق هو الوجوب وفى
المقيد هو الاستحباب كقوله يجب عليك عتق رقبة ويستحب عليك عتق رقبة مؤمنة فلا يحمل المطلق ح على المقيد
لعدم وجود شرط الحمل وهو التنافى بحسب العرف واما ان كان العكس بان كان الحكم فى المطلق هو الاستحباب وفى
المقيد هو الوجوب كقوله يستحب لك عتق رقبة ويجب لك عتق رقبة مؤمنة فالحكم بالحمل اوضح من الاشكال وان لم يكن
ذلك بعيدا بحسب فهم اهل العرف واما ان كان الحكم فى كل من المطلق والمقيد هو الوجوب كقوله اعتق رقبة واعتق رقبة
مؤمنة فلا خلاف بينهم فى وجوب حمل المطلق على المقيد وفى وجوب الحمل بالمقيد انما من باب البيان او من باب النسخ و
المختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق و
الا فيكون ناسخا ففيهنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على
الثانية ان المقيد نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ولو بانضمام العقل هو حصول الامتثال باى فرد كان من
افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت فى العام والخاص ان الخاص مبين له لا ناسخ الا فى صورة تقدم العام على الخاص
وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق والتقديم ان شرط
حضور وقت العمل بان الدلالة لا بد ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه فى
نوع الدلالة وهى منفية واجيب عنه مرة بمنع لزوم المقارنة ولا يلزم شىء منه الا تاخير البيان عن وقت الخطاب
ولا دليل على امتناعه واخرى بالنقض بصورة تقدم المقيد فان المطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون
دلالة وتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاولى بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن
من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى النقض الثانى بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يحتاج الى التسلمة
ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع ولنا على المسئلة الاولى نظير ما مر فى حمل العام على الخاص من
نقل الاجماع عليه وشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه عرفا فانه نوع من التخصيص حقيقة مع ان البراءة
اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة ره فتامل لا يقال الامر لم يحصل العلم باشتغال الذمة به مع ما سيجىء من احتمال
ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به لانا نقول ان المكلف به هو القدر
المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق فنعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة
منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم الايراد المذكور لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان
ام لا ح يمكن تفسيره باصل البراءة وليس كذلك لاحتمال ... المجاز ... الاحتمالين يبقى الشك فى ان
المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يحكم بنفى الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود فى ضمن
المقيد لا ينفك عن الفصل ولا انفكاك بينهما فتامل واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم
العمل بالمطلق دون العكس وفيه ان هذا الدليل بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض عليه بان الجمع بينهما لا ينحصر فيه لاحتمال
من باب المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجهين الاول يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب
بمعنى حمل الامر فى قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة من افضل افراد الواجب التخييرى العقلى بينها

وبين غيرها من افراد المطلق الثانى ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييرى المصطلح لا التخييرى المستفاد من العقل فيما
لو كان المامور به كليا له افراد كثيرة فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما
مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير فقد اجيب عنهما بان حمل الامر على الاستحباب مجاز وكذا
حمله على التخيير مجاز بخلاف حمل المطلق على المقيد اذ يمنع كون حمل المطلق على المقيد مجازا اما بناء على كون المطلق
موضوعا للكل فرد فرد فظاهر واما بناء على وضعه للماهية لا بشرط فلان مقتضى المطلق ح وجوب ايجاد الماهية
مع قطع النظر عن الافراد والخصوصيات والمقيد يقتضى وجوب ايجاد المقيد ايضا ولا تنافى بينهما لان
الثانى يدل على وجوب شىء زائد على الاول مع ذلك فلا دلالة للاول على نفى وجوب الزيادة بل على ايجاد الماهية
امتثالا للدلالتين ومع القيد امتثالا للمقيد فلم يحمل المطلق على المقيد ليس ان يكون مستعملا فيه بل المراد
منه ان مراد الامر حين ذكر المطلق الاتيان بالماهية فى ضمن هذا الفرد وان لم يكن ح لفظ دال على الخصوصية
بل اكتفى بالبيان المتاخر فيكون من قبيل اذا وجب شىء ثم يذكر له شرط فانه لا يحصل تجوز فى المشروط
فكذا هنا اذ خصوصية الفرد من الشرايط ايضا وهذا مراد من قال فى سند منع التجوز ان استعمال المطلق
فى المقيد ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة يعنى انه يمكن ان يراد بالمطلق نفس الماهية ويستفاد القيد من
الخارج واما ما اورده بعض على هذا القائل من انه ان اريد انه يمكن الاستعمال على وجه الحقيقة وان لم
يكن كذلك هنا وهذا نوع مرجح للتجوز فى المطلق فله وجه ولكنه لا ينفى التجوز من المطلق وان اريد انه
مستعمل فى المقيد حقيقة انه ليس لا مجاز وان اريد ان الخصوصية مستفادة من الخارج فخروجه عن محل النزاع من
اصل الماهية فيفيد ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم ولو فرض مثله
ورفع الابهام من الخارج فيكون ح بيانا للمجمل يعنى يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون مجازا فى
معناه ايضا فجوابه باختيار الثالث ولا يلزم الابهام ولا الاجمال لان الحكم متعلق بالماهية وهى امر واحد
لا ابهام فيه نعم لتوقف وجودها على الخصوصيات ولها خصوصيات كثيرة يكون ما تعلق به الامر الشىء
وهو المقيد مجملا يعنى يظهر بعد القرينة كونها فى الاول كذلك حيث ليس التخيير مرادا وهذا ليس الا
ولا تجوزا فى المطلق كما لا يوجب قولك انصب السلم المباح بعد قولك كن على السطح شيئا منهما فى لفظ
السطح ثم ان المصرح به فى بعض العبارات انه يمكن ان يجعل الجواب الثانى دليلا مستقلا على المطلوب بان
يقال يجب العمل بالمقيد لانه مامور به والامر بالمطلق لا ينافى العمل بالمقيد بل يتحقق فى ضمن المامور به
وليس شىء آخر يعارضه واورد عليه بان المطلق وان لم يناف المقيد بل يجتمع معه ولكن مقتضى الاول
ينافى مقتضى الثانى لان مقتضى الامر بالمطلق تخيير العمل باى فرد كان وان كان بضميمة العقل لوجود الطبيعة
فى ضمنه ولكن الاصل بل انه الذى يرفع التعيين هو مقتضى التخيير فى الافراد ولا ريب انه ينافى مقتضى
المقيد وفيه انا ان اردنا ان ما ذكره مقتضى نفس الامر بالمطلق فهو غلط وان اراد انه مقتضاه بضميمة عقل او
اصل كما هو المصرح به فى كلامه فهو كذلك ولكن الحاصل ح ليس من مقتضى المطلق بنفسه بل يكون بحكم العقل
او الاصل وحكمهما انما هو اذا لم يكن هناك تقييد والحاصل ان اقتضاء الامر بالمطلق التخيير انما يكون
بمقتضى العقل او الاصل واقتضاؤهما انما هو مع عدم وجود المقيد ثم ان قيل الماهية المطلقة هى التى لم تتقيد بقيد فينافى
ما يقتضى وجود فرد خاص قلنا ليس ذلك معنى الماهية المطلقة لانه معنى بشرط الاطلاق فينافى الاطلاق وايضا

لو كان كذلك لم يتحقق الماهية لا بشرط في ضمن الماهية بشرط الشيء بل الماهية المطلقة الماهية من حيث هي لا بشرط التقييد ولا الاطلاق بل ولا بشرط كونها لا بشرط فان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي هذا كلام في المثبتين واما ان كانا منفيين مع اتحاد السبب فحكم هذا القسم وجوب العمل بهما اتفاقا وعدم لزوم حمل المطلق على المقيد لعدم المقتضي له ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واعترض عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم ولذا بدل هذا المثال بعضهم كصاحب المحصول بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تنبيه على ذلك بعدم قصد الاستغراق بل حملوا على العهد الذهني فلا حاجة لا نقصد الاستغراق كما في اشتر اللحم واعترض عليه ايضا بان معناه حينئذ لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل ولا احتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد وللخصم من المكاتب فقط ويحتمل حينئذ ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا لو هذا الفرد المنفي فلا يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة ويمكن دفع الاعتراض عن مثال الاكثر بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن وعن مثال البعض بارادة الماهية منه فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايضا بمعنى النكرة ولابد في دفع الاشكال وما ذكره المعترض من ان معناه حينئذ لا تعتق فرد ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد به اختيار المكلف بتعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقييد واضافة ومع ذلك فيمكن ان يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة بان يكون معينا عند المتكلم دون المخاطب فهو ليس من موضوع المسئلة في شيء واما ان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكم حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر تمامه واما ان كان المطلق منفيا والمقيد مثبتا نحو ان ظاهرت فلا تعتق الرقبة وان ظاهرت فاعتق الرقبة المؤمنة فحكمه ايضا حمل المطلق على المقيد بمعنى انه يلزم العمل بالمقيد كما يفهم ذلك عرفا من نحو لا يجب عتق رقبة ويجب عتق رقبة مؤمنة والحاصل ان المطلق لو كان منفيا والمقيد مثبتا فهو داخل في محل النزاع الا انه لكونه من باب العام والخاص المتنافي الظاهر يفهم دليل الحمل فيه تمامه فيه ايضا وينبغي التنبيه على امور الاول انه قد يتوهم ان حمل المطلق على المقيد يتوقف على حجية مفهوم الصفة فيعترض على القائلين بعدمها بان تقييدهم المطلق موجب للتناقض كما عن البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم فانه قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة مؤمنة اذ لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فاهذا الا تناقض انتهى وفيه اولا ان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة والمفهوم لا يوجب تقييد المطلق اذ لولاه لكان عدم وجوب عتق غير المؤمنة معلوما ايضا فلا يوجب حجية المفهوم حمل المطلق على المقيد حتى ينبغي انتفاؤها وثانيا ان الحمل المذكور لا يتوقف على المفهوم لان الحمل مستفاد من منطوق المقيد فان وجوب المقيد وتحقق الماهية في ضمنه وحصول امتثال الامر الاطلاقي به ايضا وعدم تعقل امتثال بغيره يكفي في الحمل المذكور ولولا مفهوم والحاصل ان الحمل المذكور لعدم ثبوت منطوق المقيد فرده انه لو عمل بالمطلق في قوله اعتق رقبة على اطلاقه لصار منطوق قوله رقبة مؤمنة غير معمول به وثالثا انه لو كان سبب الحمل المذكور اعتبار مفهوم الصفة هنا لوجب الحمل في الحكم الوضعي ايضا في نحو قولنا الماء الملاقي للنجس نجس والماء القليل الملاقي للنجس نجس واللازم باطل لما مر في المقام الثاني

فالملزوم

فالملزوم مثله بين الملازمة ان المقيد في قولنا الماء القليل موصوف بالقلة كما ترى ورابعا ما اجاب به البهائي ثانيا لان مفهوم الصفة انما يكون في مقابلة مطلق كما في المثال المذكور ولا نحو جاء العالم فيقال ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك واما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة غير حجة كما نقله العلامة في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق اما هنا فهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد انتهى وفيه اولا ان لزوم التاكيد على تقدير عدم اعتبار مفهوم الصفة ممنوع وسند المنع ان مدلول المطلق ليس الا الماهية المطلقة من حيث هي ماهية كذلك ومدلول المقيد ليس الا بعضا معينا من افراده واحد المدلولين غير الاخر فهذا عين التاسيس وثانيا انا لو سلمنا الدليل المذكور فهو اخص من المدعى لانه انما يستقيم فيما اذا ورد المقيد متاخرا عن المطلق واما لو ورد متقدما عليه فلا ضرورة في بطلان تقدم المؤكد بالكسر على المؤكد بالفتح وثالثا الاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر على ما قيل ان العلامة قدس سره ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك الشيء المصرح به في بعض عبارات الاصحاب انهم صرحوا ان حمل المطلق على المقيد انما يكون فيما كان مطلقا بالنسبة الى وصف واما المطلق بالنسبة الى الاصل بمعنى ان يكون شيء منفردا تارة ومع شيء آخر لم يكن صفة للاول اخرى لا تقتضي تقييد العام المذكور كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق عبدا ثم قال ان ظاهرت فاعتق عبدا وامة فلا يحكم بان المراد بالعبد في الاول هو العبد مع الامة والا فلا شك انه يحكم بعتقهما بوجوب عتقهما معا كما في المطلق والمقيد بحسب الوصف الثالث المصرح به فيه انه قال في التمهيد اذا كان كل من الدليلين المتعارضين مطلقا من وجه ومقيدا من آخر وجب تقييد كل منهما بالآخر لاستحالة الترجيح من غير مرجح واعمالا بوجوب الجمع بين المطلق والمقيد مطلقا انتهى بعد ذكر هذا الكلام ولا يخفى ان المستفاد من التقييد بالمتعارضين ان مراده بالاداء كانا متنافيين اي مختلفين نفيا واثباتا ولا شك ان من تقييد كل منهما بالآخر يلزم اجتماع المتناقضين بل لم يقل احد بذلك فيهما والحكم بتقييد الاضعف والتخيير او التساقط على اقوال نعم يجب تقييد كل منهما بالآخر اذا كانا مثبتين وجميع الاقسام المتقدمة متحققة في المطلق والمقيد من وجه ايضا وحكم الجميع يظهر بالتامل الرابع اذا ورد حكم تارة مطلقا واخرى مقيدا بقيد وتارة ثالثة بآخر منافيا للاول كورود المرة التراب في الولوغ مطلقا مرة ومقيدا بالاولى اخرى وبالاخرى تارة ثالثة ففي الشهيد في التمهيد ان القيدين يتساقطان ويبقى المطلق على اطلاقه المستلزم للتخيير بين جميع افراد المطلق قال لان الجمع بين القيدين ممتنع وترجيح احدهما تحكم اقول هنا احتمال ثالث هو التخيير بين القيدين بل هو مقتضى قاعدة الجمع بين الادلة نعم لو لم يكن التخيير الا بدليل خارجي لكان الوجه ما ذكروه وهذا اذا اتحد المطلق والمقيدان في النوع اي كان سبب الحكم واحدا ونوع الحكم متحدا واما اذا اختلف السبب او الحكم فيهما او احدهما فيعمل بهما كتقييد صوم الظهار بالتتابع وصوم المتعة بالتفرقة الخامس لا اشكال في حمل المطلق المتواطئ على المقيد كقولنا ايتني بانسان وايتني بانسان طويل كما لا اشكال في حمله عليه اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك الغير المضر وكان المقيد هو الفرد الغير الظاهر كقولك ايتني بماء وايتني بماء عذب كما في كلا اشكال في ذلك الحمل اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك المضر لا جاء لعدم انتهى

بالدنان والمتقي بالدنان ذي الريحين انما الاشكال فيما اذا كان المطلق مشكلا بالتشكيك المبين العدم وكان
المقيد مقيسا على المطلق كقول المولى لعبده كل الطعام بعد الحبة ثم قال كل الطعام قبل مضي زمان الحمل بالقيد
ولكن الظاهر ان الحمل هنا ايضا صحيح عرفا وعادة وان كان الاكل ظاهرا في الاكل المتعارف وبحث يكون مشكا
بالمشتراك الطعام بعد الحبة بالتشكيك المقرر المبين العدم عرفا

## الباب السادس

في المجمل والمبين **منهج** المجمل في اللغة المجموع من اجمل الحساب اذا جمعه وفي الاصطلاح عرفوه بتعريفات
اجودها انه ما كان دلالته غير واضحة والمراد بالدلالة الدلالة على المعنى من حيث انه مراد بمقتضى قانون الاستعمال
اي بمقتضى القانون ان يكون مرادا مما كان معناه متضحا على قانون الاستعمال لا يكون مجملا ولو كان مجازا واما
قولهم الخاص والمقيد بيان وانه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب مع ما ظاهره فلا يدل على كون العام والمطلق
او الخطاب بالظاهر غير مراد مجملا لان المراد بالبيان هنا بيان مراد المتكلم لا بيان المجمل والتوضيح انه قد يتوهم
من ذلك ان المجمل قد يطلق على ما ظهر ان المراد منه ليس ما يفهم منه ظاهرا وان لم يكن قبل الظهور غير احمال حتى انكشف
كونه مجملا لكن التتبع يعطي خلافه واطلاق البيان على ما ذكر ليس من البيان المقابل للاجمال فان البيان ثم لاجمال
فمرادهم بكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم العام والمطلق كان غير معنا
عنهما عند المخاطب لا انهما كانا غير ظاهرين في النظر الاول وكانا مجملين قبل البيان وهذا هو الاكثر في
الاحكام ولا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاص من العام وفرد خاص من المطلق ولكن
لم يقترن ببيان تلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا فلا يقال انه مما ظاهره فان القرينة اخرجته عن
الظهور في اول النظر ايضا كما لا يخفى ثم ان المجمل اما ان يكون فعلا كما اذا صلى المعصوم صلوة مع القنوت ولم
يقترن بما دل على جهته وهو من الوجوب والندب وغيرهما او صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها او يكون تركا
كما اذا صلى ثم صلوة ترك الاذان في الاخيرة وجمع بينهما باذان واحد حيث لم يقترن بما دل على وجه تركه في
الاخيرة من الوجوب والرخصة او يكون تقريرا كما اذا فعل بحضرته في الصلوة شيء وقرره ولم يظهر وجه ذلك
التقرير انه من باب التقرير او الرخصة والاذن او يكون قولا والقول لا يخلو اما مفردا او مركب والمراد باجمال المفرد
ان يكون المفرد معرضا للاجمال وان لم يعتبر تركيبه مع غيره وباجمال المركبات يكون المركب معروضا له وان لم
يكن اجمال في مفرداته مع قطع النظر عن تركيب بعضها مع بعض ثم الاجمال في المفرد اما ان يكون بسبب تردده
بين المعاني لكونه معروضا للاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء المشترك بين الطهر والحيض والجون المشترك
بين البياض والسواد او يكون بسبب الاعلال كالمختار المردد بين اسمي الفاعل والمفعول او يكون بسبب الاشتراك
المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا معينا غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من
اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة حيث ان البقرة مرددة بين افراد حقيقية واحتمل والمراد
بها واحد منها معينا عند المتكلم مبهما عند المخاطب مثل اعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة او يكون بسبب تردده
اللفظ بين مجازاته المتعددة المتساوية وقيام قرينة على نفي الحقيقة واما الاجمال في المركب فهو قسمان احدهما
ان يكون الاجمال في جملته من حيث هو مركب من غير ان يكون اجماله ناشيا عن المفرد المذكور فيه مثل قوله تعالى في سورة
البقرة وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح فانه لا اجمال في العفو ولا في اليد ولا في النكاح بل في مجموع الذي بيده عقدة النكاح لتردده

بين الزوج

بين الزوج ليرجع المهر كله الى الزوجة وبين الولي ليرجع ذلك كله الى الزوج والآخر ان يكون الاجمال
فيه بسبب الاجمال المفرد الذي وقع في ذلك المركب ولهذا اقسام منها ان يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير
بان يتقدمه امران يصلح ذلك الضمير لكل واحد منهما ويحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا وضربته ومنه
ما رواه بعضهم عن ابن جريج انه سئل عن ابي بكر وعلي ع ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي ص فقيل من الاقرب
فقال من بنته في بيته بل ومنه ما نقل عن عقيل انه قال الا ان معوية بن ابي سفيان امرني ان العن عليا الا
فالعنوه الا فالعنوه ومنها ان يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون
المهارة في الطب او في غيره مطلقا ومنها ان يكون الاجمال فيه بسبب تخصيص العام بمخصص مجهول مثل
اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم حيث ان
المستثنى قبل التلاوة مجهول ومنها ان يكون الاجمال فيه بسبب تقييد اللفظ بالمجمل كقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ
كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج **منهج** التكليف بالمجمل بمعنى الخطاب بالتكليف
خطابا مجملا وان بين حال المجمل جائز عقلا لعدم المانع والاصل جوازه وفي الكتاب والسنة
واقع والمنكر مكابر وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام ضعيف لان الغاية لان ذلك انما يتم اذا كان وقت
الحاجة ولا اخلال مع القرينة والتطويل بل قد يكون لحكمة خفية مع ان كون المجمل مع القرينة اطول
من التفصيل ممنوع والفائدة فيه قبل الحاجة قد تكون هي العصيان والاستعداد والتهيؤ للامتثال
وتوطين النفس وحوهم في الآيات والاخبار الكثيرة مثل قوله سبحانه واتوا حقه يوم حصاده والمراد
به العشر وقوله وان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والا ما يتلى عليكم الى غير ذلك مما سمعته وستسمع حجة على
الجواز فان الوقوع اخص من الجواز كما ان هذه المسئلة اخص مما ياتي من مسئلة تاخير البيان عن وقت
الخطاب ثم التكليف بالمجمل بمعنى ان يكون المكلف به مجملا حال العمل ولم يقترن بالبيان اصلا غير جائز
قطعا كما سيظهر لعدم امكان الامتثال وامكان الاحتياط بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون المامور به خروج
عن الاجمال لان الواجب حينئذ هو الجميع ولو تبعا **منهج** اذا ورد مجمل ومبين ففي حمل الاول
على الثاني وعدمه تفصيل فهو ان المجمل والمبين الصادرين من الشارع اما ان يكونا مختلفين في
المحل كقولنا اعط زيدا عينا واعط عمرا ذهبا او متحدين كقولك اعط زيدا عينا واعط زيدا ذهبا
وعلى التقديرين اما ان يكونا متحدين في الحكم به والموجب للحكم كقولك ان جاء ولدك من السفر فاعط
زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا ذهبا او لا يكونا كذلك وعلى التقادير كلها اما ان يكونا
مثبتين او منفيين او مختلفين فان كانا مختلفين في المحل فلا يحمل المجمل منهما على المبين وان كانا متحدين
في الحكم والسبب سواء كانا مثبتين كقولك اعط زيدا عينا واعط عمرا ذهبا او منفيين كقولك
لا تعط زيدا عينا ولا تعط عمرا ذهبا او مختلفين كقولك اعط زيدا عينا ولا تعط عمرا ذهبا فكذا
لا حمل فيما اذا كان المجمل والمبين متحدين في المحل مختلفين في الحكم والسبب كقولك ان جاء ولدك من
السفر فاعط زيدا عينا وان شفي مريضك فاعط زيدا ذهبا والوجه في عدم حمل المجمل على المبين في
هاتين الصورتين عدم الدليل عليه وعدم فهم العرف على ذلك المجمل واما ان كانا متحدين في امور ثلثة

وهي الحكم والمحكوم به والموجب للحكم فالمجمل في هذه الصورة لانه مطلق وان كانا مختلفين اثباتا ونفيا ما لم يدل
دليل على تعدد التكليف سواء ثبت اتحاد التكليف من الدليل الخارجي كالاجماع ونحوه او استفيد من ظاهر
لفظي المجمل والمبين لان اهل العرف حيث سمعوا قولك ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان جاء
ولدك من السفر فاعط زيدا ذهبا يفهمون من ذلك الكلام اتحاد التكليف ويحكمون بحمل المجمل على المبين
وبان المراد من العين هو الذهب وكذا ان كان المجمل مثبتا والمبين منفيا كقولك ان جاء ولدك من
السفر فاعط زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر لا تعط زيدا ذهبا فان اهل العرف يفهمون من ظاهرهما
ان المراد من المجمل ما عدا المبين كما يفهمون من قولنا اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ان المراد من المطلق
ما عدا المقيد وكذا الحكم ان كان المجمل منفيا والمبين مثبتا كقولك ان جاء ولدك من السفر لا تعط
زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر اعط زيدا ذهبا لحكم اهل العرف بان المراد من العين المجمل هو غير
المبين والا لزم اجتماع النقيضين وكذا الحكم ان كانا منفيين كقولك ان جاء ولدك من السفر فلا
تعط زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر فلا تعط زيدا ذهبا لفهم اهل العرف على ان المراد بالعين المجمل
هو الذهب من غير ان يكون الكلام المشتمل على المجمل على عدم جواز اعطاء غير الذهب من المعاني التي وضع
لها لفظ العين والا يلزم استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد وقد عرفت بطلانه في محله ولا تنافي
ذلك افادة النكرة الواقعة في سياق النفي العموم لانه يفيد عدم جواز اعطاء الذهب بجميع انواعه واصنافه
واشخاصه ولذلك قلنا لافادة الاجمال وقوع النكرة في سياق النفي ثم ان ههنا كلاما لا باس بايراده
وهو ان اكثر الفقهاء حكموا بوجوب اتمام الصلوة على المسافر اذا توقف في مكان ثلثين يوما مترددا
من باب حمل المجمل نحو قوله من اقام في مكان مترددا ومضى عليه شهر وجب عليه اتمام الصلوة على
المبين في قوله من اقام في مكان مترددا ومضى عليه ثلثون يوما وجب عليه اتمام الصلوة اما
كون ثلثين يوما مبينا فلا يحتاج الى البيان واما كون الشهر مجملا فلعدم اتضاح دلالته لتردده
بين الشهر الهلالي فان كان تسعة وعشرون يوما وبين ثلثين يوما فاورد عليه بان الروايتين ليستا من
المجمل والمبين بل يكونان من قبيل النص والظاهر لعدم تسليم كون الشهر مجملا بل يستفاد منه المراد بحسب العادة
الخاصة التي يستعمل فيها ذلك اللفظ مثلا لو قيل من سكن داري شهرا فله درهم واتفق السكون اول الشهر
فيحكم اهل العرف باستحقاق ذلك الساكن لاخذ الدرهم بمجرد رؤية الهلال وان كان المضي تسعة و
عشرون يوما وكذا لو قيل من سكن داري شهرا فله درهم وكان ابتداء السكون في يوم الخامس من رجب مثلا
فالعرف يحكم باستحقاق الساكن للدرهم بمجرد دخول يوم الخامس من الرجب الاتي واما لو قيل من حفظ
داري شهرا فله درهم واتفق ابتداء الحفظ في وسط الشهر فلم يحكم العرف باستحقاق الحافظ للدرهم الا بعد
مضي ثلثين يوما وبالجملة لفظ الشهر في كل مقام استعمل استفيد من ظاهره المراد عرفا وعادة فحمل الشهر
على ثلثين ليس الا من باب حمل الظاهر على النص وجعله من باب حمل المجمل على المبين مبني على كون الشهر مشتركا
لفظيا بين الشهر الهلالي وثلثين يوما فقيل ولا يبعد ان يكون ذلك الحمل من باب حمل المطلق على المقيد فان
قيل اذا كان الشهر مطلقا لكان مشتركا معنويا بين الشهر الهلالي وبين ثلثين يوما والتالي باطل لعدم الجامع بين
الشهر الهلالي وبين ثلثين يوما قلنا القدر المشترك هو ما يسمى شهرا مع ان بناء العرف على انه من باب حمل المطلق على المقيد



ولا يشترط في المشترك المعنوي العلم بوجود فرد مشترك بل العلم بعدم وجوده مانع عن القول بانه مشترك معنوي
فتدبر جيدا **منهج** المكلف به اذا كان مجملا فلا يخلو اما ان يكون مجملا بالاجمال الذاتي او يكون مجملا بالاجمال العرضي
والمراد بالاول ان يصل من الامر لفظ مجمل متعلق بالتكليف كقول المولى لعبده ائتني بعين حيث لم يقترن بقرينة معينة
لمراده ومفهمة له وبالثاني ان يصل منه لفظ مجمل كذلك ولكن كان مقترنا بقرينة مفهمة لمراده حال الخطاب به فالمجمل كان
الاجمال ناشيا من الحوادث الخارجية كعروض النسيان للمخاطب المشافه بعد ما فهم المراد او [illegible] فقد
القرينة الدالة على المراد لبعد الزمان وغلبة اهل الجور ما لعدوان للغائبين عن المشافهين [illegible] في ذلك التكليف
ولم نتمكن [illegible] المجملات في زماننا هذا كانت مبينة عند المشافهين لانضمام [illegible] وعروض الاجمال كان بالعوارض
الخارجية وطول زمان الغيبة ثم ان المجمل بالاجمال العرضي ينقسم الى قسمين احدهما المجمل بالاجمال العرضي المرادي
والاخر المجمل بالاجمال العرضي المصداقي والمراد بالاول ان يكون الاجمال موجبا لعدم فهم مراد الامر بحيث لو فرض ارتفاع
الاجمال من تلك الجهة لم يشتبه على المامور ما يصدق عليه مراد الامر ومن امثلته حكاية وجوب صلوة الجمعة او الظهر
حيث اشتبه علينا في زمان الغيبة ان المكلف به هل هو الاولى او الثانية بعد القطع بثبوت التكليف في الجملة وكذا
المكلف به بعروض الاجمال المسبب عن تعارض الادلة بحيث لو فرض انتفاء ذلك الاجمال لم يشتبه علينا ما يصدق عليه
الجمعة او الظهر والمراد بالثاني ان يصير الاجمال عارضا لما يصدق عليه مراد الامر بعد ان يحصل فهم المراد من الخطاب
كما لو قال المولى لعبده لا تتصرف في مال الغير مثلا فان هذا الكلام مما لا اجمال فيه بالنظر الى مراد المولى لكن
قد يصير ما يصدق عليه المراد مشتبها على العبد لاجل اختلاط المال بمال يجوز للعبد التصرف فيه ومن
الامثلة ايضا الفائتة المعينة التي اشتبهت واجملت بحيث لا يدري المكلف انها الظهر او العصر [illegible]
انقضاء فائتة كما فات ليس فيه اجمال لا افرادا ولا تركيبا وانما حصل الاجمال فيما يصدق عليه الفائتة [illegible]
لو قيل اجتنب عن المرأة الاجنبية او الماء النجس حيث حصل الاشتباه في تلك المرأة وفي ذلك الماء بالمرأة
المحللة والماء الطاهر وغير ذلك من الامثلة ثم ان القسم الثاني ايضا ينقسم الى قسمين لان ذلك الاجمال
اما ان يتحقق بين امور محصورة او غير محصورة والاول منهما ينقسم ايضا الى اقسام ثلثة الاول ان يكون
من باب اشتباه الحرام بغير الواجب كاشتباه الماء المغصوب بالمباح الثاني ان يكون من باب اشتباه الواجب بغير
الحرام كمن كانت له اربع زوجات واوجب على نفسه بنذر وشبهه الوطي بواحدة مخصوصة منها في كل يوم ثم
اشتبهت تلك الواحدة بغيرها من الزوجات الثالث ان يكون من باب اشتباه الحرام بالواجب كالصوم
الذي شك فيه هل هو من اخر رمضان ليجب فيه الصوم او من اول شوال ليحرم فيه اما الكلام في المجمل العرضي
المصداقي الذي يكون الاجمال فيه بين امور محصورة يمكن للمكلف الاجتناب عنها باسرها مع كونه من باب اشتباه
الحرام بغير الواجب فيقع مرة في الحكم الوضعي واخرى في الحكم التكليفي اما الحكم الوضعي فالاتفاق واقع على
انه يترتب لو ورد احتياط عن النجس واستعمله المكلف حال الاشتباه ثم انكشف ان المستعمل فيه كان نجسا يترتب
عليه احكام النجاسة من غير نكير وكذا لو قيل لا تتصرف في مال الغير وتصرف احد مشتبها عليه الامر ثم ظهر له ان
ما تصرف فيه كان مال الغير فيترتب عليه الضمان بلا شك وريب واما الحكم التكليفي فجواز التكليف به
عقلا مما لا ينكره احد من العقلاء مع ان عدم جواز ذلك التكليف عقلا اما لاجل انه تكليف بما لا يطاق
او لاجل انه تكليف بالمعدوم وورود البيان لا سبيل الى الاول لان فرض كلامنا فيما اذا كان الحرام مشتبها بامور محصورة

يمكن للمكلف الاجتناب عن الجميع ولا الى الثاني لان علم بان التخصيص للمكلف به انما يكون قبيحا من الآمر لو كان بيانه
من شانه وفات حين حاجة الشارع لبيان شانه بيان الموضوعات الخارجية مقصدا فالبيان مقتضى الاصل اعني
القاعدة المستفادة من طريقة العقلاء ان كلما شك في جوازه وامكانه عقلا فحمله على الامكان وبالجملة فهذا
التكليف عقلا مما لا ريب فيه ولكن لما لم يكن مجرد صحته عقلا مستلزما لوقوعه في الشريعة اما لعدم وجود الدليل المثبت
للتكليف فيما هو المفروض واما لوجود المانع من اقتضاء الدليل المتعلق به فلتنقيح المقام لا بد من طي مراحل الاولى
في انه هل يكون دليل خاص على ان هذا الحرام الخاص لو اشتبه بغيره وكان الاشتباه بين امور محصورة فلا حرج في
ارتكاب الجميع الا الثانية في انه هل يكون دليل عام على هذا الحرام المخصوص كالا ستبر بذلك وكان الاشتباه كذلك لا يجوز
الارتكاب على الجميع الا الثالث في انه اذا لم يكن له او دليل عام مثبت له واقعة الفرض فهل من ثبوت التكليف وتفيد فحكمها ما
ذا وقد مر كل هذا المراحل السابق في مسئلة شبهة المحصورة لا نعيدها مع طول الكلام فيها وان ذكرها الاستاد هنا على
نحو البسط واما الكلام في المحل العرضي لمصداق الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام مع كون الاشتباه بين امور
محصورة يكون الاتيان بجميعها ممكنا فيقال انه اذا اشتبه ذلك بذلك فلا يخلو عن احد القسمين لانه اما ان يقع ذلك الاشتباه
بين امور محصورة متباينة لا يوجد فيها القدر المتيقن كالشك في ان الفائتة من الصلوة هل هي من الظهر او العصر ومنه
اشتباه جهة القبلة بغيرها من الجهات وكما يرى ما اوجب على نفسه بنذر الوطي بواحدة من زوجاته المحصورة اذا اشتبهت
بعضها او يقع ذلك الاشتباه بين امور محصورة يكون القدر المتيقن في البين موجودا كالو دار الامر بين الاقل والاكثر
والاقل والاكثر كما لو علم بكونه مديونا لزيد فلا او لم يدر ان الدين خمسة دراهم او ستة اما القسم الاول فالاقوال فيه
اربعة كما يأتيه الادلة العقلية فقيل بوجوب القرعة ولعل منشاه رواية القرعة لكل امر مشكل وفيه اولا منع الصغرى
وسند المنع ان بعد الالتفات الى وجود المقتضي الشامل لما نحن فيه وهو قوله ص صل الى القبلة يرتفع الاشكال لكون الالفاظ
موضوعة بازاء المعاني النفس الامرية ويجب حملها عليها في حكم ما نحن فيه هو الاتيان بجميع المحتملات مقدمة لتحقق ما هو
المكلف به في ضمن الاتيان بذلك فحكم ما نحن فيه قد استفيد من ذلك المقتضي فاين الاشكال بعد هذا وثانيا منع الكبرى
لضعف سند الرواية وصرح بعض الاصحاب غير معلوم والاسناد الى رواية قطيعة الغنم ضعيف لضعف السند مع انها
في اشتباه الحرام بغيره مضافا الى عدم دليل على جواز التعدي عن موردها ولا دليل على التعدي يحتاج اليه وقيل بوجوب
ما لم يحصل معه القطع بالمخالفة الواقعية فلو اشتبه على المكلف جهة القبلة فلا يجب عليه الا الصلوة الى جهة من جهات
واستدلوا بوجوه سنفصلها في ذكرها في بحث الادلة العقلية وقيل بوجوب الاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة وعدم ترتب
العقاب الا على ترك الجميع فلو صلى الى جهة وترك الجهات الثلث يعاقب بعقاب واحد كما لو ترك الجميع ولا يعاقب على
ترك كل جهة حتى يتعدد العقاب حسب تعدد ترك الجهات وقيل بوجوب الاتيان بجميع المحتملات مع ترتب العقاب على ترك
كل واحدة واحدة من الجهات وهذا اختيار المك ومستندهم مذكور في محله واما القسم الثاني فالاقوال فيه على ما صرح به
الاستاد ره خمسة القول بوجوب القرعة والقول بنفي التكليف عن الزائد على المتيقن والقول بلزوم الاتيان بالمشكوك
مع استحقاق العقاب على مجرد تركه واختاره الاستاد ره والقول بلزوم الاتيان بالمشكوك فيه من باب اللابدية العقلية
المحضة وعدم استحقاق العقاب على مجرد تركه الا ان يظهر للمكلف ان المشكوك فيه المتروك فرضا تركا للعدد المتيقن
والقول بالتفصيل بين الشك البدوي والطاري والتوضيح ان المكلف اما ان يكون عالما بالخصوص ثم فات عنه ونسي ما بعدده
ثم عرض له الاشتباه واما ان لا يكون كذلك كمن طرء عليه الشك في اول الامر في ان الفائت مقصور على هذا العدد او معه

او تيقن بعدد الظهر منه وشك في العصر منه

شئ زائد

شئ زائد من الفائت فعلى الاول يجب الاتيان بالزائد المشكوك فيه وعلى الثاني لا وتحقيق المسئلة مع ادلتها
سيجيء في الادلة العقلية ولا نطيل بذكرها هنا وان ذكرها الاستاد ره واما الكلام في المحل العرضي لمصداق
الذي يكون من باب اشتباه الواجب بالحرام كالمراة الحائض في ايام الاستظهار المشتبه عليها حالها حيضا
وطهرا فانها ان كانت حائضا يحرم عليها العبادة في هذه الايام وان كانت متطهرة يجب عليها العبادات
الواجبة بعروض الشك والاشتباه في انه هل هي من مصداق الحائض حتى يحرم عليها ذلك او من مصداق
المتطهر حتى يجب ذلك عليها وكاشتباه المراة المنذور وطيها في كل يوم مثلا بالمراة الاجنبية فالاحتمالات
فيه خمسة الاول نفي التكليف في المقام الثاني ترجيح جانب الوجوب على الحرام الثالث ترجيح جانب الحرام على
الوجوب الرابع لزوم القرعة الخامس التخيير لكن الاحتمال الاول فاسد لوجهين احدهما الاجماع على ثبوت
التكليف في المقام في الجملة والآخر شمول الادلة اللفظية واطلاقها الى نحو المقام مثلا الخطاب الدال على
وجوب الوفاء بالنذر مع الخطاب الدال على حرمة وطي الاجنبية كلا منصرفان الى الواقع لان الالفاظ موضوعة
للمعاني النفس الامرية من دون مدخلية للعلم والجهل فحملها عليها مضافا الى ان هذا الاحتمال مما لم يذهب اليه
احد واما الاحتمال الثاني كما ذهب اليه الآمدي في احد قوليه وابن حاجب فلم نجد له مستندا واما الاحتمال
الثالث فذهب اليه الآمدي في احد قوليه وجماعة ولهم وجهان الاول ان ترك الحرام ملزوم لدفع المفسدة
وفعل الواجب ملزوم لجلب المنفعة ولا ريب ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة عند القوة العاقلة فجانب الحرمة اولى
بالاجتناب من جانب الوجوب عند دوران الامر بينهما وفيه اولا انه ان اريد ان دفع المفسدة من حيث هو اولى من جلب
المنفعة من حيث هو مع قطع النظر عن المقامات الخاصة فلا دليل عليه من العقل والنقل وان اريد ان دفع المفسدة
في كل مقام يعارض جلب المنفعة اولى من جلب المنفعة فضعفه ظ ضرورة ان المقامات تختلف باختلافها اذ رب
مقام يكون دفع المفسدة فيه اولى من جلب المنفعة عند العقلاء ورب مقام يكون الامر بالعكس ورب مقام لا يرجح فيه اولوية
لاحد الطرفين على الآخر بل بناء العقلاء فيه على التوقف مثال الاول كما لو قيل للفقير ان لا تنم الليلة فاعطيك نصف
رغيف من الشعير فانه لا شك في ان هذه المنفعة القليلة مرجوحة بالنسبة الى تلك المضرة فاختيار دفع المفسدة المترتبة
على عدم النوم في هذه الصورة متعين عند العرف والعادة ومثال الثاني انه لو قيل ان لم تنم الليلة فاعطيك مائة
درهم فانه لا شك في ان اختيار جلب المنفعة في هذه الصورة متعين عند العقلاء ضرورة ان المضرة التي تترتب على
عدم النوم في ليلة واحدة في مقابل تلك المنفعة العظيمة مما لا وقع لها فاختيار جلب المنفعة هنا متعين قطعا
ومثال الثالث كما لو قيل ان لم تنم في هذه الليلة فلك ربع من من الخبز اذا فرضنا ان دفع المفسدة وجلب المنفعة في هذه
الصورة متساويان عند العقلاء فلا شك في ان بناء العقلاء هنا على التوقف من غير ترجيح في البين وثانيا انا
لو سلمنا ان دفع المفسدة اولى نقول ان الواجب كما يتحقق في فعله جلب المنفعة كذا يتحقق في تركه المفسدة ففي فعله
جلب المنفعة مع دفع المفسدة معا الثاني الاستقراء فانا تتبعنا في الشرعيات وجدنا تقديم الحرمة على الوجوب فيما
اذا تعارضنا اغلب واكثر من العكس وفيه ان الاستقراء لم يثبت قطعا واما الاحتمال الرابع كما ذهب اليه ابن طاوس ره في
امثال المقامات فقد عرفت ان سند رواية القرعة ضعيف لا جابر له واما الاحتمال الخامس فقال الاستاد ره انه
في غاية القوة لانك قد عرفت انه لم يوجد في المقام دليل على التعيين لا على الوجوب ولا على الحرمة ومعلوم ان الجمع ايضا
غير ممكن لتضاد الاحكام وطرحهما ايضا مستلزم للقطع بالمخالفة النفس الامرية فلا بد من التخيير احترازا عن المخالفة

لان المكلف بعد اختيار التخيير كما لم يكن قاطعا بالامتثال كذا لم يكن قاطعا بالمخالفة ايضا مثلا لو اختار المرأة الحائض وجوب
العبادة في ايام الاستظهار كما لم يكن قاطعة بالامتثال كذا لم تكن قاطعة بالمخالفة النفس الامرية لجواز ان يكون حكمها
في هذه الا وجوب العبادة ولكن التحقيق ان يقال ان ما يحسن الصيرورة اليه في المقام هو التخيير مع القرعة من باب الظاهر
فيجعل ما يخرج من القرعة مكلفا به لان المكلف به في الواقع اما القرعة او التخيير وعلى التقديرين لو جعل
المخرج من القرعة مكلفا به حصل الامتثال واختيار القرعة هنا لا ينافي ما سبق من عدم الذهاب الى
القول بالقرعة لان عدم الذهاب الى القول بالقرعة لعدم الدليل الاجتهادي على المصير اليه لا ينافي المصير اليه
فقاهة هذا تمام الكلام بالنسبة الى ذكر احكام المجمل العرضي المصداقي بانواعه واقسامه واما الكلام
في المجمل العرضي المرادي المسبب عن تعارض الادلة او فقدان القرينة كاشتباه المكلف به في يوم الجمعة
بين الظهر والجمعة المسبب عن تعارض الادلة فالتحقيق فيه انه ينقسم ايضا الى اقسام ثلثة الاول كونه من
باب اشتباه الواجب بغير الحرام الثاني كونه من باب اشتباه الحرام بغير الواجب الثالث كونه من باب
اشتباه الواجب بالحرام والقسم الاول ايضا ينقسم الى قسمين لان هذا الاشتباه اما ان يقع بين امور
متباينة لم يوجد بينها القدر المتيقن كاشتباه المكلف به في يوم الجمعة بين صلوة الظهر والجمعة اللتين
لم يوجد بينهما القدر المتيقن او يقع بين امور متباينة كدوران الامر بين الاقل والاكثر كالايات والاول منهما ينقسم ايضا
الى اقسام ثلثة الاول ان يحصل القطع بالاجماع القاطع بان واحدا معينا من الامور المشتبهة هو المكلف به في حق الغائبين
عن الحضور في زمن الخطاب بان كان مجملا بالاجمال المرادي عندهم كصلوة الظهر او الجمعة في يومها الثاني ان
يحصل القطع بالادلة المعتبرة بان واحدا معينا من الامور المشتبهة التي دلت عليها تلك الادلة المعتبرة هو حكم
الله الواقعي في حق المشافهين لا غيره الا الواحد وان لم يثبت الاجماع فخصوص هذا المقام على ثبوت التكليف بواحد من
الامور المشتبهة في حق الغائبين الثالث ان يحصل الظن بان واحدا معينا من الامور المشتبهة هو حكم الله الواقعي في
حق المشافهين وكان سبب حصول الظن بذلك تعاضد الادلة المتعارضة في المقام على نفي التكليف بالنسبة الى غير
المشتبهات اما الكلام في القسم الاول فالاقوال فيه على ما صرح به الاستاد دام ظله اربعة قول بوجوب القرعة وقول بوجوب
الاتيان بما لم يحصل القطع بالمخالفة للمكلف في يوم الجمعة مخيرا بين الظهر والجمعة لانه اذا اتى باحدهما صار ممتثلا
ولا يلزم الاتيان بالاخر وهذا مختار استاد الكل في الكل وقول بوجوب الاتيان بالجميع من باب المقدمة العقلية لحصول
تحصيلا للمكلف به الواقعي لكن لو ترك الجميع فعليه عقاب واحد وان اتى بواحد دون الآخر ولم ينكشف كون المتروك
مطلوبا واقعيا لم يترتب عليه عقاب اصلا فان انكشف فعليه العقاب وقول بوجوب الاتيان بالجميع من باب المقدمة
مع ترتب العقاب على مجرد ترك واحد منها وان لم ينكشف انه مطلوب في الواقع والمختار لزوم الاتيان بالجميع لاصالة
الاشتغال وسيأتي في باب الادلة العقلية ان الشك اذا كان متعلقا بالمكلف به لا بالتكليف فالاصل فيه الاشتغال
وليس هنا مقام بسط المسئلة وذكر ادلتها لانها مذكورة في محلها مفصلا واما ترتب العقاب على مجرد ترك واحد منها
فمبني على مسئلة ان ترك المقدمة المحتمل هل يكون مفضيا الى ترك ذي المقدمة هل يستحق تاركها العقاب ام لا
كل على مذهبه واما الكلام في القسم الثاني فالاقوال فيه على ما صرح به الاستاد ايضا اربعة قول بنفي التكليف
وقول بوجوب الاتيان بما لم يحصل القطع بالمخالفة وقول بلزوم الاتيان بالجميع مع عدم ترتب العقاب على مجرد
الترك وقول بلزوم الاتيان بالكل مع ترتب العقاب على مجرد الترك والحق ان مقتضى الاصل الاولي في المقام ان



كان مع القول الاول لما مر في بحث خطاب المشافهة من ان مقتضى الاصل اختصاص الاحكام بالمشافهين فاذا
كان مخالفا للاصل ومعه وان كان موافقا له على ذاك الا ان مقتضى الاصل الثانوي هو الاشتراك
بين الحاضر والغائب في الحكم كما مر للادلة التي ذكرناها في ذلك البحث فلا تغفل واما الكلام في القسم الثالث
فهو بعينه كالكلام في القسم الثاني لان بعد حصول الظن بان واحدا معينا من الامور المشتبهة كان حكم الله
علينا مانه حكم الغائبين ايضا للادلة الدالة على الاشتراك واما اعتبار الظن في المقام فلان الكلام في المقام
ليس الا في المسئلة الفرعية واما الكلام في المجمل العرضي المرادي الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير
الحرام مع كونه بين الاقل والاكثر فهو ان يكون الاقل والاكثر الذين دار التكليف بينهما اما ان يكونا بحيث
لو اتى بالاقل حصل الامتثال بقدره وان كان المكلف به في الواقع هو الاكثر كما لو بلغ الى العبد خبران دال احدهما
على كونه مكلفا باعطاء دينار وفقير والاخر بدينارين وصار مراد المولى مجملا عنده لتعارض الخبرين فلا ريب انه
لو عمل بمضمون الخبر الاول لكان ممتثلا بقدره وان احتمل كون المكلف به في الواقع هو ما دل عليه الخبر الثاني
او يكونا بحيث لو اتى بالاقل مع كون المراد في نفس الامر هو الاكثر لم يحصل الامتثال ولو بقدر الاقل كما لو امر المولى
عبده بتركيب معجون وعلم اجزاءه تفصيلا وعين مقدارها في عشرة اجزاء مثلا ثم عرض للعبد نسيان في تفصيل
اجزائه وصار شاكا في خصوص جزء انه من مقوماته بحيث لو لم يلتئم المعجون منه لم يترتب على ذلك
المركب الاثر المطلوب منه مع القطع بان ذلك الجزء لو ادخل في المعجون لكان مكملا له وموجبا لزيادة
اثره ومثال ذلك في الشرعيات كالشك في ان الصلوة المأمور بها هل هي مع السورة او بدونها
والسورة شرط الكمال حيث كان الشك حاصلا من تعارض الادلة الموجب للاجمال في المراد فالمكلف به في
الواقع لو كان هو الصلوة مع السورة فلم يحصل الامتثال بالاتيان بسائر الاجزاء ولو بقدرها نظرا
الى ان الامر بهذه الاجزاء على الفرض لا يكون الا من باب المقدمة ولو كان بدون السورة فيحصل الامتثال
بدونها اما القسم الاول فهو المجمل العرضي المرادي الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام مع
كونه بين الاقل والاكثر بحيث لو اتى بالاقل حصل الامتثال بقدره وان كان المكلف به هو الاكثر فالاقوال
فيه اربعة قول بلزوم القرعة وقول بلزوم الاتيان بما لم يحصل معه القطع بالمخالفة يعني الاقتصار على
الاقل وقول بلزوم الاتيان بالاكثر مع عدم ترتب العقاب على مجرد ترك الاكثر ما لم ينكشف كونه مكلفا
به في الواقع وقول بلزوم الاتيان بالاكثر مع ترتب العقاب على مجرد ترك الاكثر والاجود الاول
القول الثاني لكون الشك بالنسبة الى الزائد عن الاقل شكا في التكليف والاصل البرائة وعليه بناء
ارباب العقول واما القسم الثاني اعني المجمل المفروض الا ان الاتيان بالاقل لا يوجب الامتثال بقدره لو كان
المكلف به هو الاكثر فالاقوال فيه ثلثة قول بلزوم الاتيان بالاقل تمسكا باصالة البرائة عن الزائد وهذا
يحكى عن استاد الكل في الكل وقول بلزوم الاتيان بالاكثر من باب المقدمة العقلية المحضة مع عدم
ترتب العقاب على مجرد تركه وان انكشف بعد الترك كونه مكلفا به في نفس الامر وقول بلزوم القرعة وما
عثرت على هذا القائل غير الاستاد ولعل اوسط الاقوال اوسطها لكون الشك في المكلف به لا في اصل
التكليف وحيثما كان الشك في المكلف به فلا بد من الاتيان بالمشكوك فيه لقاعدة الشغل وحكم قوة
العاقلة فانها تعد الاحتياط انه لو كان المكلف به في الواقع هو الاكثر لما حصل الامتثال بالاتيان بالاقل

وكذا بعد ملاحظة انه لو كان المكلف به في الواقع هو الاقل كان الاتيان بالاكثر المشكوك فيه من شرط كالم
تحكم بلزوم الاتيان بالاكثر وعليه العقلاء كما لا يخفى على من راجع الى طريقتهم بل يذمون اهل العرف
من ترك المشكوك فيه لو ظهر كونه مطلوبا في الواقع وجزءا للمامور به ولتفصيل هذا الكلام محل آخر يأتي في بحث
الادلة العقلية وتمسك القائل بالقول الاول انما هو باصالة البراءة بالنسبة الى الزائد وقد مر
مدرك حجيتها من الحجة العقلية والاجماع والكتاب والاخبار ولا شك في ... ولا يبعد الاشكال
في شيء منها في المقام كما يأتي تفصيله ان شاء الله تعالى في بحث الادلة فلا نطيل الكلام هنا بذكرها فيها
**تنبيه** قد يدور الامر بين الاقل والاكثر ويشك في انه هل هو من القسم الاول حتى يتمسك
في نفي الزائد باصالة البراءة او من القسم الثاني حتى يتمسك فيه باصالة الاشتغال الاظهر ان ...
الشغل تحقيقا لحاق الصورة المفروضة بالثاني لا بالاول لان المكلف بعد الاتيان بالاقل يكون شاكا في حصول
الامتثال لا قل تقدير ايضا لانه كما يحتمل حصول الامتثال بالاقل وان كان المكلف به هو الاكثر كذا يحتمل عدم حصوله
بالاتيان بالاقل لو كان المكلف به هو الاكثر فالمكلف لو اتى بالاقل فالحال هذه لم يحصل له القطع بالبراءة بالاشتغال
بالاقل ولو بعد ... فالتمسك باصالة الاشتغال متعين في المقام واما الكلام في المجمل العرضي المرادي الذي يكون
من قبيل اشتباه الحرام بغير الواجب فحوادثه ذلك الاجمال اما ان يقع بين مامورين بهما لم يوجد بينهما القدر المتيقن
كالوقيل لا تأخذ ... في الذهب والفضة وكان ذلك القول مقرونا بالقرينة الدالة على
المراد بالنسبة الى الحاضرين ثم اختفى تلك القرينة بسبب من الاسباب الخارجية بالنسبة الى الغائبين واما ان يقع
بين الاقل والاكثر الذين يوجد بينهما القدر المتيقن كالغناء المفسر تفاسير مختلفة فقيل بانه عبارة عن الصوت مع
الترجيع وان لم يكن مع الطرب وقيل بانه عبارة عن الصوت مع الطرب وان لم يكن مع الترجيع وقيل بانه هو الصوت
مع الترجيع والطرب معا والقدر المتيقن بين هذه الاقوال هو القول الاخير لانه اخص وظاهر انه كالاخص اقل وجودا
من الاعم والاعم اكثر موردا منه ولا نزاع في الاجتناب عن الاخص الاقل انما النزاع في الاجتناب عن الاعم الاكثر اما
القسم الاول فالاقوال فيه هي الاقوال في المجمل العرضي المصداقي الذي يكون من باب اشتباه الحرام بغير الواجب
وادلة الاقوال هنا هي الادلة ثمة والمختار هنا هو المختار ثمة واما القسم الثاني فالتحقيق البراءة من الاجتناب
عن الاعم الاكثر لان الشك في الاجتناب عنه شك في التكليف فيجري اصالة البراءة واما الكلام فيما اذا اشتبه الحرام
بالواجب فان دار الامر بين الوجوب والحرمة وصار المكلف به مجملا وكان الاجمال مراديا فاشياء من ... كالودل
حين ... وجوب الجهر بالقراءة ... في الصلوة ودل آخر على حرمتها ... الاقوال
في المجمل العرضي المصداقي الذي يكون من باب اشتباه الواجب بالحرام والادلة هنا هي الادلة ثمة والمختار هنا هو
المختار ثمة هذا تمام الكلام بالنسبة الى المجمل العرضي باقسامه وانواعه واما الكلام في الاجمال الذاتي الذي يكون
المراد به هو الاجمال الناشي من المتكلم بتكلمه بكلام مجمل بلا قرينة على المراد حين الخطاب لحكمة ومصلحة واتى بالبيان
وقت الحاجة فاعلم ان الاجمال الذاتي كالمجمل العرضي ينقسم الى اقسام ثلثة من حيث اشتباه الحرام بغير الواجب واشتباه
الواجب بغير الحرام واشتباه الحرام بالواجب والقسم الاول ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون المحتملان من قبيل المتباينين
او يكون من قبيل الاقل والاكثر والاقل قد يحصل به تقدير الامتثال لو ثبت كون الحكم في الواقع هو الاكثر وقد لا يحصل
به الامتثال اصلا لو ثبت كون الاكثر مطلوبا بالنظر الى ما تقدم في الاجمال العرضي الا ان دوران الامر بين الاقل والاكثر ههنا

قد يكون من جهة

قد يكون من جهة القطع بارادة احد المعنيين من اللفظ والشك في ارادة معنى آخر ايضا وقد يكون من غير هذا الباب
بان يكون الامر دائرا بين ان يراد من اللفظ معنى يكون التكليف به اقل او يراد منه معنى يكون التكليف به اكثر
مثلا لو قال السيد لعبده تصدق بعين او بقيمته مثلا واشتبه عليه الامر بانه هل اراد من لفظ العين الفضة
حتى يصير التكليف التخييري بينها وبين قيمتها اقل او اراد به الذهب حتى يصير التكليف التخييري بينه وبين قيمته اكثر
نظرا الى ان قيمة الذهب اكثر من قيمة الفضة فان كان المحتملان من قبيل المتباينين فاللازم الاتيان بهما معا لما مر
من الوجه في العرضي وان كانا من قبيل الاقل والاكثر فان كانا من القسم الاول فاللازم هو الاتيان بالقدر المتيقن
والزائد مدفوع بالاصل وان كان من القسم الثاني فاللازم هو الاحتياط بالاتيان بالزائد لان القطع بالاشتغال
يقتضي القطع بالامتثال كما مر تقريره باوضح بيان في الاجمال العرضي واما في الاقسام فقد بان حكمها في
الاجمال العرضي فتدبر ولا تغفل **منهج** اذا ورد في الشريعة لفظ وكان له معنيان يكون بالنسبة الى احدهما
مبينا وبالنسبة الى الآخر مجملا كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فان الاحصان
له معنيان احدهما التزويج والاخر التعفف فلو حمل على الاول لصار مبينا لكون معناه ان ما وراء ذلكم حلال
والحال انكم متزوجون فيها واما لو حمل على الثاني لصار مجملا لكون التعفف بنفسه مجملا فهل الاصل في الصورة
المفروضة يقتضي حمل ذلك اللفظ على معناه المبين حتى يصير ذلك اللفظ من المبينات او حمله على معناه
المجمل حتى يصير مجملا التحقيق ان الاصل في كلام الحكيم البيان لا الاجمال ويمكن تقريب الاصل بوجهين
الاول ان الغالب من كلام الحكيم البيان الثاني انا تتبعنا واستقرينا في كلام الشارع وجدنا ان اكثره
يكون مبينا فيحصل من ذلك الغلبة الظن بكون المشكوك فيه من الغالب وقد مر مرارا ان الظن معتبر
في نحو المقام **منهج** اختلفوا في ان آية السرقة مجملة ام لا اجمال فيها فذهب الاكثرون الى
انه لا اجمال فيها مطلقا لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب بعض الحنفية وجماعة من العامة الى انها
مجملة باعتبار اليد لاشتراكها بين جملتها من المنكب الى رؤس الاصابع وبين كل واحد من ابعاضها
لاطلاقها عليها فيقال غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب و
اعطيته بيدي وانما اعطاه الانامل بعد وكتبت بيدي وانما كتب بالانامل والاصل في الاستعمال الحقيقة
فتكون مشتركة بينها لفظا فجاء الاجمال بذلك وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاطلاقه على الابانة
وعلى الشق والجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده والحق انه لا اجمال فيها لا باعتبار القطع منفردا
ولا باعتبار اليد كذلك اما باعتبار القطع فلانه مبين جزما ولنا عليه وجهان احدهما ان المتبادر
منه عرفا الابانة عند التجرد عن القرينة والتبادر هنا امارة الحقيقة وثانيهما صحة سلب القطع المجرد
عن القرينة عن الجرح عند العرف والعادة فان من جرح يده يصدق انه لم يقطع يده عرفا واما باعتبار
اليد فلا نقول لا اجمال فيها ويدل عليه اولا ان المتبادر منها جملة العضو المخصوص الى المنكب وثانيا
انه اذا قيل فلان بيده وجع يصح ان يقال للاستفهام في اي موضع منها ولا يصح ان يقال في اي يد
الا بالنسبة الى اليمنى واليسرى والحال انه لو كانت موضوعة للكل من الاجزاء لصح الاستفهام بانه
في اي الايدي وثالثا ان العقل الاجماع على الوضع للجملة والاصل يدفع غيره ثم ان مبنى قول الاخير
ومن قال بمقالته في اليد والقطع كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا وقد مر مرارا ان الاستعمال اعم

من الحقيقة والمتبادر ارادة الحقيقة والمتبادر فقط مع ان القول بالاشتراك اللفظي في اليد يلزمه
القول بانه لاحظ الواضع حين الوضع كلما وضع له اللفظ تفصيلا وهذا لا يمكن في المقام ضرورة
بان لليد ابعاضا غير متناهية باعتبار من صنع اللفظ بازاء كل واحد منها تفصيلا فيلزم تصور الامور
الغير المتناهية وهو محال وقد عرفت ان من جملة علائم الاشتراك صحة الاستفهام عن خصوصية ما
يراد من اللفظ المشترك كما لو قيل اشتر عينا لصح ان يستفهم عنه بانه اي معنى من معاني العين
اردته منه وهنا الاستفهام لا يصح في المقام الا بالنسبة الى اليمنى واليسرى قال المحقق ره وليس
قولنا يد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص كل بعض منها باسم من
غيره بيقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد وغرضه انه ليس مشتركا معنويا كالانسان الموضوع
للمفهوم الكلي ويكون اطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد هذا كله اذا اطلقت اليد
مفردة ولم تكن مركبة مع غيرها واما لو ركبت مع غيرها كقولنا فلان قطع يده او ادخل يده في
الماء فلها وضع آخر عرفا فتكون حقيقة عرفية للتركيب الاضافي فيما يتناول كل العضو المخصوص
وكل بعض منه فتكون مشتركة معنوية في هذه الحالة بينهما لان المتبادر من مجموع المركب من قطع
اليد ليس الا القدر المشترك بين قطع المجموع والبعض ولهذا يصح سلب حلول القطع عن قطع
جزء قليل من اليد فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه
وكذا لو قال جرح زيدا او جرح يده او رجليه او كسر رأسه او قبل يده او نحو ذلك من التراكيب الاضافية
الموجبة للاجمال باعتبار التركيب وعليه نقول باجمال الاية لانه لو سلم وضع جديد عرفي للتركيب
الاضافي فلا تم لزوم الاجمال لثبوت التخيير مع ان وضع التركيب الاضافي والاسنادي لغة معلوم
وهو لا يقتضي سوى الربط الخاص بين المفردات فهذا وضع عرفي والاصل تأخره عن زمان الشارع
لانا نقول نحن نقول باجمال الاية بعد تسليم وضع جديد عرفي للتركيب لانا نقطع بالاجماع والضرورة
انه سبحانه لم يعرض قطع اليد الذي يكون من الامور العظيمة الى العباد بحيث كانوا مختارين على اي
نحو شاؤوا بل حدده وعينه في نفس الامر ولما لم نعلم ما هو المعين فانه هل هو قطع الكل او البعض
وعلى الثاني هل هو البعض المعين او مطلق البعض صارت الاية من تلك الجهة مجملة ثم ان النزاع في
اليد ليس مخصوصا بها كما لا يخفى بل ذكره من باب المثال ويجري النزاع في كل ما كان ذا اجزاء ولكل جزء منه
اسم ويطلق اسم المجموع على كل منها كزيد والوجه والرجل والرأس ونحوها فانه يقال ضربت زيدا وقبلت زيدا
وجرحت وجهه ورجله ورأسه مع انه لم يضرب ولم يقبل ولم يجرح الا جزءا منها وكذا اليوم والليلة فيقال
بتنا الليلة عند زيد مع انه كان بعد العشي والجلوس المتعارف وبقي تمام اليوم عند زيد مع انه لا يعمل
جميع اجزائه قد يقال الظاهر عموم النزاع وكانه لاجل الاطلاق على الاجزاء هنا ايضا ومنها الاكثر على
لا اجمال في نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم ونحو ذلك مما تعلقت فيه الاحكام
بالاعيان الخارجية خلافا للكرخي والبصري فقالا بالاجمال محتجين بان تحريم العين غير معقول فلا
من اضمار فعل يصح تعلقه به لان الاحكام لا تتعلق الا بالافعال الصادرة من المكلفين ولا يمكن اضمار
كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار

البعض والدليل

البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجيب عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية فانه مما عليها
القرينة ولو كان ظهورا عرفيا فان ظهور ما هو المقصود من الحكم المتعلق بها في العرف يرجح ذلك وان منها لم يخف
الخارج مرجح لاحد المعاني فيحمل الحكم المذكور بانه متعلق بجميع الافعال اذ لا يرتفع الاجمال الا بذلك فتعلم وهم
يرتفع باضمار البعض فتم ما احتج الاكثرون بظهوره عرفا في المنفعة المقصودة من العين المضاف اليها كالاكل في
الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في المنكوح الى غير ذلك وبان الاستقراء في كلام العرب
يفيد الايات والاخبار يفيدان ان في مثله المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من
المشروب الى غير ذلك وقد يقال ان الشهيد ره قال الاكثرون واطلق الكلام فان لنا ان الحكم الشرعي
قد يتعلق بالاعيان الخارجية كقولنا الكلب نجس والماء طاهر حيث ان الطهارة والنجاسة التين هما من الاحكام
الوضعية عرضتا الكلب والماء اللذين من الاعيان الخارجية وقد يتعلق بحال من احوال الاعيان الخارجية كالسببية
التي يكون من الاحكام الوضعية العارضة للدلوك الذي يكون حالا من احوال الشمس التي يكون من الاعيان
الخارجية بالنسبة الى وجوب صلوة الظهر وقد يتعلق بفعل من الافعال الظاهرية للمكلف كوجوب الصلوة والزكوة
وقد يتعلق بالافعال الباطنية كوجوب النية وقد يتعلق بحال من احوال المكلف كالمانعية التي يكون من الاحكام
الوضعية العارضة للحالة المعنوية الحاصلة للمكلف بعد الحدث بالنسبة الى دخوله في العبادة المشروطة بالطهارة
اذا عرفت هذا فاعلم ان الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة لا يتعلق الا بفعل المكلف وعليه فلا يمكن ان يكون تعلق
التحريم بالاعيان كالامهات والتحليل بالطيبات مثلا على الحقيقة فلا بد ان يكون محمولا على الاضمار و
فاذا تكلم في آية تحريم الامهات احتمالات لجواز ان يكون فعل المضمر المعاداة او الشتم او الضرب او القتل
او الوطي وهكذا لكن لما لاحظنا ما يفيد انتفاء عرفا في جماعة النساء عرفا وعادة ما وجدناه الا الاستمتاع
والوطي بها فتعين ان يكون الفعل المقدر هو الوطي عملا بقاعدة اذا تعذرت الحقيقة فالمتعين اقرب
المجازات العرفية وهكذا نقول في تعلق التحريم بالميتة لانه ايضا يحتمل فيه اضمار امور كالاكل والبيع
والشراء ونحوها لكن اقربها عرفا ليس الا الاول فنقول به عملا بالقاعدة المذكورة وبالجملة لا اجمال
عرفا في نحو الايات بعد ملاحظة ما يتبادر منها عرفا والكلام في انه هل يكون دلالة الايات ونحوها على
ما يتبادر منها بصيرورتها حقيقة عرفية فيما يتبادر منها او على سبيل المجاز الاقرب بعد تعذر الحقيقة
الحق هو الاخير لانه لا شك في انه بعد استماع هذه العبارات لا ينتقل الفهم الى المعاني المتبادرة ابتداء
من غير ان ينتقل اليها بعد الانتقال الى غيرها بل ينتقل اولا الى معانيها الحقيقية ثم حيث امتناع كونها
الحقيقة مرادا من قرينة صارفة على عدم ارادته ثم ينتقل منها الى كل ما يحتمل ارادته في المقام من المجازات
ويحمل اقربها عرفا متعينا من حيث الارادة فالقول بكون دلالتها على ما يتبادر منها على سبيل الحقيقة العرفية مع كونه
ملزوما للنقل المخالف للاصل يرد بفعل الفهم العرفي كما ذكرنا انتهى كلامه ره ولا يخفى ان كلام الاستاد
انما يصح اذا كان المقصود من العين مثلا امرا واحدا واما اذا كان امورا كثيرة فلا ولا ريب ان الاعيان التي تعلقت
بها الاحكام مختلفة غاية الاختلاف فمنها ما يقصد منه نفع واحد وهو نادر ولو بعد فان كلها يكون ماكولا
ومشروبا وملبوسا او منكوحا يقع مبيعا ومشتري وقد يقصد منه سيره او سرابه كما يقصد اكله او شربه او لبسه
وطيه ومنها ما يكون المنفعة المقصودة منه متعددة بل يمكن تعلق الحكم ببعض المنفعة كما في قوله تعالى حرمت

في الاسم فان قلنا بثبوت عرف في هذه التراكيب فحينئذ بعد عدم امكان حمل الفعل المنفي على نفي الذات
وعلى حقيقته لا بد فيه من ارتكاب مجاز اما بحمله على نفي الصحة او الكمال لكن الاول لما كان اقرب المجازين
عرفا فيقال المراد من امثال هذه التراكيب عرفا نفي الفائدة كما في قوله لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما
افاد استنادا الى القاعدة المشهورة اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات متعين وتعبير عن الفائدة
بالصحة انما كان في مثل العبادات اذ الصحة هي ترتب الاثر وهو مساوق الفائدة واما ان لم نقل بثبوت
ذلك فالامر في هذه التراكيب قد تبين بان يكون المراد نفي الفائدة والصحة او نفي الكمال فاذا تردد الامر
بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة بحسب الاعتبار العقلي لان نفي
الصحة اقرب الى نفي الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ولكن الانصاف انه لا اعتبار بالاقربية
الاعتبارية في ترجيح احد المجازين على الاخر والمعتبر هو الاقربية العرفية ولا دليل على الاقرب في مثل
هذه التراكيب بحسب العرف نفي الفائدة او الكمال فلا اجمال فيها احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف
في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال واجيب عنه بان اريد ان اهل العرف يختلفون في الفهم فبعضهم
يدعي ظهور هذا وبعضهم يدعي ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان
اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد
قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في البادي وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فبعضها من قوله لا صلوة
لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا نعم
بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر الادلة هو المخرج من مقتضى الصحة الظاهر فالاول
نعم لو علم في موضع عدم امكان الحمل على نفي الصحة وتعددت المجازات عنه ولم يكن اقرب عرفي في البين
لكان مجملا بحجة المفصل وجوابها نظرا لما تقدم بان التأمل فيه والحكم على ما صرح به بعض الاصحاب
ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة **مبحث** المبين نقيض المجمل وهو
ما كانت دلالته على المراد واضحة وينقسم كالمجمل الى قسمين مبين ذاتي ومبين عرضي فالمراد بالاول ما يكون
مبينا بنفسه نحو قوله تعالى والله بكل شيء عليم فانه لشموله علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللفظ لا بشيء خارج وبالثاني
ما يكون مبينا بمعونة الغير كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة المبين بقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وهل يكون
المبين موضوعا للقدر المشترك بينهما او يكون حقيقة في القسم الثاني خاصة وتسمية القسم الاول بالمبين اما من باب
المسامحة او من باب ضيق في تركيبه الاظهر الاول لان المتبادر من المبين عرفا انما هو ما يتضح دلالته مطلقا سواء كان بغيره
او بنفسه على انه لا يصح سلب المبين عن المبين الذاتي عرفا وقيل بالثاني استنادا الى ان اهل اللغة وضعوه مبينا او
البيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين
كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل الذي يحصل به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول
ومنه هو العلم من الدليل المبني واما متعلق الكلام في المبين بالكسر فهو انه قد يطلق ويراد به البيان وقد يطلق
على من اوجد البيان وكلاهما منهما بمعناه الاول فالبيان يعطي المبين بالكسر حصل بالقول تارة وبالفعل على الاقوى
وبالترك وبالتقرير اما القول فهو اشهر كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان
تذبحوا بقرة على اظهر الوجهين ومثاله قوله فيما سقت السماء العشر بيانا لمقدار الزكوة المامور بايتائها

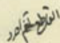


عليكم امهاتكم فانه يمكن تعلق التحريم ببعض بعض او شاملا او سهم الى جميع ذلك وايضا قد يكون العين الواحدة
مشتملة على اشياء كثيرة كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والجلد والعظم والصوف والمقصود من الاول الاكل
ومن الثاني الاكل والاسراج ومن الثالث اللبس والافتراش ومن الرابع الاستعمال الى غير ذلك فقد يكون ذا
افراد كثيرة لكل فرد منفعة خاصة كالطيبات وغيرها ونحو ذلك وعلى هذا فالحكم بان المقصود من الميتة الاكل
ومن الامهات الوطي ونحو ذلك بل قصر الحكم على مجرد المنفعة لا معين له نعم قد يكون خصوص سياق الكلام او قرينة اخرى
دالة على ذلك فلا نزاع وحيث انما النزاع في المجرد والظاهر انه لا يمكن انكار تحقق الاجمال وثبوت ترجيح وعدم دعوى الظهور العرفي
فيه كادعاء الاستنادة ولا مستقلا كادعائه الاكثر من منفعة نعم لو حصل التتبع بعض ما ورد في الشرع بعض
كان يحتمل بعيدا لكان القول بعدم الاجمال متجها لكن بسبب قرينة المقام والشواهد الخارجية وما قيل في نفي الاجمال
بانه لو لم ينتفع بالحمل على المنفعة المقصودة ولكن لا اجمال بسبب وجوب الحمل على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم
او خلوه من الفائدة فانه ان لم يحمل على الجميع فاما ان يحمل على البعض المبهم او المعين عندنا معين عند المخاطب بعينا ولا حجة
الفرض والثاني يستلزم التكليف بما لا يطاق والاول يستلزم الاغراء بالجهل فتعين اسناد اللفظ الى كل بعض والى الجميع
منشانيته المحذور الذي يلزم من حمله على بعض معين مع عدم دليل عليه يلزم من الحمل على الجميع ايضا فان قلت
لو لا يحمل على الجميع يلزم الاجمال القبيح قلت القبيح هو التكليف بالمجمل لا الخطاب به مع ان اللازم هو الاجمال بالنسبة
الينا لا في الواقع لاحتمال ان يكون قرينة بين المخاطب والاصل عنها بعيدا ولو كان الخطاب بالمجمل قبيحا لكان هو مع
عدم دليل على تعيين الجميع ودليلا على القرينة **مبحث** اختلفوا في انه هل يكون نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا
صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام الا لمن لا يبيت صيامه من الليل ولا نكاح الا بولي الى غير ذلك مما نفي فيه الفعل ظاهرا
والمراد نفي صفة من صفاته مجملا ام لا على اقوال فذهب الاكثر الى انه لا اجمال فيه وقيل يكون مجملا وفصل ثالث
وقال انه ان كان الفعل المنفي من الماهيات المخترعة من الشارع نحو الصلوة والصيام المنفيين في المثالين المذكورين او
من المعاني اللغوية وكان له حكم واحد فلا اجمال فيه وان كان لغويا كان له اكثر من حكم بان كان له مجازات متعددة
فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر لان الفعل المنفي ان امكن نفي حقيقته على جميع المذاهب كقولك الميت
لا اكل له ولا شرب له فلا نزاع لاحد فيه وان امكن على بعض المذاهب دون آخر ولا يمكن عنه نفي الحقيقة على كل المذاهب
كلا عمل الا بنية ففي محل النزاع وعليه نقول في الاستدلال على المختار ان الفعل المنفي في مثل هذه التراكيب لا يخلو
اما ان يكون من قبيل العبادات ونحن بنا انها في الشرع حقيقة في الصحيحة منها واما ان لا يكون من قبيل العبادات
او يكون من قبيلها ونحن لا نقول بكونها حقائق شرعية في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم ان كان الاول اي ان كان
من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات والماهية من الفعل المنفي فلا اجمال فيه
لان الصحيحي يقول بان ماهية الصلوة مثلا لا يتحقق الا بطهور بل على القول بالاعم ايضا يمكن القول بنفي الماهية بعدم شيئا في
وجود عامة اركان الصلوة التي تطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها
على هذا القول ومعه فلا يصح الحمل على نفي الحقيقة فحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة
وقد انتفى اعتباره ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك يكون ما انعدم مع ذلك الاركان من
مثل الطهورية والفاتحة شرطا او جزءا ولما صح نفي الذات نعلم بذلك النفي كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال
فلا اجمال وان كان الثاني اي ان لم يكن من قبيل العبادات وكان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيحة بل يكون حقيقة

في الاعم فانها

٣٢٤

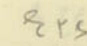
فى قوله وآتوا حقه يوم حصاده وأما الفعل فهو قد يكون دالا شرعا على البيان كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع
فى تعيين عدد ايام الشهر بعضها وبعضها كما بين صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هو عليه والمفاصل
اتيانه بالصلوة بيان لقوله تعالى اقيموا الصلوة وبالحج بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وأما الترك كما لو
ترك صلى الله عليه وسلم فى الثانية بعد قنوت بيانا لعدم وجوبه وأما التقرير كما لو فعل احد بحضرته شيئا فقرره عليه بيانا لجوازه ويعلم
كون الفعل بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او بأمره بان يفعل مثل ما فعله فى
الخارج كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتمونى اصلى وقوله خذوا عنى مناسككم فبطل توهم ان مثل هذا بيان قولى لا فعلى
فان ذلك القول دليل على كون صلوة النبى صلى الله عليه وسلم وحجه بيانا لكيفية الصلوة المأمور بها فى قوله اقيموا الصلوة والحج المأمور به
فى قوله ولله على الناس حج البيت بل توهم كون ذلك القول نفسه بيانا ضعيف جدا لعدم دلالته على كيفية الصلوة و
الحج كما لا يخفى وبالدليل العقلى كما لو [illegible] بفعل متعلق بمجمل [illegible] يصلح كونه بيانا فالفعل المجمل بحكم العقل بانه بيان له
الا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ومنع بعض العامة جواز كون الفعل بيانا استنادا الى ان البيان بالفعل يوجب
الطول فيتأخر البيان مع امكان تعجيله واورد عليه اولا بانه قد يكون القول اطول من الفعل فان ما فى كيفية الصلوة
من الهيئات [illegible] بالقول ربما يستدعى زمانا اكثر مما [illegible] وثانيا انه يلزم تأخير البيان
لو لم يشرع فى الفعل عقيب امكان الشروع واما مع الشروع عقيب امكانه فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك
تأخير البيان عرفا كما لا يسمى ذلك فى القول فى الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا يمتنع وهذا التأخير
سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تأخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم فيما اذا كان عن وقت الحاجة وهو
خلاف الفرض وخامسا قد عرفت ان الفعل عن الرسول صلى الله عليه وسلم وقع بيانا فى نحو قوله صلوا كما رأيتمونى اصلى و
خذوا عنى مناسككم ولا ريب ان الوقوع اخص من الامكان ثم قد يجتمع ان القول والفعل بيانا لمجمل واحد فان ورد بعد المجمل
قول وفعل يصلح كل منهما للبيان فان توافقا بان يكون المفاد فى بيانية كل منهما امرا واحدا فالسابق
هو البيان فان جهل تأخرهما من خارج تعين واحد والاخر تأكيد وان اختلفا فالقول هو المبين والفعل محمول على
الندب او الوجوب نقلا عن المنهاج لان القول على البيانية بنفسه بخلاف الفعل ولاولوية الجمع وذهب الآمدى
فالمحكى عنه الى ان المبين هو القول مع تقدمه ومع تأخره مبين فى حقنا خاصة والفعل مبين فى حقه وعن ابى
الحسين البصرى انه مذهبه ان المتقدم هو المبين مطلقا ثم اعلم ان بيان الحكم بالمساوى والاقوى والادنى
جائز [illegible] وقيل بالادنى [illegible] ومنهم من منع البيان بالادنى ايضا قيل ويمكن ارجاع النزاع الى اللفظى واما بيان
المجمل فيجوز ان يبين بكل من الثلثة ولا يظهر [illegible] البيان بالمساوى والادنى ويجوز بيانهما معا بالمساوى [illegible]
[illegible] والاولوية [illegible] المخرج عن المجملية والوجه فى الكل [illegible] منهج ذهب اصحابنا واكثر العامة الى امتناع تأخير
بيان المجمل عن وقت الحاجة الا شاذا منهم لاستلزامه التكليف بما لا يطاق اذ فى ذلك الوقت مكلف بالاتيان بما هو المراد من المجمل
وهو غير عالم به [illegible] فمن جوز التكليف بما لا يطاق ومنعه [illegible]
[illegible] تأخير الاخبار [illegible] علكم [illegible] الجواب ان شئنا [illegible] وان شئنا امكنا
[illegible] ان شئنا امكنا [illegible]
البيان عن وقت الحاجة [illegible] كل ما شئنا [illegible] ولكن [illegible]
بتأخير البيان عن وقت الحاجة مع كونه قبيحا عقلا [illegible] الكلام [illegible]



فى تأخير البيان عن وقت الحاجة

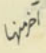
القاطع ثم اورد على ما استدل به الاصحاب على عدم الجواز من لزوم التكليف بما لا يطاق بان الدليل اخص من
المدعى نظرا الى ان فى المقام صورا ليس بعضها ملزوما لذلك المحذور وتوضيحه ان المكلف به
المجمل الذى بيانه لا يتحقق فى وقت الحاجة اما ان لا يمكن الاتيان بشيء من محتملاته فى وقت الحاجة واما
ان يمكن الاتيان بجميع محتملاته فى ذلك الوقت واما ان يمكن الاتيان ببعضها المعين فى ذلك الوقت ولا يمكن
الاتيان بغيره واما ان لا يمكن الاتيان بمجموعها من حيث المجموع لاجل ثبوت التنافى بين تلك المحتملات بحيث
الاجتماع بينها فى مقام الاتيان بها او لتشتت بعض المحتملات ولا ريب ان المتمسك بلزوم التكليف بما
لا يطاق فلا يتم بالنسبة الى الصورة الثانية كما ترى [illegible] على عدم جواز تأخير البيان عن وقت
الحاجة بالاستهجان العرفى وبناء العقلاء وكونه سفها عندهم ولذا يحكم العقلاء بل كل اهل العرف والعادة
بانه لا شيء من المحتملات المذكورة الاتيان به واجبا واجيب عنه بانه لا يتوهم ان [illegible]
انما هو فى المجمل من جميع الوجوه اذ تعذر الاتيان بجميع ما يمكن ان يكون هو المكلف به واما فى غيره فلا
الاتيان بالمكلف به بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون هو المأمور به فلا اجمال فيه لما مر من ان امكان
الامتثال اجمالا بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون هو المأمور به يخرجه عن الاجمال لان الواجب ح
هو الجميع ولو [illegible] هذا كله فى تأخيره عن وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا
فيه على اقوال سبعة الاول الجواز مطلقا وهو [illegible] الثانى عدم ذلك وهو مذهب [illegible]
هاشم والمصنف والحنابلة الثالث انه جائز فى المجمل دون ما له ظاهر اريد غيره وهو المحكى عن الكرخى
الرابع جواز تأخير بيان المجمل مطلقا والتفصيل بالنسبة الى ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر [illegible]
فيجوز فيه تأخير البيان مع البيان الاجمالى بان يقول ان هذا العام مخصوص [illegible] على ظاهره واما مع عدم
البيان منه راسا فلا يجوز وهو المنقول عن بعض متأخرى المعتزلة والقفال والدقاق والمروزى
وطائفة اخرى الخامس كالرابع فى غير النسخ وهو عن المرتضى والشيخ فى العدة ونقل عن
شيخنا ابى عبد الله السادس ان التأخير ممتنع فى غير النسخ [illegible] فى الجواز والعدم
نقله العضدى عن عبد الجبار وهو بعيد وصرح بعض بان جواز التأخير فى النسخ اجماعى ولذا
قال فى القوانين المحكمة وربما زاد بعض العامة عدم جواز تأخير البيان فى النسخ ايضا فذهب
الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالى بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو فى غاية الضعف
للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تأخير بيان الناسخ من شرائط النسخ انتهى ولا يبعد ذلك
وان لم يصرحوا باستثنائه حينئذ لا يسمى مجملا ولكن العضدى جعل القول السادس [illegible]
السابع جواز تأخير البيان فى الاوامر والنواهى دون القصص والاخبار والكلامات نقله فى الذريعة
انه مذهب آخر والحق المنصور ما عليه المشهور من القول الاول ولنا على الجواز مطلقا الاصل وعدم المانع
عقلا وامكان المصلحة ووقوعه فى العرف والشرع اما الاصل فلانه لا شك فى مقتضاه الجواز والامكان
مرادا من ان كل شيء شك فى جوازه وامكانه عقلا وعدمه فالاصل الجواز والامكان وهذه قاعدة مأخوذة
من الفطرة وبناء العقلاء فانهم كلما لم يجدوا دليلا على امتناع شيء حكموا بامكانه واما عدم المانع عقلا
فلما ستبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة فى التأخير مثل توطين المكلف نفسه على العمل

فى تأخير البيان عن وقت الخطاب





والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التأخير اصلح لان مع تأخير
البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاتيان فربما
يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلق
هو الاسهل وفي صورة تأخير البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل واما وقوعه في العرف و
الشرع فلا يحتاج لكثرته الى البيان اما في العرف فلانا نرى بالحس والعيان ان المولى يقول لعبده في المجلس
اكرم العلماء في يوم الجمعة مثلا ومقصوده ما عدا زيد العالم ولم يكن له المصلحة في ذلك المجلس ان يستثني
زيدا العالم عند ذلك العام ثم يقول له في مجلس آخر ان مرادي غير ما هو الظاهر من العام فلا تكرم زيدا وكذا
يامر العبد بشراء اللحم مثلا لاجل الضيافة الاتية مثلا ثم يقيده بعد ساعتين بالمجلا بل المصلحة في تاخير التقييد
وبالجملة نرى كثيرا ما ان العرف يأخرون البيان عن وقت الخطاب في كثير من الاوقات لمصالح لا تعد ولا تحصى
وقد استدل في القوانين بوقوعه في العرف بانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من عماله ولّيتك في البلد
الفلاني فاذهب اليه وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وفيه مضافا الى انه لا يصحح عن الوقوع
ان هذا ليس خطابا بالمجمل اصلا اذ لا مجمل في الكلام يبتني من افشائه واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة وهي وان كانت مطلقة لمكان التنكير الا ان الاطناب في السؤال عن التعيين بقولهم ادع
لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وفي الجواب بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين
اوجب كونها معينة في الواقع والا لما اطنب في السؤال والجواب وقيل ان الاية ليست من باب المجمل
بل الخطاب به استنادا الى وجه ذكره في الكتب المبسوطة كالقوانين ونحوه ورده ومنها قوله تعالى و
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مع تأخير بيان تفصيلهما من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن
وكذا لا تخطر عموم لكل المكلفين من سبقائهم الى آخر الامثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يعرض و
الصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك بل ولنا على المطلق قوله تعالى ان علينا جمعه و
قرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ثم للتراخي والحمل على البيان التفصيلي تحكم وجعل الاية
الاخيرة بيانا لما اجمله مخصص المتأخر بالتفصيل انما يصح اذا كان هنا بيانا لقوله ان علينا جمعه وقرآنه كما عن
بعض حواشي شرح المنهاج وليس كذلك بل الضمير للقرآن والمراد اما بيان جميعه وهذا البيان الاجمالي ليس
مقترنا بجميع القرآن وبيان ما يحتاج الى البيان ولكونه غير معين لا يكون مقترنا بالخطاب احتج المانع بوجوه
اما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل القائل بالقول الثالث وسنذكره ويجيء عنه واما على عدم
التأخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد
وقبح المخاطبة بما لا يعلم منه المكلف بعينه والجواب منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا
يحصل منه العلم بشيء اصلا من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما
ثناء او شتما ولهذا يكون الخطاب به سفها عرفا بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد احد معانيه المحتملة و
يوطن نفسه على الامتثال بانها شيء له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة
للسامع بقرائن المقام وكان له رجاء تفسيره فلا نم بطلان اللازم ح وربما يستدل له ايضا بوجوه ضعيفة



آخر منها

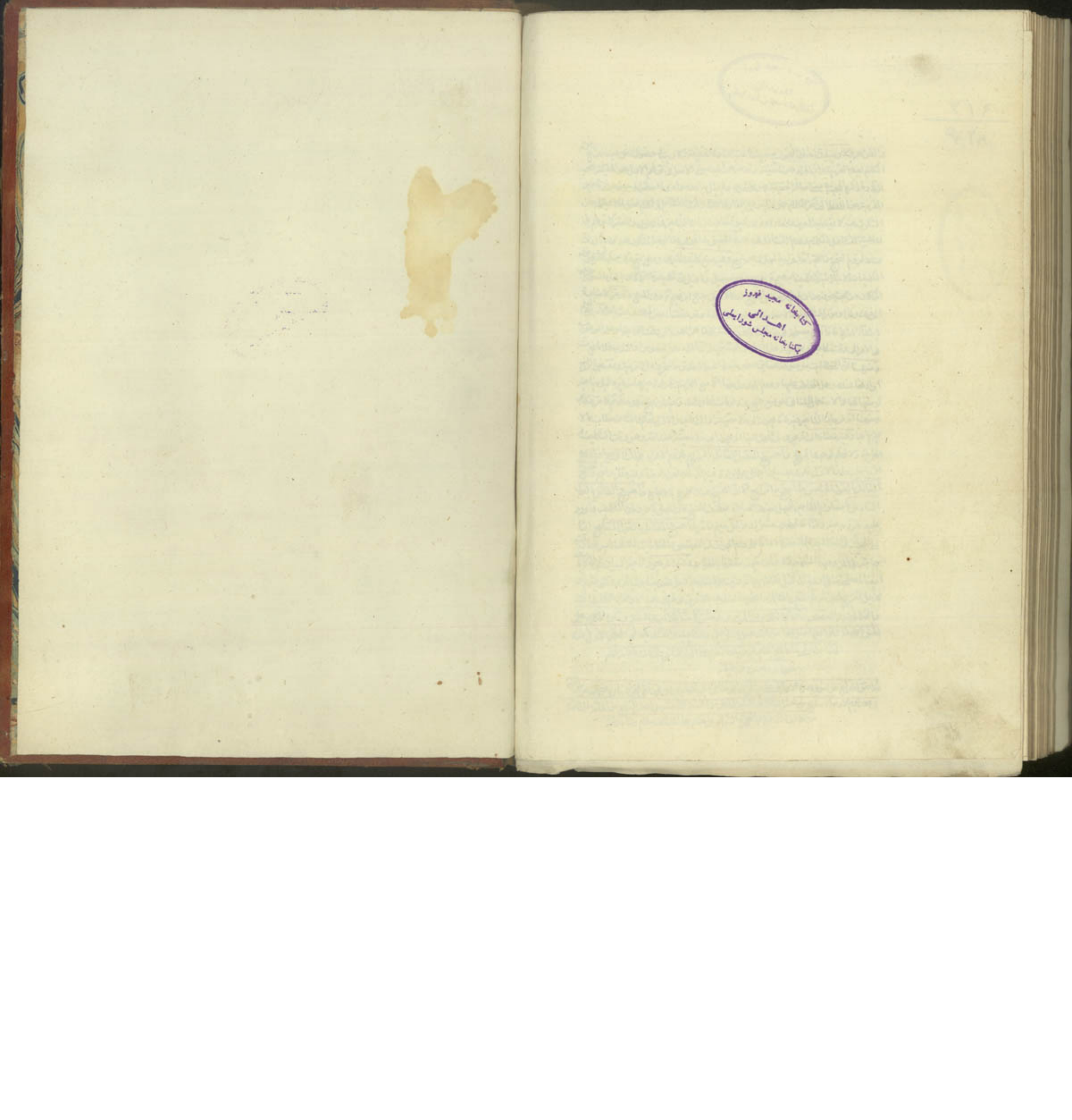
آخر منها ان تجويز التاخير يستلزم التكليف بما لا يطاق لان التكليف بشيء مع عدم كون المكلف عالما بالمكلف به
حين التكليف به ليس الا مثل ذلك ومنها ان جوازه يستلزم جواز الطلب مع عدم كون المكلف عالما
بالمكلف به حين التكليف به المطلوب مجهولا للطالب منه ولا فصله ومثل هذا الطلب لا يعقل من الشرع ومنها
ان جوازه يستلزم الاغراء بالجهل وادخال المخاطب فيما هو خلاف مقصود المتكلم فيما لو قال المولى اكرم
العلماء مثلا واراد غير زيد من غير ان ينصب قرينة على مراده ومنها ان جوازه ذلك على خلاف طريقة اهل
العرف وارباب العقول فان بناءهم على الاتيان بالقرينة على المراد حال الخطاب والجواب عن الكل اما عن
الاول والثاني والثالث فانما يلزم لو لم يبين المراد وقت الحاجة لا الخطاب واما الرابع فقد عرفت
وقوعه في العرف والعادة فكيف لا يجوزونه وقد يستدل له ايضا بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك وجه الاستدلال به انه تعالى لو قال اغتسل يوم الجمعة واراد منه الندب من غير نصب قرينة عليه مع ان
الظاهر منه الوجوب لما كان صلى الله عليه وآله مبلغا لما انزل لكن التالي باطل لانه صلى الله عليه وآله معصوم فالمقدم مثله وفيه مضافا الى
ان مورد الاية خاص بالاحكام الكثيرة الواردة في تعيين الائمة كما نزلت في حق علي عليه السلام في غدير خم ان البلاغ
فرع اما حين الخطاب او وقت الحاجة على ان الاية خطاب شفاهي وكل خطاب شفاهي مجمل لا يصح الاستدلال
به اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لا ريب في تحقق حالة بين المتكلم والمخاطب عند الخطاب فتلك
الحالة اما ان يكون غير دالة واما ان يكون دالة فان كان الاول فهي حالة ساكتة وان كان الثاني فاما قرينة
مؤكدة او صارفة او معينة او مبهمة فاذا جاءت الاحتمالات جاء الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال والتمسك بالخطاب
لاصالة عدم كون تلك الحالة قرينة صارفة ضعيف لان بعد القطع بالحادث لا يمكن التمسك بالاصل في تعيين
المراد والتمسك بالاجماع على عدم اعتبار الحالة بين المتكلم والمخاطب ضعيف لان الثابت من الاجماع عدم اعتبارها
في الخطابات الشفاهية المتعلقة بالاحكام الشرعية الفرعية لا بالاصولية كما نحن فيه وفيه نظر جدا واحتج المفصل
القائل بالثالث اما على الجواز في المجمل فبالدليل الذي عرفته على الجواز مطلقا واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبوجوه
منها لزوم الاغراء بالجهل وقبح خطاب الحكيم بلفظ له ظاهر وحقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة
على المراد بخلاف المجمل فانه لا ظهور فيه لاحد معانيه فيقتصر فيه على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف فيه لاجمال الحال
في الوضع فلا يلتبس فيه ولا دلالة على غير المراد في الجملة ايضا بخلاف ما له الظاهر والحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي
بدون نصب القرينة وبالجملة العاقل لا يخاطب الا ليكون قصده الافهام فمن يخاطب بلفظ يريد به خلاف ظاهره
ولا يبين له يريد اما افهام المراد [illegible] والاول منتف لانه لا يمكن الا مع البيان والثاني اغراء بالجهل واجيب عنه
تارة بالنقض بالنسخ فنقول ان هذا المفصل كالمانع المطلق يمنع في النسخ ايضا واخرى بمنع لزوم الاغراء
بالجهل القبيح لانه يلزم ذلك حيث ينتفي احتمال التجوز والتخصيص وانتفاؤهما فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التأخير منه وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات
وقت القرينة وهو وقت الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا
يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تأخير القرينة عن وقت اللفظ كما في الجملة المتعاطفة المتعقبة
بمخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذا احتمال ذكر القرينة في وقت
الحاجة يوجب ذلك وفيه ان حمل اللفظ على الحقيقة هو مقتضى الظن والمراد في مباحث الالفاظ على الظنون






والظاهر ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من
الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو
الظن وما ذكره المجيب من ان اصالة الحقيقة ظن مختص به ولم يقل به احد سواه وما استشهد به من جواز تاخير
القرينة عن اللفظ الى آخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت التشاغل بالكلام محل لما لا يحتمله حال
السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل
لمدخلية التشاغل بالكلام وعدم التشاغل في ذلك فالتحقيق في الجواب عن الوجه المذكور هو ان يقال ان
مناط لزوم القبح من جهة الاغراء بالجهل هو [illegible] وفيه منع كلية الكبرى ومنع [illegible] لكثرة ورود
التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم ع بذبح ولده اسمعيل فانه قيل ان تكليفه انما كان بالمقدمات [illegible]
انما كان من جهة توطين انه لم يؤمر بنفس الذبح بعد لا يليق بذبح ابراهيم ع دون المدح وقد مرت الاشارة
الى ذلك وكذا وهو التكليفات الامتحانية في العرف والعادة وقد حققنا بعض ذلك في بحث امر الامر مع العلم
بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب
في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم تبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فلا مانع منه
ومنها ان الخطابات موضوعة لحقائق معهودة منها عند الاطلاق والتجرد عن القرينة ويقتضي الوضع
ارادتها عنه وحمل المخاطب عليها وعدم العدول عنها الا مع القرينة فارادة غيرها من غير دليل بناء على
لوضعها لها فالاستعمال المنافي للوضع قبيح عند ارباب المحاورات وجوابه ان قبح ذلك مسلم لو كان [illegible]
ومنها انه لو جاز التاخير مدة ما لجاز الى مدة معينة او الى الابد والاول تحكم والثاني انه خطاب بما لا
يفهم ابدا وجوابه [illegible] الى انه يجري في المجمل ايضا انه يجوز الى مدة معينة عند الله وهو وقت التكليف و
الحاجة ولا تحكم لوجود المرجح واحتج المفصل القائل بالرابع بلزوم الاغراء في الثاني في [illegible]
البيان دون الاول فلو وجد بيان اجمالي على الارادة عن الظاهر فلا اغراء ايضا وفيه نظر [illegible] واحتج
القائل بالقول الخامس بما احتج به الرابع الا ان النسخ عنده مخرج بالاجماع واحتج القائل بالقول
السادس باستلزام التاخير للجهل بصفة العبادة بخلاف النسخ فان الجهل بآخر زمان التكليف وقد اورد
عليه بالرد بعدم [illegible] فالمحذور مشترك والحل يعلم مما مر واحتج القائل بالقول السابع اما
على الجواز في التكاليف فيما اخترناه واما على عدم الجواز في القصص والحكايات فلانها ليس لها وقت
حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب وفيه انه يجوز تاخير البيان في الحكايات
ايضا لمصلحة مثل ان يقال قتل فلان مع انه ضرب [illegible] لاجل تعذيب اوليائه وتشويشهم او
لاجل تفريح اعدائه ثم تبين ان المراد ضربا شديدا فلا فرق في ذلك بين الاوامر والتكليفات
والحكايات والقصص وقد تم الكلام على المبادي ومباحث الكتاب والسنة ويتلوه الكلام على
نفس الادلة وتوابعها مترجيا من الله حسن التوفيق والتاييد والتسديد تم المجلد الاول من
الكتاب المسمى بالمناهج الحائرية ويتلوه الكلام على المجلد الثاني والثالث ان شاء الله
سبحانه وحسن توفيقه

قد اتفق الفراغ من تسويد هذه الاوراق على يد اقل الجاني الخاطي [illegible] بن العابدين بن محمد تقي [illegible] عفي الله عن جرائمهما
و عصمهما [illegible] سابع من عشر الثالث من الشهر الثاني من السنة الخامسة من العشر السابع من المائة الثالثة
من الالف الثاني من الهجرة النبوية على هاجرها الف الف سلام وثناء وتحية


کتابخانه مجید فیروز
اهدائی
به کتابخانه مجلس شورایملی

